3 1761 03933 6649

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/mirosozertsaniev00trub

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ I.

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

Philos
S6895
.Ytr

Trubetskoi, Evgeny, knyaz'

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ I. – 2

2v. in 1.

522073
7. S. SI

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

МОСКВА
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА
ЛЕОНТЬЕВСКІЙ ПЕР., Д. №

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемый трудъ представляетъ собою результатъ всей моей предшествовавшей умственной дѣятельности. Съ начала восьмидесятыхъ годовъ, когда я еще на школьной скамьѣ впервые познакомился съ юношескими произведеніями Соловьева, и до сего времени я прожилъ съ нимъ всю мою умственную жизнь; съ нимъ такъ или иначе связано все то, что я думалъ до сихъ поръ въ области религіи, философіи и общественной жизни; всѣ мои воззрѣнія сложились въ духовномъ общеніи съ нимъ, т.-е. частью въ связи съ его вліяніемъ, частью же въ борьбѣ противъ этого вліянія. При этихъ условіяхъ, понятное дѣло, Соловьевъ не можетъ быть для меня предметомъ *историческаго* изслѣдованія: писать о немъ—значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить и собственное свое міросозерцаніе въ важнѣйшихъ, существенныхъ его основаніяхъ [1]).

Къ этой цѣли были направлены главнѣйшіе изъ предшествовавшихъ моихъ трудовъ, которые, соотвѣтственно съ этимъ, должны быть разсматриваемы какъ подготовительныя ступени къ настоящему.

Въ восьмидесятыхъ годахъ разрушительная критика Соловьева заставила меня впервые разочароваться въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ старыхъ славянофиловъ, которыя до тѣхъ поръ я всецѣло раздѣлялъ. Переживъ вмѣстѣ съ нимъ и вслѣдъ за нимъ этотъ *внутренній кризисъ*

[1]) Такой постановкой задачи объясняется между прочимъ отсутствіе біографіи въ моемъ изложеніи.

славянофильства, я, однако, не могъ принять *его* рѣшенія церковнаго и церковно-политическаго вопроса. Я никогда не раздѣлялъ ни его переоцѣнки римскаго католицизма, ни его рѣзко отрицательныхъ сужденій о восточномъ православіи; его идея „вселенской теократіи“ всегда внушала мнѣ сильныя сомнѣнія.

Этими сомнѣніями были въ свое время вызваны оба мои изслѣдованія о религіозно-общественномъ идеалѣ западнаго христіанства—въ V-мъ и въ XI вѣкѣ („Міросозерцаніе бл. Августина“, Москва, 1892 г. и „Идея божескаго царства въ твореніяхъ Григорія VII-го и публицистовъ—его современниковъ“, Кіевъ, 1897 г.). Историческая задача, которою я задавался въ этихъ трудахъ (выясненіе сущности „теократической идеи“ западной Церкви), какъ можетъ замѣтить всякій внимательный читатель,—привела меня къ результату догматическому,—къ опредѣленно отрицательному сужденію о средневѣковой, латинской теократіи и къ оцѣнкѣ римскаго католицизма вообще, какъ односторонней формы христіанства законническаго.

Въ этихъ выводахъ еще не было полнаго преодолѣнія утопіи Соловьева, мечтавшаго о „теократіи свободной“ въ отличіе отъ „насильственной“ теократіи среднихъ вѣковъ; но въ качествѣ подготовительной ступени къ этому окончательному результату они имѣли для меня большое значеніе. Во-первыхъ, уже въ то время во мнѣ назрѣвалъ ходъ мыслей, впослѣдствіи приведшій къ опредѣленно отрицательному выводу,— сомнѣніе въ возможности какой-либо иной теократіи кромѣ принудительной, насильственной; во-вторыхъ, сознаніе односторонности христіанства западнаго заставляло меня внимательнѣе присматриваться къ тѣмъ положительнымъ цѣнностямъ христіанства восточнаго, которыя, благодаря полемическому увлеченію, ускользнули отъ вниманія Соловьева [1]).

---

[1]) Другое мое сочиненіе, составляющее также подготовительную ступень къ настоящему—„Соціальная утопія Платона“ (Москва, 1908), было мною составлено уже въ то время, когда убѣжденіе въ несостоятльности теократической идеи Соловьева во мнѣ окончательно со-

Не только въ области церковно-политической, но и въ области чисто философской, метафизической, я при жизни Соловьева не могъ съ полной ясностью опредѣлить своего къ нему отношенія. Съ одной стороны солидарность съ основнымъ началомъ его религіозно-философскаго ученія, какъ мнѣ казалось въ то время, дѣлала невозможнымъ отдѣленіе отъ него. Съ другой стороны пантеистическая гностика, перешедшая къ нему отъ Шеллинга и Шопенгауера, смущала меня съ юныхъ лѣтъ, уже въ восьмидесятыхъ годахъ, когда я впервые познакомился съ „Критикой отвлеченныхъ началъ“ и „Чтеніями о богочеловѣчествѣ“. Помнится, что смущенія эти раздѣлялись и покойнымъ моимъ братомъ кн. С. Н. Трубецкимъ, который всегда возставалъ противъ отождествленія „Софіи“ съ сущностью міра и въ бесѣдахъ со мною высказывалъ точку зрѣнія, очень близкую къ той, которая въ настоящемъ изслѣдованіи противополагается пантеистическимъ тенденціямъ соловьевской метафизики.

Разумѣется, на разстояніи тридцати лѣтъ трудно съ точностью возстановить, въ какой мѣрѣ эти юношескія бесѣды предвосхитили настоящій мой ходъ мыслей. Ощущеніе нашей близости, удержанное памятью, можетъ быть и преувеличеннымъ, такъ какъ тожества между нашими воззрѣніями все таки никогда не было: пересматривая юношескія произведенія кн. С. Н. Трубецкого, я, при большомъ между нами сродствѣ, нахожу въ нихъ и существенныя разногласія съ моими мыслями: уже въ восьмидесятыхъ и девяностыхъ годахъ этимъ вызывались оживленные споры между нами.

Отвѣтственность за высказанное здѣсь, разумѣется, цѣликомъ падаетъ на меня одного; но чувство справедливости заставляетъ меня высказать здѣсь, сколь многимъ я обязанъ этому духовному вліянію и совмѣстной работѣ съ покойнымъ братомъ, безо всякой, впрочемъ, надежды

зрѣло. Какъ видно изъ предисловія къ этому сочиненію, въ немъ соціальная утопія Платона интересуетъ меня по связи съ соціальной утопіей Соловьева.

точно опредѣлить, гдѣ кончаются предѣлы этого многаго и гдѣ начинается область моего собственнаго. Вопросъ этотъ, впрочемъ, имѣетъ значеніе второстепенное въ виду обязанности каждаго философа искать въ философіи не *своего*, а *истиннаго*.

Вообще разногласія съ Соловьевымъ существовали всегда и у моего брата и у меня; но вмѣстѣ съ тѣмъ до весьма недавняго времени я ощущалъ какое-то могущественное препятствіе, которое не дозволяло мнѣ отъ него отдѣлиться. Благодаря этому въ 1901 году, несмотря на настойчивыя просьбы кн. С. Н. Трубецкого, я отказался участвовать въ томъ номерѣ-сборникѣ „Вопросовъ философіи и психологіи" (№ 56), гдѣ послѣ смерти Соловьева были помѣщены статьи о немъ его друзей и почитателей. Въ то время я не могъ ни противопоставить ему мою собственную точку зрѣнія какъ что-то другое, ни излагать его міросозерцаніе какъ мое собственное; излагать же и воздерживаться отъ критическихъ сужденій, какъ это было сдѣлано нѣкоторыми другими участниками сборника, я также былъ не въ состояніи, потому что его ученіе слишкомъ сильно задѣвало меня за живое всѣмъ тѣмъ, что вызывало во мнѣ сочувствіе къ нему или побуждало къ противорѣчію.

Только нѣсколько лѣтъ тому назадъ это психологическое препятствіе какъ-то вдругъ и разомъ рухнуло: я почувствовалъ возможность отойти на разстояніе отъ Соловьева, ясно отличить его точку зрѣнія отъ своей и заговорить о ней, какъ о чемъ-то въ однихъ отношеніяхъ тожественномъ, а въ другихъ—существенно отличномъ отъ моего міросозерцанія. И не только логическій ходъ мыслей положилъ эту грань между нами, но въ равной мѣрѣ, если не больше, — *историческія переживанія новой по существу чуждой Соловьеву эпохи, то новое міроощущеніе*, которое намъ пришлось испытать въ дни великихъ бурь и потрясеній, разразившихся надъ Россіей: Соловьеву было дано только *предчувствовать*, предвосхитить его въ предсмертныхъ пророческихъ видѣніяхъ. Задача философской мысли — дать этому новому міроощущенію ясную логическую форму.

Только при свѣтѣ этихъ новыхъ историческихъ пере-

живаній мнѣ стало яснымъ почему, несмотря на всѣ усилія мысли, несмотря даже на сознанныя и притомъ существенныя разногласія между нами, этотъ сдвигъ, отдѣлившій мое міросозерцаніе отъ ученія Соловьева, былъ раньше для меня невозможнымъ.

Чтобы попытка отдѣлить въ этомъ ученіи неумирающее отъ временнаго могла увѣнчаться успѣхомъ, нужна была, помимо работы мысли,—*работа времени*, то *огненное испытаніе* исторіи, въ которомъ временное сгораетъ и остается только то, надъ чѣмъ безсильно время! Истина ученія Соловьева могла отдѣлиться отъ его заблужденій только при свѣтѣ новой исторической эпохи.

Всякое философское ученіе можетъ имѣть значеніе общечеловѣческое, лишь поскольку оно выражаетъ собою какой-либо важный моментъ общечеловѣческой жизни. Поэтому, чтобы преодолѣть то или другое философское ученіе, корнями своими связанное съ окружающей его духовной средой, недостаточно его до конца продумать: нужно кромѣ того его еще и *пережить*, не умомъ только, а всѣмъ существомъ отдѣлиться отъ той исторической атмосферы, въ которой оно выросло.

Ученіе Соловьева зародилось въ насыщенной утопіями духовной атмосферѣ второй половины прошлаго столѣтія; но вѣдь въ той же атмосферѣ родились и нѣкогда жили и мы—его современники: утопія соціальнаго реформаторства, утопія національнаго мессіанства, утопія посюсторонняго преображенія вселенной, — всѣ эти мечты, окрашивавшія въ „розовый“ цвѣтъ первоначальную точку зрѣнія Соловьева, когда-то въ той или другой формѣ владѣли и нашимъ воображеніемъ. Многіе изъ насъ, частью далекіе, частью же близкіе къ Соловьеву, еще недавно увлекались или даже продолжаютъ увлекаться ими до сихъ поръ, — въ томъ числѣ и тѣ, кто, видя „спицу въ глазѣ брата“, при каждомъ удобномъ случаѣ громко протестуютъ противъ иллюзій „розоваго христіанства“. Если теперь повязка начинаетъ спадать съ нашихъ глазъ и всѣ эти утопіи, когда-то могущественныя и преисполненныя жизненной силы, мало-по-малу отходятъ въ область пережитаго, — въ

этомъ повинна не одна логика нашей мысли, но въ гораздо бо́льшей степени—*логика жизни*, разбившей иллюзіи.

Именно въ нашу критическую эпоху, когда разразившіяся надъ нами катастрофы нанесли сокрушительный у́даръ романтическому утопизму во всѣхъ видахъ и формахъ, настало время *понять* ученіе Соловьева и дать ему объективную оцѣнку. Но понять Соловьева — значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *сдѣлать шагъ впередъ отъ Соловьева*: извѣстное изреченіе—Kant verstehen heisst über Kant hinausgehen—примѣнимо и къ нему, какъ и ко всякому великому философу, коего мысль еще не утратила своего жизненнаго значенія.

Всякая мысль живая, жизнеспособная, неизбѣжно переживаетъ мыслителя, впервые ее высказавшаго, и продолжаетъ свое развитіе послѣ его смерти. Поэтому всякій, кто овладѣетъ ею въ полной мѣрѣ, неизбѣжно двигаетъ ее впередъ. Наоборотъ, тотъ „вѣрный" ученикъ, который слишкомъ ревниво отстаиваетъ неприкосновенность мысли своего учителя, неизбѣжно остается позади ея, ибо, цѣпляясь за букву, онъ утрачиваетъ духъ, который движется и развивается. Этимъ опредѣляется задача всѣхъ тѣхъ, кто хочетъ быть продолжателями Соловьева. Если мы вѣримъ въ жизненную силу его мысли, то мы должны ее развивать; но развивать унаслѣдованную мысль—значитъ прежде всего отдѣлять въ ней живое отъ мертваго. Замѣчательно, что тѣ продолжатели мыслей сократовскихъ и кантовскихъ, которые были всего болѣе озабочены сохраненіемъ въ неприкосновенности *историческаго* Сократа и *историческаго* Канта, впадали въ досократовскія и докантовскія точки зрѣнія. Истинными продолжателями оказывались тѣ ученики, которые, какъ Платонъ и Фихте, шире понимали вѣрность учителю.—Они не закапывали въ землю унаслѣдованныя отъ него богатства, но растили и пріумножали ихъ; а для этого—первое условіе—освобожденіе живой мысли отъ того историческаго балласта, который задерживаетъ этотъ ростъ. Не возросла бы изъ мысли Канта величественная нѣмецкая метафизика XIX столѣтія, еслибы его продолжатели не выбросили за бортъ того мертваго придатка къ ней, который заключается въ странныхъ и противорѣчивыхъ утвержденіяхъ учителя о „вещи въ себѣ".

Высшая дань уваженія, какую можно воздать памяти умершаго мыслителя — есть примѣненіе къ его ученію той *имманентной* критики, которая отдѣляетъ въ немъ сверхвременное отъ временнаго, *раститъ живое* и ради этого безпощадно отбрасываетъ отжившее [1]).

Не только для развитія и роста унаслѣдованной мысли, но также ради ея вліянія и распространенія такая критика представляетъ необходимое условіе. Наглядное тому доказательство—ученіе Соловьева. О немъ теперь часто приходится слышать, что оно „устарѣло и отжило свой вѣкъ". Можно было бы преклониться передъ истиной такого сужденія, еслибы оно въ самомъ дѣлѣ было истиной; и съ другой стороны можно было бы равнодушно пройти мимо него, еслибы оно было чистой, безпримѣсной ложью. Къ сожалѣнью, однако въ немъ ко лжи примѣшана нѣкоторая крупица истины, въ немъ есть *полуправда*, вводящая въ соблазнъ; и именно этимъ исключается возможность равнодушнаго къ нему отношенія.

Въ ученіи Соловьева и въ самомъ дѣлѣ есть нѣкоторые *мертвые* остатки прошлаго, слѣды увлеченій и иллюзій другой эпохи, теперь безвозвратно пережитыхъ.—И именно это обстоятельство препятствуетъ вліянію почившаго мыслителя на современное поколѣніе, которое, увы, слишкомъ часто принимаетъ скорлупу за зерно.

Если въ ученіи Соловьева нѣтъ ничего, кромѣ шеллингіанской гностики его метафизики, его національно-мессіаническої мечты о третьемъ Римѣ, его теократической схемы „Царствія Божія" въ рамкахъ церковно-государственной организаціи и его романтической грезы объ осуществленіи безсмертія черезъ половую любовь [2]), то отрицательныя сужденія о

[1]) Само собою разумѣется, что на разстояніи времени, при свѣтѣ расширеннаго знанія и жизненнаго опыта другой эпохи, это выхожденіе за предѣлы историческаго горизонта того или другого философа доступно мыслителямъ несравненно меньшей его силы. Кто въ наше время не „выходитъ за предѣлы" историческаго Канта!

[2]) Что именно къ этимъ мыслямъ и мечтамъ Соловьева сводится *все* его ученіе, этого, сколько мнѣ извѣстно, не утверждаетъ ни одинъ изъ его продолжателей.

немъ совершенно правильны и умѣстны: *въ такомъ случаѣ* онѣ дѣйствительно умерло и не воскреснетъ, несмотря на всѣ попытки его оживить.

Задача всего настоящаго изслѣдованія заключается, напротивъ, въ томъ, чтобы доказать, что оно *живо*: ибо всѣ эти отжившія нынѣ мечты „Соловьева историческаго" находятся въ полномъ противорѣчіи съ той центральной его идеей Богочеловѣчества, которая составляетъ *безсмертную душу* его ученія. *Именно ею они осуждаются.* Въ этомъ заключается то глубокое убѣжденіе, къ которому привела меня *имманентная* критика міросозерцанія Соловьева.

Это прежде всего должны принять во вниманіе тѣ послѣдователи почившаго мыслителя, которыхъ смутитъ радикализмъ моей критики. Жизненный идеалъ и соотвѣтственно съ этимъ — высшая норма всякой критической оцѣнки у меня—одни и тѣ же съ Соловьевымъ. Соотвѣтственно съ этимъ самая энергія отрицанія и разрушенія, которую найдетъ здѣсь читатель, обусловливается интенсивностью вѣры въ этотъ идеалъ, энергіей его утвержденія! Единственная задача этой очистительной работы, выбрасывающей историческій мусоръ, преграждающій доступъ къ ученію Соловьева, заключается въ томъ, чтобы доказать, что въ существѣ своемъ оно — живо, а не мертво. Чтобы жить, оно должно отдѣлиться отъ мертваго: въ этомъ — та мысль, которую я хотѣлъ выразить эпиграфомъ къ настоящему сочиненію.

Вопросъ о томъ, что́ считать живымъ и что́—мертвымъ въ наслѣдіи великаго философа,—всегда является спорнымъ среди его продолжателей. Поэтому нечего удивляться, если и настоящая книга вызоветъ горячіе споры среди современныхъ продолжателей Соловьева; возможно даже, что именно въ ихъ средѣ она первоначально подвергнется наиболѣе рѣшительнымъ нападеніямъ.

Для того *общаго* дѣла, которому всѣ мы служимъ, эти споры могутъ быть только полезны, лишь бы не упускалась изъ вида эта общность дѣла, — та *единая задача*, которая должна насъ объединять. *Расхожденіе вѣтвей всегда бываетъ признакомъ развитія и роста дерева*: относительно жизни умственной это — столь же вѣрно, какъ и относи-

тельно жизни растительной. Въ исторіи философіи глубокія принципіальныя расхожденія и страстные споры между продолжателями великаго мыслителя обыкновенно служили доказательствомъ богатства и жизнеспособности завѣщанныхъ имъ идей и вели къ дальнѣйшему ихъ развитію. Намъ остается только радоваться, если подобные споры возгорятся вокругъ имени Соловьева. Въ данномъ случаѣ солидарность между спорящими должна быть имъ тѣмъ болѣе дорога, что они связаны между собою не однимъ только уваженіемъ къ памяти отшедшаго мыслителя: всѣ ихъ спорныя мнѣнія, какъ бы далеко они ни расходились, представляютъ собою развѣтвленія того *единаго ствола русской религіозной мысли*, который возросъ въ Соловьевѣ, но укоренился гораздо раньше его и не прекратитъ своего развитія послѣ его смерти. Съ цѣлью подчеркнуть это единство между спорящими, это единомысліе между людьми, которые во многихъ отношеніяхъ являются литературными противниками, я выпускаю это мое *авторское* изданіе *при* книгоиздательствѣ „Путь“, которое продолжаетъ объединять насъ, несмотря на всѣ наши расхожденія. Пусть это общее наше литературное дѣло служитъ и впредь выраженіемъ нашего *общаго* пути, который не исключаетъ *индивидуальной* самостоятельности каждаго изъ насъ.

Хотя, какъ сказано выше, писать о Соловьевѣ для меня значило вмѣстѣ съ тѣмъ выяснять основы собственнаго міросозерцанія, однако, по самому существу задачи настоящаго изслѣдованія, центромъ тяжести въ немъ является все-таки *оцѣнка воззрѣній самого Соловьева*: я могъ высказывать собственное міровоззрѣніе лишь въ предѣлахъ этой темы, вслѣдствіе чего читатель, разумѣется, не найдетъ здѣсь всесторонняго его обоснованія и исчерпывающаго изложенія.

Въ предѣлахъ оцѣнки Соловьева я могъ только поставить задачи, завѣщанныя имъ его продолжателямъ и лишь *въ общихъ чертахъ* намѣтить пути къ ихъ рѣшенію.

Второй томъ настоящаго изслѣдованія, который заключаетъ въ себѣ мои окончательныя выводы о Соловьевѣ, теперь печатается и не замедлитъ выйти въ теченіе ближайшихъ мѣсяцевъ.

Москва. 18 февраля 1913 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ I ТОМА.

ЧАСТЬ I.

Стран.

ГЛАВА I. Личность В. С. Соловьева . . . . . 1— 34

ГЛАВА II. Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизнепониманія . . . . . 35— 93

I. Вѣкъ философскаго отчаянія и философская задача Соловьева . . . . . 35— 40
II. Утрата смысла въ личной и общественной жизни человѣка. Вопросъ о смыслѣ жизни какъ практическая задача. 40 - 43
III. Задача преодолѣнія западной философіи и переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія . . . . . 43— 50
IV. Шеллингъ, славянофилы и Соловьевъ о кризисѣ западной философіи . . . . . 50— 58
V. Соловьевъ и славянофильство . . . . . 59— 63
VI. Славянофильскія идеи и освободительная эпоха . . . 63— 66
VII. Соловьевъ, славянофилы и Чаадаевъ . . . . . 66— 73
VIII. Соловьевъ и Достоевскій. . . . . 73— 78
IX. Соловьевъ и Ѳедоровъ . . . . . 78— 85
X. Жизненная задача Соловьева и три періода его творчества. . . . . 85— 93

ЧАСТЬ II.

Періодъ подготовительный.

ГЛАВА III. Всеединое и отвлеченныя начала. . . . . 97—120
I. Основной принципъ . . . . . 97—104
II. Планъ философіи Соловьева и его жизненная программа. 104—107
III. Понятіе Абсолютнаго и источникъ философскихъ заблужденій въ сужденіяхъ о немъ . . . . . 107—112
IV. Точка зрѣнія „Критики отвлеченныхъ началъ“. . . . 112—119

Стран.

ГЛАВА IV. Субъективная этика . . . . . 120—147
I. Эмпирическая нравственность: гедонизмъ, эвдаймонизмъ, утилитаризмъ . . . . . 120—124
II. Эмпирическая нравственность. Ученіе Шопенгауера . . 124—129
III. Этика Канта . . . . . 129—136
IV. Вопросъ о свободѣ воли. . . . . 136—147

ГЛАВА V. Объективная этика . . . . . 148—189
I. Общество какъ условіе нравственной дѣятельности . . 148—153
II. Хозяйственный элементъ общества и соціализмъ . . . 153—161
III. Ученіе о правѣ и государствѣ . . . . . 161—167
IV. Ученіе о правѣ и государствѣ (критическія замѣчанія). 167—173
V. Религіозное начало въ обществѣ. Отвлеченный клерикализмъ и свободная теократія . . . . . 173—178
VI. Истинно-религіозное начало въ нормальномъ обществѣ. 178—18
VII. Этика всеединства и отвлеченныя начала (заключеніе). 182—189

ГЛАВА VI. Теоретическая философія . . . . . 190—236
I. Переходъ отъ этики къ метафизикѣ и гносеологіи . . 190—191
II. Критика отвлеченнаго реализма . . . . . 191—197
III. Феноменологія Гегеля и критика отвлеченныхъ началъ 197—200
IV. Отдѣльныя формы отвлеченнаго реализма. . . . . 200—206
V. Сенсуализмъ, отвлеченный эмпиризмъ и позитивизмъ. 207—218
VI. Раціонализмъ . . . . . 218—223
VII. Соловьевъ и Чичеринъ о раціонализмѣ. . . . . 223—226
VIII. Общій итогъ реализма и раціонализма . . . . . 226—228
IX. Философскій имманентизмъ и трансцендентность истины. 228—236

ГЛАВА VII. Теорія познанія Соловьева . . . . . 237—268
I. Всеединство въ познаніи . . . . . 237—252
II. Положительное и отрицательное въ первой гносеологіи Соловьева . . . . . 252—268

ГЛАВА VIII. Метафизика. Ученіе объ Абсолютномъ . . 269—324
I. Общія замѣчанія. . . . . 269—272
II. Первое Абсолютное. . . . . 272—281
III. Первая матерія . . . . . 281—284
IV. Міръ идей . . . . . 284—292
V. Міръ идей (критическія замѣчанія) . . . . . 292—302
VI. Пантеизмъ и борьба противъ него. . . . . 302—309
VII. Ученіе о св. Троицѣ . . . . . 309—317
VIII. Ученіе о св. Троицѣ (критическія замѣчанія.) . . . . 317—324

ГЛАВА IX. Ученіе о богочеловѣчествѣ . . . . . 325—365
I. Метафизика богочеловѣчества . . . . . 325—332
II. Религія богочеловѣчества . . . . . 332—337
III. Богочеловѣчество и антропоцентризмъ . . . . . 337—348

Стран.

IV. Вѣчное человѣчество и Софія—Премудрость Божія . . 348—354
V. Интуиція и рефлексія въ ученіи о „Софіи" . . . . . 354—365

ГЛАВА X. Богъ и міръ . . . . . 366—394
I. Горній міръ . . . . . 366—370
II. Гегелева діалектика въ дедукціи горняго міра . . . . 370—373
III. Міровая душа и генезисъ низшаго міра . . . . . 373—379
IV. Ступени творенія . . . . . 379—383
V. Христіанское и шеллингіанское въ космогоніи Соловьева. 383—397

ГЛАВА XI. Богъ и человѣкъ . . . . . 395—418
I. Теогоническій процессъ до Рождества Христова . . . 395—407
II. Теогоническій процессъ въ христіанскомъ мірѣ. . . . 407—414
III. Христіанская теогонія и пантеизмъ въ ученіи Соловьева. 414—418

ЧАСТЬ III.

Періодъ утопическій.

ГЛАВА XII. Славянофильство первоначальныхъ церковныхъ воззрѣній Соловьева . . . . . 421 - 436
I. Общія замѣчанія . . . . . 421— 423
II. Теогоническій процессъ послѣ земного явленія Христа. Славянофильство въ первоначальныхъ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева . . . . . 423 - 431
III. Славянофильскій идеалъ цѣльности жизни и зародыши теократическаго идеала Соловьева. . . . . 431— 436

ГЛАВА XIII. Переломъ въ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева и разрывъ со старымъ славянофильствомъ . . . . 437— 493
I. О грѣхахъ іерархіи и расколѣ . . . . . 437— 444
II. Русскій расколъ и византизмъ. . . . . 444—448
III. Папство и папизмъ. . . . . 448 — 456
IV. Соединеніе церквей. . . . . 456— 462
V. Церковный вопросъ и національная задача Россіи. . . 462— 467
VI. Задача соединенія церквей и славянофильство. . . . . 467— 480
VII. Соловьевъ, славянофильство и православіе. . . . . 480— 493

ГЛАВА XIV. Вселенское и русское въ теократической идеѣ Соловьева. . . . . 494— 530
I. Христіанская политика и національная задача Россіи. . 494— 502
II. Мессіанство и свѣтское могущество Россіи. . . . . 502— 509
III. Мессіанизмъ Соловьева и славянофильство . . . . . 509— 515
IV. Еврейское и русское мессіанство . . . . . 515— 530

Стран.

ГЛАВА XV. Теократическая идея . . . . . 531— 585
I. Осуществленіе всеединства въ человѣческомъ обществѣ. 531— 540
II. Церковь какъ Царствіе Божіе . . . . . 540— 546
III. Земная власть Христова. Церковь какъ пресуществленный Римъ . . . . . 546—552
IV. Взаимное отношеніе трехъ властей въ свободной теократіи 553—556
V. Преображеніе общественной жизни въ теократіи . . . . 556 - 563
VI. Противорѣчія вселенской теократіи . . . . . 564 –572
VII. Положительное и отрицательное въ теократическомъ ученіи Соловьева . . . . . 572—585

ГЛАВА XVI. Смыслъ любви . . . . . 586—631
I. Задача половой любви . . . . . 586—592
II. Небесный идеалъ любви и земное его осуществленіе. . 592—602
III. Смыслъ любви и идеалъ всемірной сизигіи . . . . . 603—610
IV. Положительное и отрицательное въ любовной романтикѣ Соловьева. . . . . 610 – 631

Часть I.

ГЛАВА I.

Личность В. С. Соловьева.

I.

Кому случалось хоть разъ въ жизни видѣть покойнаго Владиміра Сергѣевича Соловьева, тотъ навсегда сохранялъ о немъ впечатлѣніе человѣка, совершенно непохожаго на обыкновенныхъ смертныхъ. Уже въ его наружности, въ особенности въ выраженіи его большихъ прекрасныхъ глазъ, поражало единственное въ своемъ родѣ сочетаніе немощи и силы, физической безпомощности и духовной глубины.

Онъ былъ до такой степени близорукъ, что *не видѣлъ того, что всѣ видѣли*. Прищурившись изъ-подъ густыхъ бровей, онъ съ трудомъ разглядывалъ близлежащіе предметы. Зато, когда взоръ его устремлялся вдаль, онъ, казалось, проникалъ за доступную внѣшнимъ чувствамъ поверхность вещей и видѣлъ *что-то запредѣльное, что для всѣхъ оставалось скрытымъ*. Его глаза свѣтились какими-то внутренними лучами и глядѣли прямо въ душу. То былъ взглядъ человѣка, котораго внѣшняя сторона дѣйствительности *сама по себѣ* совершенно не интересуетъ.

Трудно представить себѣ выраженіе болѣе прозрачное, искреннее, болѣе соотвѣтствующее духовному облику. Всякое душевное движеніе отражалось въ его лицѣ съ совершенно исключительной яркостью. Когда онъ негодовалъ, прекрасное лицо его становилось грознымъ: въ немъ чувствовалась сила, наводившая страхъ. Когда онъ смѣялся, его громкій заразительный смѣхъ, «съ неожиданными, презабавными икающими высокими нотами»[1], покрывалъ всѣ голоса. Въ этомъ дѣтскомъ смѣхѣ

---

[1] Выраженіе В. Л. Величко «Владиміръ Соловьевъ», 142.

взрослаго человѣка было что-то съ перваго взгляда неестественное, что привлекало общее вниманіе: казалось, что онъ съ преувеличенной силой реагируетъ на тѣ комическія положенія и случаи, которые въ другихъ вызываютъ только улыбку. Но фейерверкъ остротъ, обыкновенно сопутствовавшій этому веселому настроенію, показывалъ, что онъ обладаетъ удвоенной противъ другихъ чувствительностью къ смѣшному. Въ этомъ смѣхѣ находилъ себѣ выходъ накопившійся избытокъ душевной энергіи: подчасъ въ немъ сказывалась потребность отряхнуть отъ себя тяжелыя думы. И точно, веселое настроеніе иногда вдругъ какъ-то разомъ смѣнялось у него безысходной грустью: людямъ, близко его знавшимъ, случалось видѣть у него совершенно неожиданныя, казалось бы ничѣмъ не вызванныя слезы. Помню, какъ однажды обильными слезами внезапно кончился ужинъ, которымъ Соловьевъ угощалъ небольшое общество друзей: мы поняли, что его нужно оставить одного, и поспѣшили разойтись. Слезы эти исходили изъ задушевнаго, мало кому понятнаго источника; ихъ можно было наблюдать сравнительно рѣдко. Но часто, очень часто приходилось видѣть Соловьева скучающимъ, угрюмо молчащимъ. Когда онъ скучалъ, онъ былъ совершенно неспособенъ скрыть свою скуку. Онъ могъ молчать иногда часами. И это молчаніе человѣка, какъ бы совершенно отсутствующаго, производило подчасъ гнетущее впечатлѣніе на окружающихъ. Однимъ это безучастное отношеніе къ общему разговору казалось признакомъ презрѣнія: другимъ просто-на-просто было жутко чувствовать себя въ обществѣ человѣка изъ другого міра.

Эксцентричность его наружности и манеръ многихъ смущала и отталкивала: о немъ часто приходилось слышать, будто онъ—«позеръ». Изъ людей, его мало знавшихъ, многіе склонны были объяснять въ немъ «позой» все имъ непонятное. И это—тѣмъ болѣе, что все непонятное и особенное въ человѣкѣ обладаетъ свойствомъ оскорблять тѣхъ, кто его не понимаетъ. На самомъ дѣлѣ, однако, тѣ странности, которыя въ немъ поражали, не только не были позой, но представляли собой совершенно естественное, болѣе того, — *наивное* выраженіе внутренняго настроенія человѣка, для котораго здѣшній міръ не былъ ни истиннымъ ни подлиннымъ.

Онъ, жившій въ постоянномъ соприкосновеніи съ *міромъ*

иными, обладалъ совершенно исключительной чувствительностью къ пошлости окружающаго. Эта пошлость давила его какъ кошмаръ. Объ этомъ самъ онъ говоритъ въ чудномъ стихотвореніи.

Какой тяжелый сонъ! Въ толпѣ нѣмыхъ видѣній.
Тѣснящихся и рѣющихъ кругомъ,
Напрасно я пщу той благодатной тѣни,
Что тронула меня своимъ крыломъ.
Но только уступлю напору злыхъ сомнѣній.
Глухой тоской и ужасомъ объятъ.—
Вновь чую надъ собой крыло незримой тѣни.
Ея слова попрежнему звучатъ.
Какой тяжелый сонъ! Толпа нѣмыхъ видѣній
Растетъ, растетъ и заграждаетъ путь,
И еле слышится далекій голосъ тѣни:
Не вѣрь мгновенному, люби и не забудь.

Соловьевъ никогда не оставался глухъ къ этому призыву. По сравненію съ тѣмъ *нездѣшнимъ*, что наполняло его душу, *наша* жалкая дѣйствительность вызывала въ немъ или скуку или грусть, а иногда настроеніе, близкое къ отчаянію, отъ котораго онъ освобождался смѣхомъ. Всѣ эти внѣшнія проявленія его душевной жизни казались ненормальными и преувеличенными только потому, что въ нихъ въ самомъ дѣлѣ сказывалась величина, далеко превосходившая обычный уровень.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ станетъ понятнымъ, что Соловьевъ былъ совершенно лишенъ пониманія къ *прозѣ жизни*. «Я признаю поэзію только въ видѣ стиховъ», говорилъ онъ мнѣ какъ-то. Это было сказано cum grano salis; но, если откинуть эту дозу аттической соли, въ приведенномъ изреченіи все-таки останется серьезный и характерный для Соловьева смыслъ. Онъ, съ его необычайнымъ эстетическимъ чутьемъ, съ его рѣдкимъ поэтическимъ даромъ, не цѣнилъ и, повидимому, не понималъ величайшаго изъ современныхъ прозаиковъ—поэта будничной дѣйствительности—графа Л. Н. Толстого. Я говорю не о философіи послѣдняго, которая была совершенно *понятной*, но по другимъ причинамъ несродной Соловьеву, а именно о толстовскихъ романахъ. Въ первой рѣчи о Достоевскомъ онъ, правда, признаетъ за Толстымъ мастерство въ тончайшемъ воспроизведеніи механизма душевныхъ явленій и въ особенности,—въ «живописи внѣшнихъ подробностей». Но ни то ни другое его

въ дѣйствительности не интересовало. Въ откровенныхъ разговорахъ съ друзьями онъ признавался, что «Война и Миръ» и «Анна Каренина» вызывали въ немъ скуку. «Я совершенно не переваривaю этой здоровой обыденщины», говаривалъ онъ мнѣ. И въ самомъ дѣлѣ, людямъ, хорошо знавшимъ Соловьева, совершенно невозможно представить его себѣ увлекающимся изображеніемъ хозяйственныхъ и семейныхъ заботъ какого-нибудь Левина, а тѣмъ болѣе—красочнымъ толстовскимъ описаніемъ какой-нибудь охоты или скачки. Популярнѣйшій изъ современныхъ художниковъ былъ ему, въ общемъ, совершенно чуждымъ: Соловьевъ и тутъ оставался слѣпъ къ тому, что «*всѣ*» видѣли, потому что сила его умственнаго зрѣнія поглощалась другой, болѣе возвышенной сферой, которая далеко не «всѣмъ» была доступна. По этой же причинѣ онъ, обитатель горныхъ высей, становился такъ безучастенъ, когда шедшій вокругъ него оживленный разговоръ выходилъ на житейскую равнину. Тутъ взоръ его окончательно потухалъ: онъ погружался въ безнадежное, упорное молчаніе просто потому, что не былъ способенъ понимать и даже слушать.

Эта особенность душевнаго склада Соловьева можетъ быть пояснена сравненіемъ. Кому случалось когда-либо восходить на высокую гору, тотъ знаетъ, конечно, что видъ на равнину всего красивѣе *съ полугоры*. Когда мы достигаемъ горной вершины, видъ становится тусклымъ, сѣрымъ и унылымъ: тамъ блекнутъ тѣ яркія краски, которыя составляютъ красоту равниннаго пейзажа: картина начинаетъ напоминать топографическій планъ. Соловьеву наша житейская проза казалась гораздо болѣе, чѣмъ намъ, безцвѣтной и скучной именно потому, что онъ слишкомъ высоко надъ нею поднимался. И по той же причинѣ онъ неизмѣримо превосходилъ современниковъ захватывающей *широтой* своего кругозора. Это цѣнное качество его таланта, впрочемъ, органически связано съ недостаткомъ, который составляетъ оборотную сторону медали. Въ произведеніяхъ Соловьева мы всегда находимъ чрезвычайно широкія схемы дѣйствительности. Но, съ другой стороны, увлеченіе схемами нерѣдко переходитъ у него въ отвлеченный, нежизненный схематизмъ.

Отсутствіе интереса къ житейскому дѣлаетъ понятной ту житейскую наивность Соловьева, которая такъ живо напоми-

наетъ классическое изображеніе философа, данное Платономъ.— Съ юныхъ лѣтъ избранникъ мудрости не знаетъ дороги на площадь, не вѣдаетъ, гдѣ судъ, совѣтъ или какое-либо другое мѣсто публичныхъ собраній. Законы его страны ему неизвѣстны: «въ дѣйствительности онъ живетъ и вращается въ государствѣ только тѣломъ; умъ же его все это мало цѣнитъ и ни во что не ставитъ: но, говоря словами Пиндара, онъ всюду проникаетъ, измѣряя нѣдра земли и то, что надъ ней, возносится надъ небомъ, изучая астрономію, вездѣ изслѣдуетъ природу сущаго и не спускается къ близлежащему». Въ земныхъ, рабскихъ дѣлахъ философъ не смыслитъ, онъ не умѣетъ даже завязать своего дорожнаго мѣшка; и все это юродство происходитъ оттого, что на землѣ онъ живетъ гостемъ. Въ нашихъ земныхъ сумеркахъ онъ подслѣповатъ именно оттого, что онъ привыкъ къ яркому солнечному свѣту своей родины [1]).

Въ жизни Соловьева мы найдемъ сколько угодно иллюстрацій къ этой платоновской характеристикѣ философа. Извѣстно, напримѣръ, какъ высоко онъ цѣнилъ положительный смыслъ земской дѣятельности, и однако, рядомъ съ этимъ мнѣ пришлось убѣдиться въ удивительной спутанности его представленій о земствѣ. Помнится, однажды намъ нужно было вмѣстѣ повидать одного общаго знакомаго, который оказался на земскомъ собраніи. Я предложилъ его отыскать, и Соловьевъ былъ очень удивленъ моимъ заявленіемъ, что присутствовать въ качествѣ слушателей на собраніи могутъ посторонніе. Какъ онъ мнѣ сказалъ, онъ думалъ, что «земство—что-то въ родѣ канцеляріи». Въ особенности въ области экономической онъ поражалъ примитивностью своихъ сужденій. Такъ, однажды онъ высказалъ мнѣ, что признаетъ грѣхомъ брать проценты, хотя бы и незначительные: однако тутъ же выяснилось, что онъ считаетъ совершенно негрѣховнымъ держать процентныя бумаги, такъ какъ въ данномъ случаѣ плательщиками процентовъ являются государства, банки, вообще, учрежденія. Попытки объяснить ему какую-нибудь экономическую истину были безполезны: онъ отказывался слушать и даже увѣрялъ въ своей неспособности понимать.

Житейская безпомощность Соловьева нерѣдко ставила его

[1]) Thaeetetus, 174. Gorgias, 484. Civitas, l. VI.

въ положенія комическія; она же иногда служила источникомъ опасности. Самъ онъ съ безпободнымъ юморомъ описываетъ свое путешествіе въ Сахарѣ; тамъ, послушный велѣнію внутренняго голоса, онъ ждалъ чрезвычайныхъ откровеній, но при этомъ едва не поплатился жизнью.

«Богъ вѣсть куда, безъ денегъ, безъ припасовъ
И я въ одинъ прекрасный день пошелъ,
Какъ дядя Власъ, что написалъ Некрасовъ.
(Ну, какъ-никакъ, а рифму я нашелъ).
Смѣялась вѣрно ты, какъ средь пустыни
Въ цилиндрѣ высочайшемъ и въ пальто,
За чорта принятый, въ здоровомъ бедуинѣ
Я дрожь испуга вызвалъ и за то
Чуть не убитъ»...

На ряду съ этими чудачествами, составляющими черту сходства, между Соловьевымъ и платоновскимъ изображеніемъ философа существуетъ рѣзкое, бросающееся въ глаза отличіе. Античный философъ чувствуетъ себя, какъ говоритъ Платонъ, «чуждымъ сѣменемъ», случайнымъ гостемъ въ здѣшнемъ мірѣ. Его идеалъ—полнѣйшее отрѣшеніе, бѣгство отъ земли, въ которомъ вмѣстѣ съ нимъ должны участвовать лишь ближайшіе его друзья и сограждане, въ тѣсномъ смыслѣ слова. Для древняго философа земля остается навѣки царствомъ грѣха и беззаконія; напротивъ, въ Соловьевѣ поражаетъ любовь къ «землѣ-владычицѣ». Цѣль и конецъ его поэтическаго и философскаго вдохновенія—не отрѣшеніе отъ земли, а окончательное примиреніе съ нею черезъ преображеніе земного въ божественномъ.

Синія горы кругомъ надвигаются,
Синее море вдали,
Крылья души надъ землей поднимаются,
Но не покинутъ земли [1]).

Какъ бы то ни было, съ этимъ горнимъ настроеніемъ Соловьевъ долженъ былъ жить съ нами среди равнины: онъ или возносился надъ нею въ свободномъ полетѣ вдохновенія или негодовалъ, боролся, обличалъ ея плоскость и пошлость или же, наконецъ, надъ нею смѣялся, шутилъ; но такъ или иначе,

[1]) Собраніе стихотвореній,—«Въ Альпахъ», стр. 58.

онъ всегда надъ нею возвышался. Въ немъ было причудливое сочетаніе мистическаго философа-поэта, пророка-обличителя неправды и... балагура. Сочетаніе это многихъ соблазняло и смущало: не всѣ понимали, что какъ его вдохновеніе, такъ и его негодованіе и его смѣхъ вытекали изъ одного общаго источника: изъ его серьезнаго отношенія къ жизненному идеалу—изъ пламенной вѣры въ смыслъ жизни.

Какъ философъ и поэтъ, онъ созерцалъ небесный свѣтъ въ его безчисленныхъ здѣшнихъ отраженіяхъ и восходилъ, подобно Платону, отъ этихъ отраженій къ ихъ первоисточнику. Когда этотъ свѣтъ освѣщалъ для него глубь земной дѣйствительности и дѣлалъ явными скрытыя въ ней темныя бѣсовскія силы, онъ, какъ пророкъ и обличитель, металъ въ нихъ небесные громы. Внѣ этой борьбы свѣта съ тьмой жизнь была для него безсмыслицей, шуткой. Такое отношеніе его къ жизни выразилось въ одномъ изъ наиболѣе яркихъ его стихотвореній.

Таковъ законъ: все лучшее въ туманѣ.
А близкое иль больно, иль смѣшно.
Не миновать намъ двойственной сей грани.
Изъ смѣха звонкаго и изъ глухихъ рыданій
Созвучіе вселенной создано.

«Созвучіе вселенной» находило себѣ живой откликъ въ душѣ философа. Отдыхая отъ скорби и напряженія жизненной борьбы, онъ любилъ шутить въ кругу друзей; то былъ неистощимый, брызжущій источникъ веселья и остроумія; трудно передать, какъ интенсивно мы наслаждались блестящею игрою этого многограннаго ума. Между самымъ серьезнымъ, возвышеннымъ разговоромъ и балагурствомъ для него не существовало той житейской середины, на которой всего чаще останавливается бесѣда людей обыкновенныхъ.

Образцы этого неподражаемаго юмора сохранились въ замѣчательныхъ шуточныхъ стихотвореніяхъ покойнаго философа, напечатанныхъ въ приложеніи ко второму тому его писемъ, и въ его шуточной драмѣ «Бѣлая Лилія», напечатанной въ третьемъ томѣ писемъ. Но особенно живо напоминаютъ его бесѣды его письма, которыя нерѣдко оканчиваются стихами. Тутъ, между прочимъ, очаровательны шутки надъ самимъ собой, надъ собственной безпомощностью, безденежьемъ, надъ своими неду-

гами и немощами. Уморительна, напримѣръ, нотація, которую читаетъ ему генералъ Ѳаддѣевъ въ отвѣтъ на разсказъ о приключеніи съ бедуинами въ Сахарѣ.

Въ молчаньи генералъ, поѣвши супа,
Такъ началъ важно, взоръ въ меня вперивъ:
Конечно, умъ даетъ права на *глупость*,
Но лучше симъ не злоупотреблять.
Не мастерица вѣдь людская тупость
Виды безумья точно различать.
А потому, коль вамъ прослыть обидно
Помѣшаннымъ, иль просто дуракомъ,—
Объ этомъ происшествіи постыдномъ
Не говорите больше ни при комъ.

Въ другихъ стихотвореніяхъ, соотвѣтственно поговоркѣ: «что у кого болитъ, тотъ о томъ и говоритъ», видно стремленіе освободиться смѣхомъ отъ гнетущей философа острой физической или нравственной боли. Напримѣръ, въ 1896 году онъ пишетъ М. М. Стасюлевичу.

Михаилъ Матвѣичъ дорогой,
Пишу вамъ изъ казерны,
Согбенъ отъ недуга дугой
И полонъ всякой скверны,
Забыты сладкіе труды
И Вакха и Киприды:
Давно ужъ мнѣ твердятъ зады
Одни геморроиды.

Въ другомъ письмѣ жалобы на аналогичные недуги разрѣшаются пожеланіемъ.—

Я на все, судьба, согласенъ,
Только плѣшью не дари:
Голый черепъ, ахъ! ужасенъ,
Что ты тамъ ни говори;
Знаю, безволосыхъ много
Межъ святыхъ отцовъ у насъ,
Но вѣдь мнѣ не та дорога,
Въ дѣлѣ святости я — пассъ,
Преимуществомъ фальшивымъ
Не хочу я щеголять
И къ главамъ мироточивымъ
Грѣшный черепъ причислять.

Иногда въ форму шуточнаго стихотворенія облекается самое предчувствіе конца, всегда носившееся передъ Соловьевымъ. Такова, напримѣръ, его извѣстная эпитафія о самомъ себѣ.

Владиміръ Соловьевъ лежитъ на мѣстѣ этомъ.
Сперва былъ философъ, а нынѣ сталъ скелетомъ.
Инымъ любезенъ бывъ, онъ многимъ былъ и врагъ;
Но безъ ума любивъ, самъ ввергнулся въ оврагъ.
Онъ душу потерялъ, не говоря о тѣлѣ,
Ее діаволъ взялъ, его жъ собаки съѣли.
Прохожій! научись изъ этого примѣра,
Сколь пагубна любовь, и сколь полезна вѣра.

Въ этомъ родѣ это—не единственное стихотвореніе; есть другія, гдѣ совсѣмъ невеселое содержаніе проглядываетъ сквозь шутку еще яснѣе. Въ 1895 году онъ пишетъ Э. Л. Радлову: Я привѣтствовалъ самъ себя сегодня слѣдующимъ правдивымъ и безыскусственнымъ четверостишіемъ:

Въ лѣсу болото,
А также мохъ.
Родился кто-то,
Потомъ издохъ.

Шутка въ устахъ Соловьева часто имѣла весьма серьезный смыслъ. Онъ въ особенности охотно острилъ о томъ, надъ чѣмъ хотѣлъ подняться. Есть у него и шутки иного рода, гдѣ за избыткомъ жизнерадостнаго настроенія совсѣмъ скрывается его грустная оборотная сторона. Это—порханіе бабочки надъ радужными цвѣтами; но и оно невозможно безъ крыльевъ.

II.

Немощь и безпомощность Соловьева, о которой мы говорили, была неразрывно связана съ его силой. Среди разнообразныхъ даровъ этой богатой природы совершенно отсутствовали качества заурядныя, среднія. Неудивительно, что въ житейскихъ отношеніяхъ его всякій могъ обойти и обмануть.

Прежде всего, его со всѣхъ сторонъ всячески обирали и эксплоатировали. Получая хорошіе заработки со своихъ литературныхъ произведеній, онъ оставался вѣчно безъ гроша, а иногда

даже почти безъ платья. Онъ былъ *безсребренникомъ* въ буквальномъ смыслѣ слова, потому что серебро рѣшительно не уживалось въ его карманѣ; и это—не только вслѣдствіе рѣдкой своей *дѣтской* доброты, но также вслѣдствіе рѣшительной неспособности цѣнить и считать деньги. Когда у него ихъ просили, онъ вынималъ бумажникъ и давалъ, не глядя, сколько захватитъ рука, и это—съ одинаковымъ довѣріемъ ко всякому просившему. А. когда у него не было денегъ, онъ снималъ съ себя верхнее платье. Помню, какъ однажды глубокой осенью въ Москвѣ я засталъ его страдающимъ отъ холода: весь гардеробъ его въ то время состоялъ изъ легкой пиджачной пары альпага и изъ еще болѣе легкой сѣрой крылатки: только что передъ тѣмъ, не имѣя денегъ, онъ отдалъ какому-то просителю все суконное и вообще теплое, что у него было: онъ расчитывалъ, что *къ зимѣ успѣетъ заработать себѣ на шубу*. В. Л. Величко припоминаетъ аналогичные случаи, когда, раздавъ всѣ свои вещи, Соловьевъ затѣмъ носилъ фракъ съ бурыми пиджачными брюками, временно надѣвалъ шубу одного пріятеля или увозилъ за тридевять земель шляпу другого [1]). Другой пріятель его, докторъ Петровскій, также свидѣтельствуетъ о «безпримѣрной» щедрости Соловьева. По его словамъ, покойный философъ «въ матеріальномъ отношеніи всегда дѣйствовалъ какъ богачъ, въ смыслѣ помощи ближнему, несмотря на то, что самъ добывалъ средства къ существованію исключительно лишь литературнымъ трудомъ. Еслибы возможно было вычислить, какую часть своихъ скромныхъ доходовъ онъ отдавалъ тѣмъ, которые обращались къ нему за денежною помощью, то навѣрное получились бы очень интересныя цифры [2]). Въ царскихъ «на чаяхъ», въ щедрой благотворительности онъ видѣлъ способъ возстановленія «непосредственной экономической справедливости» [3]).

Между просителями, осаждавшими философа, понятное дѣло, бывали *всякіе*. Однажды, надѣясь экономнѣе распорядиться своимъ лѣтомъ, онъ поселился въ крестьянской избѣ; но пребываніе въ деревнѣ обошлось ему не дешево: онъ, между прочимъ,

---

[1]) Владиміръ Соловьевъ, 146.

[2]) Памяти Соловьева (Вопросы Философіи, кн. 56, 1905 г., январь—февраль).

[3]) Величко, цит., соч., 147.

далъ денегъ на покупку коровы крестьянину, который потомъ оказался однимъ изъ богатѣйшихъ въ селѣ и едва ли не кулакомъ. Зная его безграничную щедрость, извозчики иногда облѣпляли его подъѣздъ, часами дожидаясь его выхода изъ дому: но пѣшія прогулки обходились ему еще дороже, такъ какъ онъ горстями давалъ нищимъ, чему мнѣ не разъ приходилось быть свидѣтелемъ. В. Л. Величко разсказываетъ объ одной его прогулкѣ по Петербургу, когда онъ отдалъ нищимъ всѣ свои деньги, кошелекъ, пустой бумажникъ, носовой платокъ и старыя ботинки. Въ результатѣ философъ остался безъ обуви, такъ какъ новыя ботинки оказались не по мѣркѣ, а другихъ купить было не на что: еслибы не выручившій его пріятель, онъ остался бы безъ обѣда [1]).

Неудивительно, что при такихъ условіяхъ Соловьевъ постоянно испытывалъ острую нужду и всячески сокращалъ свои потребности. Своему другу, доктору Петровскому, онъ говорилъ, что «обѣдать черезъ день совершенно достаточно для человѣка и что потребность въ каждодневномъ обѣдѣ есть не что иное, какъ дурная привычка» [2]). О пустотѣ своего кармана самъ онъ говоритъ въ стихахъ.

Итти пѣшкомъ изъ Лондона въ Сахару
Не возятъ даромъ молодыхъ людей,
Въ моемъ карманѣ хоть кататься шару
И я живу въ кредитъ ужъ много дней)

Изъ писемъ его видно, что онъ всегда въ такомъ положеніи. То онъ пишетъ родителямъ на клочкѣ, «потому что бумаги купить не на что» [3]), или сообщаетъ «съ душевнымъ прискорбіемъ о преждевременной кончинѣ своихъ капиталовъ» [4]), то извѣщаетъ, что наканунѣ полученія денегъ истратилъ послѣдній пятиалтынный [5]), или, что онъ сидитъ безъ нужды въ Петербургѣ, «отчасти потому, что выѣхать не съ чѣмъ». Въ письмѣ къ Аксакову онъ изыскиваетъ средства, чтобы сдѣлать

---

[1]) Цит., соч.,148—149.
[2]) Цит. статья, стр. 40.
[3]) Письма, т. II, 20.
[4]) Тамъ же, 8
[5]) Тамъ же, 12.

обычный денежный подарокъ нѣкоему N. повидимому, нуждающемуся, и въ то же время говоритъ о собственномъ денежномъ положеніи: «а мнѣ въ послѣднее время приходится вспоминать о нѣкоторыхъ критическихъ минутахъ въ жизни Іова...» [1]. Въ письмѣ къ Э. Л. Радлову, какъ нельзя болѣе наглядно, обрисовывается то свойство характера Соловьева, которое было причиной этой хронической нужды. Онъ ожидаетъ полученія денегъ за сочиненія своего отца и свои собственныя и заранѣе умоляетъ друга взять у него взаймы деньги на поѣздку въ Карлсбадъ. «Такимъ образомъ», прибавляетъ онъ, «я не только изглажу рукописаніе грѣхъ своихъ, но еще получу возможность, самъ бывъ искушенъ, и искушаемымъ помощи» [2]. Объ этой чертѣ философа прекрасно говоритъ докторъ Петровскій: «онъ—я хорошо знаю—всегда готовъ былъ обѣдать черезъ день для того, чтобы доставить возможность обѣдать каждый день кому-либо другому, безъ всякой мысли рекомендовать ему ту умѣренность, которой слѣдовалъ самъ» [3].

Съ этой горячностью сердца въ Соловьевѣ сочеталась наивность и довѣрчивость ребенка: онъ постоянно переоцѣнивалъ людей, ошибался въ нихъ такъ, какъ, разумѣется, не могъ бы ошибиться человѣкъ съ простымъ здравымъ смысломъ. Особенно часто обманывался онъ въ женщинахъ. Онъ легко плѣнялся ими, совершенно не распознавая прикрытой кокетствомъ фальши, а иногда и ничтожества. Когда же наглядныя доказательства, казалось, должны были бы привести его къ полному разочарованію, онъ все-таки утверждалъ, что «ея умопостигаемый характеръ прекрасенъ», а обнаружившіеся недостатки—только свойства «характера эмпирическаго». Глядя на дѣйствительность съ недосягаемой для простыхъ смертныхъ высоты, онъ, понятное дѣло, ясно видѣлъ общую схему жизни, но сбивался въ оцѣнкѣ ея отдѣльныхъ явленій и въ особенности индивидуальныхъ характеровъ. Его неуравновѣшенное, вѣчно работавшее воображеніе часто приписывало людямъ несуществующія положительныя качества. Мой покойный братъ, кн. С. Н. Трубецкой, разсказывалъ мнѣ, какъ однажды Соловьевъ по близорукости

[1]) Тамъ же, 290.
[3]) Письма, т. I, 245.
[2]) Цит. статья, 40.

принялъ скорлупу деревяннаго пасхальнаго яйца, надѣтую на палочку, за одиноко растущій цвѣтокъ: братъ разрушилъ его иллюзію въ минуту, когда Соловьевъ, вдохновившись воображаемымъ цвѣткомъ, слагалъ о немъ стихотвореніе.—Въ его оцѣнкахъ людей безпрестанно повторялся тотъ же обманъ зрѣнія.

Та же близорукость относительно житейскаго нерѣдко вовлекла Соловьева въ заблужденія противоположнаго свойства: иногда онъ предполагалъ адскіе замыслы тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ были только самые обыденные и невинные человѣческіе поступки. Однажды, когда онъ ѣхалъ изъ Генуи въ Каннъ, въ занятое имъ отдѣленіе вагона вошла какая-то супружеская чета; оставивъ вещи на полкѣ, она тотчасъ удалилась, послѣ чего поѣздъ тронулся. Соловьеву мигомъ представилось, что въ покинутомъ чемоданѣ лежитъ зарѣзанный младенецъ. Взволнованный страшной картиной подозрѣваемаго преступленія, онъ рѣшился заявить объ этомъ кондуктору. Оказалось, разумѣется, что въ чемоданѣ находились обыкновенныя пассажирскія вещи, а супруги просто-напросто завтракали въ вагонѣ-ресторанѣ.

Тутъ мы имѣемъ черту Соловьева-человѣка, которая многое объясняетъ въ Соловьевѣ-писателѣ. Не только въ оцѣнкѣ людей, — въ оцѣнкѣ дѣйствительности вообще мы найдемъ въ его ученіи преувеличеніе въ обѣ противоположныя стороны. То, при свѣтѣ своихъ мистическихъ созерцаній, онъ, вкладывая въ нее сокровища изъ другого міра, возлагаетъ на нее преувеличенныя надежды; то, наоборотъ, судя о ней по контрасту съ міромъ инымъ, онъ впадаетъ въ преувеличенное отчаяніе. Его сила—въ необычайно интенсивномъ воспріятіи міровыхъ противоположностей. Но по отношенію къ тому, что лежитъ посрединѣ, къ той промежуточной области полутѣни-полусвѣта, которая именуется «здоровой обыденщиной», онъ слѣпъ и безпомощенъ какъ практически, такъ и теоретически.—

Съ безпомощностью сочеталась въ Соловьевѣ безалаберность человѣка, совершенно неприспособленнаго къ жизни. Безпріютный скиталецъ, онъ вѣчно странствовалъ и не имѣлъ опредѣленнаго мѣстопребыванія. У него никогда не было опредѣленныхъ часовъ ни для ѣды, ни для сна, ни для занятій. Онъ дѣлалъ изъ ночи день, а изо дня ночь. Проведя вечеръ въ кругу друзей,

онъ иногда послѣ ужина садился за занятія, писалъ до утра и затѣмъ вставалъ послѣ заката солнечнаго. Когда онъ оставался одинъ, безъ заботливаго попеченія близкихъ людей (что случалось съ нимъ очень часто), онъ, не признавая завтраковъ и обѣдовъ, ѣлъ, и то не всегда, когда его вынуждалъ къ тому голодъ, питаясь вегетаріанской пищей [1]). Но если тутъ же заходилъ къ нему пріятель, онъ любилъ угощать его виномъ, и самъ пилъ, не справляясь о часахъ. Съ юныхъ лѣтъ онъ имѣлъ пристрастіе къ тѣмъ дружескимъ бесѣдамъ, во время которыхъ его заставала «заря съ Востока» [2]). Въ этомъ отношеніи онъ слѣдовалъ своей особой теоріи. —

«Вообще, вино повышаетъ энергію нервной системы, и черезъ нее—психической жизни. На низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія, гдѣ преобладающая сила въ душѣ еще принадлежитъ плотскимъ мотивамъ, все, что возбуждаетъ и поднимаетъ служащую душѣ нервную энергію, идетъ на пользу этого господствующаго плотскаго элемента и, слѣдовательно, крайне вредно для духа: поэтому здѣсь необходимо полное воздержаніе «отъ вина и сикера». Но на болѣе высокихъ ступеняхъ нравственной жизни, какія достигались и въ языческомъ мірѣ, напримѣръ, Сократомъ (см. Платоновъ «Пиръ»),—энергія организма служитъ болѣе духовнымъ, нежели плотскимъ цѣлямъ, и повышеніе нервной дѣятельности (разумѣется, въ предѣлахъ, не затрогивающихъ тѣлеснаго здоровья) усиливаетъ дѣйствіе духа и, слѣдовательно, можетъ быть въ извѣстной мѣрѣ не только безвредно, но даже и прямо полезно» [3]). Въ бесѣдахъ со мной Соловьевъ выражалъ то же самое короче. Онъ находилъ, что вино—пре-

[1]) Любопытныя подробности объ образѣ жизни Соловьева въ одиночествѣ разсказываются въ воспоминаніяхъ о немъ *В. Д. Кузьмина-Караваева* («Вѣстн. Евр., 1900 г., ноябрь» и *Л. З. Слонимскаго* («Вѣстн. Евр., 1900 г., сентябрь»). Они повѣствуютъ о томъ, какъ Соловьевъ въ 1897—98 году жилъ цѣлые мѣсяцы въ одиночествѣ безъ прислуги въ Петербургѣ, самъ таскалъ дрова, топилъ печку, при чемъ вся обстановка его квартирки состояла изъ кухоннаго стола, двухъ дырявыхъ табуретокъ и складной кровати («Слонимскій», стр. 422). По словамъ В. Д. Кузьмина-Караваева (стр. 447), Соловьевъ «спалъ не то на ящикахъ, не то на доскахъ» и каждое утро ѣздилъ пить чай на Николаевскій вокзалъ.

[2]) Собраніе стихотвореній, 138.

[3]) Оправданіе Добра, П. С., соч., т. VII, 70.

красный реактивъ: въ немъ обнаруживается весь человѣкъ: кто скотъ, тотъ въ винѣ станетъ совершенной скотиной, а кто человѣкъ, тотъ станетъ выше человѣка.

Въ примѣненіи къ Соловьеву эта теорія вполнѣ оправдывалась. Пиры съ нимъ были воистину Платоновыми пирами: онъ испытывалъ подъемъ духа, который передавался и другимъ: кто изъ его друзей не помнитъ этихъ вдохновенныхъ бесѣдъ, этого моря чарующаго и заразительнаго веселья! Но полезное для духа не всегда полезно для слабаго, изнуреннаго хроническимъ недоѣданіемъ тѣла.

Бившая изъ него ключомъ духовная жизнь вообще не укладывалась въ какія бы то ни было житейскія рамки: въ немъ была непокорная стихія, которая бунтовала противъ всего обыденнаго и въ томъ числѣ—противъ всякаго разъ навсегда заведеннаго порядка. Это—та самая черта его характера, которая нашла себѣ образное выраженіе въ его чудномъ стихотвореніи «Сайма».

Озеро плещетъ волной безпокойной.
Словно какъ въ морѣ растущій прибой,
Рвется къ чему-то стихія нестройная,
Спорить о чемъ-то съ враждебной судьбой.

Знать, не по сердцу оковы гранитныя.
Только въ безмѣрномъ отраденъ покой.
Снятся былые вѣка первобытные.
Хочется снова царить надъ землей.

Бейся, волнуйся, невольница дикая!
Вѣчный позоръ добровольнымъ рабамъ!
Сбудется сонъ твой, стихія великая,
Будетъ просторъ всѣмъ свободнымъ волнамъ.

Въ свободной душѣ Соловьева это возмущеніе противъ добровольныхъ оковъ связано съ тоской по синевѣ безбрежной.

Волна въ разлукѣ съ моремъ
Не вѣдаетъ покою.
Ключомъ ли бьетъ кипучимъ
Иль катится рѣкою. —
Все ропщетъ и вздыхаетъ
Въ пѣнѣхъ и на просторѣ.
Тоскуя по безбрежномъ,
Бездонномъ синемъ морѣ.

Понятно, что этотъ бунтъ противъ всего обыденнаго, житейскаго не прошелъ Соловьеву безнаказаннымъ. Въ его неприспособленности къ жизни заключается, безъ сомнѣнія, главная причина его преждевременнаго конца. «Новые творческіе замыслы рождались въ немъ, и талантъ его росъ и укрѣплялся, когда тѣло его отказывалось ему служить. Врачи, окружавшіе его передъ смертью, удивлялись не тому, что онъ умираетъ, а тому, что онъ могъ жить и притомъ жить столь напряженной духовной и умственной жизнью при такой степени физическаго упадка»[1]). «Общую инервацію» нашелъ у Соловьева уже за одиннадцать лѣтъ до его кончины извѣстный Боткинъ, который тогда же поставилъ условіемъ здоровья женитьбу и спокойный образъ жизни—то самое, что всего больше противорѣчило духовному складу философа. Пилюли, прописанныя «за неисполнимостью совѣта»,[2]) въ данномъ случаѣ, разумѣется, не могли не оказаться плохимъ лѣкарствомъ. Какія пилюли могутъ спасти человѣка, у котораго атрофированъ самый жизненный инстинктъ, присущее всѣмъ смертнымъ стремленіе къ самосохраненію. Эта особенность Соловьева какъ нельзя болѣе ярко, изображалась въ самой его наружности: не будучи аскетомъ, онъ имѣлъ видъ изможденный и представлялъ собой какія-то живыя мощи. Густые локоны, спускавшіеся до плечъ, дѣлали его похожимъ на икону. Характерно, что его часто принимали за духовное лицо: его встрѣчали возгласомъ: «какъ, вы здѣсь, батюшка!» Маленькія дѣти, хватая его за полы шубы, восклицали: «боженька, боженька!»[3]). Съ этой наружностью аскета рѣзко контрастировалъ его звучный, громкій голосъ: онъ поражалъ своей неизвѣстно откуда шедшей, мистической силой и глубиной.

III.

Работа мысли и воображенія Соловьева никогда не останавливалась: она достигала высшаго своего напряженія именно

---

[1]) Кн. *С. Трубецкой*. Основное начало ученія В. Соловьева. Собр. Соч., т. I, 352.

[2]) Письма, т. II. 64.

[3]) Тамъ же, 46.

въ тѣ часы, когда онъ, повидимому, ничѣмъ не былъ занятъ. Онъ не имѣлъ обыкновенія думать съ перомъ въ рукѣ: онъ брался за перо только для того, чтобы записать произведеніе, уже раньше созрѣвшее и окончательно сложившееся въ его головѣ; самый же процессъ творчества происходилъ у него или на ходу, во время прогулки или пріятельской бесѣды, или же, наконецъ, въ часы безсонницы, не прекращаясь даже и во время сна: ему случалось просыпаться съ готовымъ стихотвореніемъ. Поэтому для него, собственно говоря, не существовало отдыха, и всего менѣе онъ отдыхалъ во снѣ [1]).

По собственному его признанію, которое мнѣ приходилось отъ него слышать, сонъ былъ для него «какъ бы окномъ въ другой міръ»: во снѣ онъ нерѣдко бесѣдовалъ съ умершими, видѣлъ видѣнія—иногда вѣщія, пророческія, иногда фантастическія, странныя. Объ этихъ бесѣдахъ съ отшедшими говоритъ одно изъ характерныхъ для него стихотвореній.

Лишь только тѣнь живыхъ, мелькнувши, исчезаетъ,
Тѣнь мертвыхъ ужъ близка,
И радость горькая имъ снова отвѣчаетъ
И сладкая тоска.

Или еще лучше въ томъ же родѣ.

Едва покинулъ я житейское волненье,
Отшедшіе друзья ужъ собрались толпой,
И прошлыхъ смутныхъ лѣтъ далекія видѣнья
Яснѣе и яснѣй выходятъ предо мной.

Весь свѣтъ земного дня вдругъ гаснетъ и блѣднѣетъ;
Печалью сладкою душа упоена.
Еще незримая, уже звучитъ, и вѣетъ
Дыханьемъ вѣчности грядущая весна.

Я знаю, это вы къ землѣ свой взоръ склонили,
Вы подняли меня надъ тяжкой суетой
И память вѣчнаго свиданья оживили,
Едва не смытую житейскою волной.

---

[1]) Строки эти написаны на основаніи моихъ собственныхъ наблюденій; но совершенно такъ же описываютъ процессъ творчества Соловьева два другихъ друга *кн. С. Трубецкой*, цит. статья, стр. 356. *Г. А. Рачинскій*, Вопр. Филос., кн. 56, стр. 131.

Еще не вижу васъ, но въ часъ предназначенья.
Когда злой жизни дань всю до конца отдамъ,
Вы въявь откроете обитель примиренья.
И путь укажете къ немеркнущимъ звѣздамъ.

Соловьевъ вѣрилъ въ реальность, *дѣйствительность* этого общенія съ умершими. Оно соотвѣтствовало его душевной потребности, которая связывалась для него съ самой сущностью его религіознаго жизнепониманія. Онъ вѣрилъ въ дѣйствительность воспринятыхъ во снѣ откровеній, и это — тѣмъ болѣе, что предсказанія его сновидѣній нерѣдко сбывались.

Его посѣщали не однѣ «родныя тѣни». Кромѣ этихъ дорогихъ ему видѣній, ему являлись и страшныя, притомъ не только во снѣ, но и наяву. В. Л. Величко, какъ и многіе другіе, разсказываетъ, что «онъ видѣлъ дьявола и пререкался съ нимъ»[1]: нѣкоторые друзья знали заклинанье, которое онъ творилъ въ подобныхъ случаяхъ. Въ моемъ присутствіи, однажды онъ несомнѣнно что-то видѣлъ: среди оживленнаго разговора въ ресторанѣ за ужиномъ онъ вдругъ поблѣднѣлъ съ выраженіемъ ужаса въ остановившемся взглядѣ, и напряженно смотрѣлъ въ одну точку. Мнѣ стало жутко, на него глядя. Тутъ онъ не захотѣлъ разсказывать, что собственно онъ видѣлъ и, придя въ себя, поспѣшилъ заговорить о чемъ-то постороннемъ. Но въ другихъ случахъ онъ разсказывалъ.

У него бывали всякаго рода галлюцинаціи—зрительныя и слуховыя: кромѣ страшныхъ, были и комичныя, и почти всѣ были необычайно нелѣпы. Какъ-то разъ, напримѣръ, лежа на диванѣ въ темной комнатѣ, онъ услыхалъ надъ самымъ ухомъ рѣзкій металлическій голосъ, отчеканивавшій каждое слово: «я не могу тебя видѣть, потому что ты такъ окруженъ!» Въ другой разъ, рано утромъ, тотчасъ послѣ его пробужденія, ему явился восточный человѣкъ въ чалмѣ. Онъ произнесъ необычайный вздоръ по поводу только что написанной Соловьевымъ статьи о Японіи («ѣхалъ по дорогѣ, про буддизмъ читалъ, вотъ тебѣ буддизмъ») и ткнулъ его въ животъ необычайно длиннымъ зонтикомъ. Видѣніе исчезло, а Соловьевъ ощу-

---

[1]) Цит. соч., 164.

тилъ сильную боль въ печени, которая потомъ продолжалась три дня.

Такія болевыя ощущенія и другія болѣзненныя явленія у него бывали почти всегда послѣ видѣній. По этому поводу я какъ-то сказалъ ему: «твои видѣнія—просто-напросто галлюцинаціи твоихъ болѣзней». Онъ тотчасъ согласился со мной Но это согласіе нельзя истолковывать въ томъ смыслѣ, чтобы Соловьевъ отрицалъ реальность своихъ видѣній. Въ его устахъ слова эти значили, что болѣзнь дѣлаетъ наше воображеніе воспріимчивымъ къ такимъ воздѣйствіямъ духовнаго міра, къ которымъ люди здоровые остаются совершенно нечувствительными. Поэтому онъ въ подобныхъ случаяхъ не отрицалъ необходимости лѣченія. Онъ признавалъ въ галлюцинаціяхъ явленія субъективнаго и притомъ больного воображенія. Но это не мѣшало ему вѣрить въ объективную причину галлюцинацій, которая въ насъ *воображается, воплощается* черезъ посредство субъективнаго воображенія во внѣшней дѣйствительности. Словомъ, въ своихъ галлюцинаціяхъ онъ признавалъ *явленія медіумическія*. И въ самомъ дѣлѣ, какъ бы мы ни истолковывали спиритическія явленія, какого бы взгляда мы ни держались на ихъ причину, нельзя не признать, что самыя *явленія* переживались Соловьевымъ очень часто. Онъ во всякомъ случаѣ былъ очень сильный медіумъ, хотя медіумъ невольный, пассивный.

Въ юные годы онъ очень увлекался спиритизмомъ и былъ вводимъ въ обманъ разнаго рода мнимыми откровеніями. Это послужило поводомъ къ скорому разочарованію. Въ зрѣлыхъ годахъ, когда міросозерцаніе его вполнѣ сложилось, Соловьевъ относился къ спиритическимъ сеансамъ безусловно отрицательно, какъ къ занятію не только праздному, но и грѣховному. Уже въ 1875 году онъ пишетъ изъ Лондона кн. Д. Н. Цертелеву.— «На меня англійскій спиритизмъ произвелъ точно такое же впечатлѣніе, какъ на тебя французскій: шарлатаны съ одной стороны, слѣпые вѣрующіе—съ другой: и маленькое зерно дѣйствительной магіи, распознать которое въ такой средѣ нѣтъ почти никакой возможности. Былъ я на сеансѣ у знаменитаго Вильямса и нашелъ, что это фокусникъ болѣе наглый, нежели искусный. Тьму египетскую онъ произвелъ, но другихъ чудесъ не показалъ. Когда летавшій во мракѣ колокольчикъ сѣлъ на

мою голову, я схватилъ вмѣстѣ съ нимъ мускулистую руку, владѣлецъ которой духомъ себя не объявилъ. Послѣ этого остальныя подробности мало интересны»[1]). Впослѣдствіи Соловьевъ высказывалъ о спиритизмѣ сужденія еще болѣе отрицательныя; но, какъ бы то ни было, это увлеченіе его молодости не прошло ему даромъ: оно разстроило его нервную систему и, безъ сомнѣнія, усилило его предрасположеніе къ галлюцинаціямъ.

Отношеніе Соловьева къ посѣщавшимъ его видѣніямъ въ высшей степени характерно для его духовнаго склада и міросозерцанія. Духовный міръ былъ для него не отвлеченнымъ умопредставленіемъ, а живой дѣйствительностью и предметомъ опыта. Онъ не признавалъ ничего недухотворенаго: міръ тѣлесный въ его глазахъ представлялъ собой не самостоятельное, самодовлѣющее цѣлое, а сферу проявленія и воплощенія невидимыхъ духовныхъ силъ. Тутъ мы соприкасаемся съ наиболѣе чуждой, непонятной современникамъ чертой умственнаго облика Соловьева: онъ могъ бы подписаться подъ изреченіемъ древняго Ѳалеса — *πάντα πλήρη θεῶν*. Онъ видѣлъ дѣятельность незримыхъ силъ духовныхъ въ самыхъ разнообразныхъ явленіяхъ природы—въ движеніи волнъ морскихъ, въ молніи и громѣ. Онѣ наполняли для него таинственной жизнью лѣса и горы. Міръ сказочный съ его водяными, русалками и лѣшими былъ ему не только понятенъ, но и сроденъ: внѣшняя природа была для него или иносказаніемъ или прозрачной оболочкой—средой, въ которой господствуютъ дѣятели зрячіе, сознательные: развитіе природы для него—безпрерывно совершающееся, а потому—несовершенное и незаконченное откровеніе иной, сверхприродной дѣйствительности. Въ такомъ пониманіи природы заключается одинъ изъ наиболѣе могучихъ источниковъ поэтическаго вдохновенья Соловьева. Здѣсь—корень того необычайнаго подъема душевнаго, который вызывается въ немъ созерцаніемъ ея красоты: когда онъ видитъ горы и море, у него вырастаютъ крылья[2]), а осенній видъ вызываетъ въ немъ молитвенное настроеніе.

---

[1]) Письма, т. II, 228.

[2]) См. приведенное уже выше стихотвореніе «Въ Альпахъ».

Замерла безконечная даль,
И роскошно блестящей и шумной весны
Примиренному сердцу не жаль.
И какъ будто земля, отходя на покой,
Погрузилась въ молитву безъ словъ.
И спускается съ неба невидимый рой
Блѣднокрылыхъ, безмолвныхъ духовъ.

Въ этихъ поэтическихъ видѣніяхъ у Соловьева облекается въ плоть и кровь его философское пониманіе природы. Въ поэтической интуиціи онъ чувствуетъ міровую душу, вступаетъ въ общеніе съ «владычицей земли».

Я озаренъ осеннею улыбкой:
Она милѣй, чѣмъ яркій смѣхъ небесъ.
Изъ-за толпы безформенной и зыбкой
Мелькаетъ лучъ, и вдругъ опять исчезъ.

Плачь, осень, плачь,—твои отрадны слезы!
Дрожащій лѣсъ, рыданья къ небу шли!
Реви, о буря, всѣ свои угрозы,
Чтобъ истощить ихъ на груди земли.

Владычица земли, небесъ и моря,
Ты мнѣ слышна сквозь этотъ мрачный стонъ,
И вотъ твой взоръ, съ враждебной мглою споря,
Вдругъ озарилъ прозрѣвшій небосклонъ.

Въ другой разъ, обращаясь къ «землѣ-владычицѣ», поэтъ прямо говоритъ:

Родного сердца пламень ощутилъ я,
Услышалъ трепетъ жизни міровой.

Въ этомъ проникновеніи въ тайну міровой жизни онъ находитъ исцѣленіе земнымъ страданіямъ: онъ вѣритъ въ животворящую силу красоты.

И призраки ушли, и вѣра неизмѣнна!
А вотъ и солнце вдругъ взглянуло изъ-за тучъ.
Владычица-земля! Твоя краса нетлѣнна,
И свѣтлый богатырь безсмертенъ и могучъ.

Природа жива! Въ этомъ—залогъ нашей надежды на окончательное торжество жизни надъ смертью. Рано или поздно восторжествуютъ тѣ зрячія силы, коихъ несовершенное явленіе мы

уже теперь наблюдаемъ во внѣшнемъ мірѣ. Тогда земля вернетъ умершихъ къ жизни. На эти мысли наводитъ видъ урожая въ Нильской дельтѣ.

Золотыя, изумрудныя
Черноземныя поля!
Не скупа ты, многотрудная
Молчаливая земля!

Это лоно плодотворное
Сколько дремлющихъ вѣковъ
Принимало, всепокорное,
Сѣмена и мертвецовъ.

Но не все тобою взятое
Вверхъ несла ты каждый годъ,
Смертью древнею заклятое
Для себя весны все ждетъ.

Не Изида трехвѣнечная
Ту весну имъ приведетъ.
А нетронутая, вѣчная
Дѣва Радужныхъ Воротъ.

Одно и то же пониманіе природы рождало эти чудные поэтическіе образы и вмѣстѣ съ тѣмъ было источникомъ цѣлаго ряда невѣроятныхъ чудачествъ, поражавшихъ въ Соловьевѣ. Этотъ человѣкъ, вѣрившій въ существованіе добрыхъ и злыхъ духовныхъ силъ, населяющихъ природу, молившійся владычицѣ-землѣ и обращавшійся со стихотворными увѣщаніями къ «морскимъ чертямъ», въ нашъ скептическій вѣкъ являлъ собою какъ бы олицетворенный парадоксъ. Философъ-мистикъ, для котораго міръ духовъ — не только предметъ вѣры и постиженія, а доступное наблюденію явленіе, въ наше время неизбѣжно долженъ казаться чуднымъ и страннымъ. Не удивительно, что вся философія Соловьева представлялась большинству его современниковъ сплошнымъ чудачествомъ; и это—тѣмъ болѣе, что онъ, съ его рѣдкимъ чутьемъ къ пошлости всего ходячаго, общепринятаго, обладалъ въ необычайной степени духомъ противорѣчія.

Эта черта, присущая многимъ сильнымъ умамъ, особенно понятна въ Соловьевѣ. Та доступная внѣшнимъ чувствамъ дѣйствительность, которая для обыкновеннаго человѣка носитъ на себѣ печать подлиннаго и истиннаго, въ глазахъ Соловьева

представлялась не болѣе, какъ опрокинутымъ отраженіемъ міра невидимаго, истинно сущаго. Не удивительно, что подобное міросозерцаніе опрокидывало всѣ общепринятыя оцѣнки существующаго.

IV.

Противорѣчіе съ общепринятымъ, «нормальнымъ» для философскаго облика Соловьева не есть что-либо внѣшнее, случайное: оно коренится въ самомъ его существѣ.

Исканіе безусловнаго и безотносительнаго, наполнявшее душу философа, безпредѣльно расширяло его умъ и не давало ему возможности окончательно удовлетвориться чѣмъ-либо условнымъ, относительнымъ. Тотъ широкій универсализмъ, который мы находимъ у высшихъ представителей философскаго и поэтическаго генія, былъ ему присущъ въ высшей мѣрѣ; именно благодаря этому свойству онъ былъ безпощаднымъ изобличителемъ всякой односторонности и тонкимъ критикомъ: въ каждомъ человѣческомъ воззрѣніи онъ тотчасъ разглядывалъ печать условнаго и относительнаго.

Наиболѣе распространенныя, ходячія людскія мнѣнія рѣдко представляютъ собою безпримѣсную истину или безпримѣрную ложь: большею частью они заключаютъ въ себѣ пеструю смѣсь того и другого; они принимаютъ сторону истины за *всю истину*. Въ каждомъ данномъ воззрѣніи Соловьевъ легко угадывалъ его односторонность: и это тотчасъ заставляло его *противорѣчить*, т.-е. выдвигать ту сторону истины, которая заключается въ воззрѣніи противоположномъ.

Какъ часто приходилось наблюдать эту черту въ его спорахъ, въ особенности философскихъ и политическихъ! Въ началѣ его литературной дѣятельности въ области публицистики господствовало западничество, въ области философіи—матеріализмъ и позитивизмъ. Соловьевъ, всегда плывшій противъ теченія, вступилъ на литературное поприще славянофиломъ: въ философіи онъ началъ съ блестящей полемики противъ матеріализма и позитивизма. Въ то время, въ семидесятыхъ годахъ, этимъ самымъ создавалось для него совершенно одинокое положеніе среди русскихъ фило-

софовъ. Напротивъ, позднѣе, въ восьмидесятыхъ годахъ, когда началось наше съ нимъ знакомство, мнѣ приходилось встрѣчать его преимущественно среди московскаго кружка молодыхъ философовъ-идеалистовъ. Тутъ онъ чаще всего рѣзко возставалъ противъ односторонняго идеализма и спиритуализма, подчеркивая относительную истину матеріализма и позитивизма. Въ рефератѣ, читанномъ въ Петербургѣ въ 1898 году на собраніи Философскаго Общества, самъ онъ такъ говоритъ о своемъ отношеніи къ Огюсту Конту: «Болѣе двадцати лѣтъ тому назадъ мнѣ пришлось на этомъ самомъ мѣстѣ начать свое публичное поприще рѣзкимъ нападеніемъ на позитивную философію. Мнѣ нѣтъ причины въ этомъ раскаиваться. Во-первыхъ, *въ то время на позитивизмъ у насъ была мода*, и, какъ водится, эта умственная мода становилась идолопоклонствомъ, слѣпымъ и нетерпимымъ ко всѣмъ «несогласно мыслящимъ». Противодѣйствіе тутъ было не только извинительно и умѣстно, но и обязательно для начинающаго философа, какъ первый экзаменъ въ серьезности философскаго призванія. А во-вторыхъ, это идолопоклонство, несправедливое къ иновѣрцамъ, обижало и самаго своего идола: за цѣлаго Конта выдавалась только первая половина его ученія, а другая — и, по мнѣнію учителя, наиболѣе значительная, окончательная—замалчивалась. Но если мнѣ не приходится раскаиваться въ фактѣ своего нападенія и если на мнѣ нѣтъ вины передъ позитивизмомъ тогдашняго русскаго общества, то долгъ передъ Контомъ все-таки остается—долгъ указать зерно истины въ его дѣйствительномъ, цѣломъ ученіи»[1]).

Въ тѣ дни, когда эти слова были сказаны, отрицательное отношеніе къ позитивизму уже, въ свою очередь, стало входить въ моду; частыя его опроверженія начинали надоѣдать повтореніемъ однихъ и тѣхъ же доводовъ, ставшихъ почти обязательными. Та же исторія повторилась и съ отношеніемъ философа къ славянофильству. Пока оно было въ загонѣ, Соловьевъ былъ славянофиломъ: какъ только оно вошло въ силу, выродилось въ національнизмъ и превратилось въ *идолопоклонство*, онъ вышелъ изъ славянофильскаго лагеря и сталъ выдвигать ту сторону истины, которая заключалась въ западничествѣ.

---

[1]) Идея человѣчества у Августа Конта, т. VIII, 225.

Ничто такъ не раздражало покойнаго философа, какъ идолопоклонство. Когда ему приходилось имѣть дѣло съ узкимъ догматизмомъ, возводившимъ что-либо условное и относительное въ безусловное, духъ противорѣчія сказывался въ немъ съ особой страстностью. Въ особенности жестоко доставалось отъ него наиболѣе вреднымъ изъ всѣхъ идоловъ—идоламъ политическимъ. Такихъ идоловъ онъ находилъ въ самыхъ противоположныхъ воззрѣніяхъ—въ славянофильствѣ и въ западническомъ либерализмѣ, въ ученіи Каткова и въ соціализмѣ. Обыкновенно онъ обрушивался всѣми силами противъ того идола, которому наиболѣе поклонялись въ средѣ, гдѣ онъ въ данное время жилъ. Поэтому перемѣна мѣстопребыванія не оставалась безъ вліянія на его полемику. Его полемическія статьи противъ славянофиловъ, Каткова и иныхъ эпигоновъ славянофильства относятся большею частью къ тому времени, когда онъ проживалъ преимущественно въ Москвѣ, часто сталкивался съ дѣятелями Страстного бульвара и вообще съ націоналистами. Напротивъ, его извѣстная статья «Византизмъ и Россія», близкая къ славянофильству по своей положительной оцѣнкѣ неограниченнаго самодержавія, была написана въ то время, когда онъ вращался преимущественно въ либеральныхъ западническихъ кругахъ въ Петербургѣ. Статья эта была напечатана въ «Вѣстникѣ Европы», который въ данномъ случаѣ сыгралъ роль унтеръ-офицерской вдовы изъ «Ревизора». Соловьевъ заслужилъ горячія похвалы отъ «Московскихъ Вѣдомостей», незадолго передъ тѣмъ его распинавшихъ.

Тотъ самый универсализмъ, который заставлялъ Соловьева возставать противъ идоловъ, т.-е. противъ относительнаго, возведеннаго въ безусловное, обусловливалъ его чрезвычайно высокую оцѣнку *относительнаго*, взятаго въ его подлинномъ, подчиненномъ значеніи. Рѣдкая широта кругозора философа давала ему возможность угадывать не только ограниченность и ложь каждаго даннаго воззрѣнія, но и то зерно истины, которое оно въ себѣ заключаетъ. Не удивительно, что мы находимъ у него положительныя оцѣнки самыхъ противоположныхъ и несходныхъ міросозерцаній. Онъ—вѣрующій христіанинъ, но это не мѣшаетъ ему находить элементы положительнаго откровенія не только въ Исламѣ, но и во всевозможныхъ языческихъ религіяхъ востока и запада. Философъ-мистикъ, онъ тѣмъ не менѣе высоко цѣнитъ

ту относительную истину, которая заключается въ ученіяхъ раціоналистическихъ и эмпирическихъ. Политикъ и публицистъ, онъ не можетъ быть названъ ни соціалистомъ, ни индивидуалистомъ, ни консерваторомъ, ни либераломъ, потому что онъ видитъ правду въ каждомъ изъ этихъ противоположныхъ направленій и пытается объединить ихъ въ органическомъ синтезѣ.

Характеризуя поэзію гр. А. К. Толстого, Соловьевъ, между прочимъ, отмѣчаетъ въ покойномъ поэтѣ черту, глубоко ему сродную: онъ боролся оружіемъ свободнаго слова за права красоты, которая есть ощутительная форма истины, и за жизненныя права человѣческой личности. «Но именно потому, что путь, указанный поэту, былъ *правовый*, и борьба на этомъ пути была борьбою за высшую правду, за интересы безусловнаго и вѣчнаго достоинства, она возвышала поэта не только надъ житейскими и корыстными битвами, но и надъ тою партійною борьбою, которая можетъ быть безкорыстною, но *не можетъ быть правдивою, ибо она застаетъ видѣть все въ бѣломъ цвѣтѣ на своей сторонѣ и все въ черномъ на сторонѣ враждебной; а такого равномѣрнаго распредѣленія цвѣтовъ на самомъ дѣлѣ не бываетъ и не будетъ—по крайней мѣрѣ до Страшнаго Суда*»[1].

Такъ же, какъ и для Толстого, для Соловьева характерна эта неспособность «отдаться всецѣло одному изъ враждующихъ становъ». Разбирая великій споръ христіанскихъ церквей, онъ прямо говоритъ о «*невозможности пристать ни къ одной изъ спорящихъ сторонъ*»[2]. Такое же положеніе Соловьевъ занималъ во всѣхъ великихъ спорахъ его времени, религіозныхъ, философскихъ, политическихъ. Съ одной стороны, какъ справедливо замѣчаетъ Э. Л. Радловъ[3] о немъ, «самыя разнообразныя направленія и общественныя теченія съ нѣкоторымъ правомъ могли сказать: онъ нашъ»; но, съ другой стороны, именно поэтому всѣмъ *односторонникамъ* направленіямъ онъ былъ одинаково чуждымъ. Всѣмъ близкій, онъ былъ, есть и остается до сихъ поръ непонятымъ почти всѣми. Одиночество этого мыслителя, столь отзывчиваго ко всему человѣческому,—одна изъ тѣхъ парадоксаль-

---

[1]) Поэзія гр. А. К. Толстого, т. VI, 481.

[2]) Великій споръ и христіанская политика, 71.

[3]) Въ предисловіи къ IX т. соч. Соловьева, стр. XVIII.

ныхъ чертъ, которыхъ такъ много въ его судьбѣ. А между тѣмъ, оно—вполнѣ понятно и естественно: оно объясняется не только глубиной, но и безпредѣльной *широтой* его воззрѣній. Среднему человѣку труднѣе всего понять то, что не укладывается въ прокрустово ложе какого-нибудь партійнаго теченія, то, что не можетъ быть охарактеризовано какимъ-нибудь шаблоннымъ ярлыкомъ. Политикъ, который не отождествляетъ себя съ какой-либо опредѣленной партіей, а пытается стоять надъ партіями, сочетая въ своемъ умѣ истину каждой, со всѣхъ сторонъ вызываетъ къ себѣ враждебное и несправедливое отношеніе: одни заподозриваютъ въ немъ реакціонера, другіе, наоборотъ, крамольника: діалектическій переходъ отъ одной точки зрѣнія къ другой понимается, какъ выраженіе непостоянства, измѣнчивости въ убѣжденіяхъ, а попытка объединенія, синтеза противоположностей принимается за внутреннее противорѣчіе. Соловьеву въ теченіе всей своей жизни приходилось страдать отъ такого партійнаго къ себѣ отношенія—и не въ одной политикѣ. Современники въ огромномъ большинствѣ судили о немъ весьма поверхностно: одни приклеивали къ нему ярлыкъ «славянофила»: въ славянофильскомъ лагерѣ, наоборотъ, его въ то же самое время травили, какъ «западника», «католика» и даже «измѣнника». При этомъ нельзя сказать, чтобы никто его не цѣнилъ: многіе восхищались имъ какъ публицистомъ, другіе плѣнялись его стихами, третьихъ привлекала какая-либо сторона его религіозныхъ и философскихъ воззрѣній: но почти никто не охватывалъ его міропониманія въ его цѣломъ: то, что составляло сущность его воззрѣній, было доступно лишь весьма немногимъ [1]). Характерны его стихи.

---

[1]) Ср. кн. С. Трубецкой. Основное начало Ученія Соловьева: съ различныхъ сторонъ ему хотѣли навязать принципы, которымъ онъ никогда не служилъ. Люди различныхъ партій считали его своимъ, потому что онъ признавалъ ихъ относительную правду, и они же яростно нападали на него и обвиняли въ отступничествѣ, когда убѣждались, что онъ не считалъ ихъ правду безусловной. Кто только не звалъ его ренегатомъ! Еще недавно въ одной изъ рѣчей, произнесенныхъ въ его память, было сказано, что, какъ публицистъ, онъ плылъ безъ компаса. *И, какъ это бываетъ всегда, его называли безпринципнымъ, потому что онъ неизмѣнно служилъ одному высшему принципу* (Собраніе соч., т. I, 364).

Въ странѣ морозныхъ вьюгъ, среди сѣдыхъ тумановъ.
Явилась ты на свѣтъ.

И, бѣдное дитя, межъ двухъ враждебныхъ становъ
Тебѣ пріюта нѣтъ.

Повидимому, здѣсь онъ разумѣлъ свое религіозное и философское ученіе.

V.

Тѣ же черты характера выразились и въ жизни Соловьева. Какъ въ своемъ ученіи онъ не могъ успокоиться на какомъ-либо одностороннемъ началѣ, такъ и въ жизни онъ не могъ окончательно плѣниться чѣмъ-либо, носившимъ печать преходящаго, временнаго. Въ его умѣ и въ его сердцѣ было слишкомъ много струнъ, чтобы какая-либо односторонняя привязанность или одностороннее чувство могли завладѣть имъ окончательно. Онъ былъ горячимъ и вѣрнымъ другомъ. Ради друзей онъ былъ всегда готовъ на жертвы; еслибы это было нужно, онъ не задумался бы положить за нихъ душу; но было бы совершенно невозможно представить себѣ его супругомъ и отцомъ.

Чувство любви къ женщинѣ было хорошо и близко ему знакомо. Оно играло огромную роль въ его душевномъ настроеніи и творчествѣ. Въ теченіи своей жизни онъ былъ влюбленъ много разъ, горячо и страстно. Однако, это чувство не могло его приковать: ибо и здѣсь элементъ универсальный преобладалъ надъ личнымъ, индивидуальнымъ. Черта эта заслуживаетъ съ нашей стороны особаго вниманія въ виду ея огромнаго значенія для міросозерцанія покойнаго философа.

Въ одномъ изъ лучшихъ стихотвореній Соловьева — «Три свиданія» есть полное невыразимой прелести описаніе его первой *дѣтской* любви.

Мнѣ девять лѣтъ. *Она*... ей девять тоже.
«Былъ майскій день въ Москвѣ», какъ молвилъ Фетъ.
Признался я. Молчаніе. О Боже!
Соперникъ есть. А, онъ мнѣ дастъ отвѣтъ.

Дуэль, дуэль! Обѣдня въ Вознесенье!
Душа кипитъ въ потокѣ страстныхъ мукъ.
Житейское... отложимъ... попеченье —
Тянулся, замиралъ и замеръ звукъ.

Алтарь открытъ... Но гдѣ жъ священникъ, дьяконъ?
И гдѣ толпа молящихся людей?
Страстей потокъ, — безслѣдно вдругъ изсякъ онъ.
Лазурь кругомъ, лазурь въ душѣ моей.

Пронизана лазурью золотистой,
Въ рукѣ держа цвѣтокъ нездѣшнихъ странъ.
Стояла ты съ улыбкою лучистой,
Кивнула мнѣ и скрылася въ туманъ.

И дѣтская любовь мнѣ чуждой стала.
Душа моя къ житейскому слѣпа...
А нѣмка-бонна грустно повторяла:
«Володенька—ахъ! слишкомъ онъ глупа!»

По объясненію Соловьева, *она* первой изъ приведенныхъ строфъ была маленькой барышней и не имѣла ничего общаго съ той *ты*, которая явилась «съ цвѣткомъ нездѣшнихъ странъ» въ рукѣ.

Кто знаетъ философію Соловьева, тотъ пойметъ, что это «ты», явившееся философу надъ земной ею любовью—есть его небесная любовь—та вѣчная божественная идея, которую онъ видѣлъ *надъ возлюбленной*, болѣе того —надъ всѣмъ сотвореннымъ. Въ любовномъ экстазѣ для него разверзается небо, и онъ погружается въ созерцаніе Мудрости Божественной («Софія»), того вѣчнаго первообраза или идеи, которая положена Богомъ въ основу всего сотвореннаго. Это видѣнье характерно не для дѣтскаго только возраста философа, но и для его любви вообще. И въ зрѣлыхъ годахъ «страстей потокъ» въ немъ умолкалъ передъ голосомъ высшаго призванія; отъ явленія земной красоты онъ всегда возносился къ темно-синей лазури. Во многихъ случаяхъ этого бываетъ достаточно, чтобы заставить забыть о «маленькой барышнѣ». Въ другомъ стихотвореніи мы читаемъ:

О, какъ въ тебѣ лазури чистой много
И черныхъ, черныхъ тучъ!
Какъ ясно надъ тобой сіяетъ отблескъ Бога,
Какъ злой огонь въ тебѣ томителенъ и жгучъ.

Приковать къ себѣ чувство Соловьева была бы въ состояніи только женщина, которая могла бы *удержать* въ себѣ лазурь

и свѣтить ему небеснымъ свѣтомъ. Такихъ, какъ извѣстно, не много. Изъ тѣхъ, которыхъ онъ встрѣчалъ, большинство поглощались «житейскими попеченіями», а потому не могли укорениться въ душѣ философа. Въ любви онъ сознавалъ себя «скитальцемъ».

Ужели обманъ—эта ласка нежданная!?
Ужели скитальцу измѣнишь и ты!?
Но сердце твердитъ: это пристань желанная
У ногъ безмятежной святой красоты.

По самому существу своего духовнаго склада, Соловьевъ не могъ надолго успокоиться въ какой-либо «пристани». И это обусловливается не слабостью его чувства, а какъ разъ наоборотъ, — его бездонной глубиной и силой и тѣми повышенными, сверхчеловѣческими требованіями, которыя сочетаются у него съ любовью. Въ стихахъ и въ прозѣ онъ твердитъ, что въ любви раскрывается высшій смыслъ жизни, что любовь для него—«все», что безъ нея «міръ потеряетъ всѣ краски». Въ ней одной правда: и внѣ ея—все только тѣнь. Но съ другой стороны, въ самой любви у него таится недовѣріе къ ея предмету, стремленіе возвыситься надъ нимъ.

Милый другъ, не вѣрю я нисколько
Ни словамъ твоимъ, ни чувствамъ, ни глазамъ.
И себѣ не вѣрю,—вѣрю только
Въ высотѣ сіяющимъ звѣздамъ!

Соловьевъ всегда испытывалъ то раздвоеніе любовнаго чувства, о которомъ онъ говоритъ въ приведенномъ уже стихотвореніи «Три встрѣчи». Какъ бы ни было горячо и страстно въ немъ влеченіе къ женщинѣ, оно блѣднѣло и потухало, когда философа посѣщало таинственное видѣніе «съ цвѣткомъ нездѣшнихъ странъ» въ рукѣ. Не удивительно, что онъ видѣлъ въ любви неосуществленную на землѣ задачу. Самая высота и безбрежность этого чувства, какъ *онъ* его переживалъ, не дозволяла ему вмѣстить его въ какія-либо опредѣленныя житейскія рамки.

Соловьевъ вообще не могъ ввести свою жизнь въ какое-либо опредѣленное житейское русло. Онъ былъ совершенно неспособенъ занимать какую-либо постоянную должность. Самая преподавательская его дѣятельность была лишь краткимъ, даже,

пожалуй, случайнымъ эпизодомъ. Предложенія занять ту или другую каѳедру были неоднократно имъ отклоняемы. Онъ, переживавшій непрестанную тревогу творчества, не могъ подчинить свою умственную дѣятельность какому-либо независящему отъ него плану академическаго преподаванія. Его подвижный, разносторонній умъ нуждался въ свободѣ передвиженія: поэтому обязательство—въ теченіе опредѣленнаго срока сообщить слушателямъ тѣ или другія опредѣленныя свѣдѣнія—было ему совсѣмъ не понутру. Своимъ духовнымъ обликомъ онъ напоминалъ тотъ, созданный бродячей Русью, типъ странника, который ищетъ вышняго Іерусалима, а потому проводитъ жизнь въ хожденіи по всему необъятному простору земли, чтитъ и посѣщаетъ всѣ святыни, но не останавливается надолго ни въ какой *здѣшней* обители [1]). Въ такой жизни матеріальныя заботы не занимаютъ много мѣста: у странниковъ онѣ олицетворяются всего только небольшой котомкой за плечами.

Самъ Соловьевъ сознавалъ себя такимъ. Въ «Трехъ встрѣчахъ», вспоминая свое исканіе откровеній въ пустынѣ египетской, онъ сравниваетъ себя съ дядей Власомъ Некрасова. Въ шуточный тонъ тутъ облекается весьма серьезный смыслъ. Все стихотвореніе, по признанію Соловьева (въ подстрочномъ къ нему примѣчаніи), воспроизводитъ въ шутливыхъ стихахъ самое значительное изъ того, что до той поры случилось съ нимъ въ жизни.

Съ тѣмъ же образомъ странника связывается и другая его стихотворная характеристика его жизненнаго пути.—

Въ туманѣ утреннемъ невѣрными шагами
Я шелъ къ таинственнымъ и чуднымъ берегамъ.
Боролася заря съ послѣдними звѣздами.
Еще летали сны—и схваченная снами
Душа молилася невѣдомымъ богамъ.

Въ холодный бѣлый день дорогой одинокой,
Какъ прежде, я иду въ невѣдомой странѣ.
Разсѣялся туманъ, и ясно видитъ око,
Какъ труденъ горный путь, и какъ еще далеко,
Далеко все, что грезилося мнѣ.

---

[1]) Въ русской литературѣ это—не единственный типъ въ этомъ родѣ. Гоголь, какъ извѣстно, былъ писателемъ-странникомъ въ религіозномъ значеніи этого слова. Странникомъ былъ и первый русскій философъ — Г. С. Сковорода.

И до полуночи неробкими шагами
Все буду я итти къ желаннымъ берегамъ.
Туда, гдѣ на горѣ, подъ новыми звѣздами,
Весь пламенѣющій побѣдными огнями,
Меня дождется мой завѣтный храмъ.

Духовный обликъ, выразившійся здѣсь, наложилъ свою печать на все міросозерцаніе Соловьева, на всѣ его хожденія по святынямъ предшествовавшей мысли. Въ исторіи философіи трудно найти болѣе широкій, многообъемлющій синтезъ того великаго и цѣннаго, что произвела человѣческая мысль. Цѣнностей, унаслѣдованныхъ отъ прошлаго, онъ не отвергалъ: всѣ онѣ вмѣщались въ его душѣ и въ его философіи; но онъ не находилъ въ нихъ *окончательнаго* удовлетворенія. Онъ видѣлъ въ нихъ частныя проявленія единой и всецѣлой истины, разнообразныя преломленія того свѣта, который всѣмъ свѣтитъ, но въ полнотѣ своей доселѣ не раскрывался ни въ какомъ *человѣческомъ* ученіи. Тотъ завѣтный храмъ, котораго онъ искалъ,—для него характеризовался словами Евангелія: «въ домѣ Отца моего обителей много».

Здѣсь мы подошли къ той обители, которая составляла цѣль умственныхъ странствованій Соловьева. Но прежде, чѣмъ въ нее проникнуть, необходимо бросить взглядъ на тѣ историческія условія, которыя опредѣлили его жизненную задачу.

ГЛАВА II.

Жизненная задача Соловьева и всемірный кризисъ жизнепониманія.

I. Вѣкъ философскаго отчаянія и философская задача Соловьева.

Проникнутый сознаніемъ вездѣприсутствія Истины, Соловьевъ искалъ и находилъ ее вездѣ: онъ видѣлъ ее въ самыхъ разнообразныхъ преломленіяхъ, во всякомъ, точнѣе говоря, *надъ всякимъ* человѣческимъ ученіемъ. Не удивительно, что въ его міросозерцаніи объединились самыя разнообразныя направленія религіозной и философской мысли. Едва ли можно указать какое-либо крупное теченіе западно-европейской философской мысли, которое бы не нашло себѣ того или иного отзвука въ его ученіи: изъ видныхъ европейскихъ философовъ найдется весьма немного такихъ, которые бы не оказали на него вліянія частью возбуждающаго, а частью даже и положительнаго. Съ другой стороны, однако, это ученіе представляетъ собою продолженіе вѣковой традиціи, идущей отъ восточныхъ отцовъ церкви и органическій плодъ всего предшествующаго развитія не только русской мысли, но и русской жизни. Общечеловѣческое и русское здѣсь связываются въ одно живое цѣлое.

Міросозерцаніе нашего философа складывается въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія подъ вліяніемъ двухъ центральныхъ впечатлѣній его молодости: это, съ одной стороны, міровой кризисъ религіозно-философской мысли, а съ другой стороны—общественный подъемъ освободительной эпохи императора

Александра II въ Россіи. При всей своей разнородности, и то и другое переживаніе приводятъ, какъ мы увидимъ, къ постановкѣ одной и той же жизненной задачи.

Какъ философъ, Соловьевъ стоитъ на концѣ цѣлаго цикла философскаго развитія. Характерная черта современнаго ему состоянія европейской философіи заключается въ утомленіи и истощеніи мысли, которое сопровождается соотвѣтственнымъ упадкомъ философскаго творчества. Послѣ кончины Гегеля начинается въ Западной Европѣ вѣкъ философскаго отчаянья, которое до нашихъ дней выражаетъ собою господствующее въ философіи настроеніе. Въ дни Соловьева преобладаютъ ученія, которыя не вѣрятъ въ смыслъ существующаго, а слѣдовательно, и въ смыслъ собственнаго дѣла. Такое настроеніе явно свидѣтельствуетъ объ отсутствіи жизненной силы. Философія, которая не вѣритъ въ себя, остается только умереть и кануть въ прошлое.

Послѣ Гегеля, вѣрившаго въ «разумность существующаго», самыя разнообразныя теченія философской мысли сходятся въ общемъ отрицаніи разума вселенной.

Матеріалистическія системы Бюхнера и Молешота видятъ въ міросозданіи безсмысленную игру слѣпыхъ, вещественныхъ силъ: въ немъ разумъ—результатъ простой случайности; его носитель—человѣкъ—«есть то, что онъ ѣстъ». Пессимистическое ученіе Шопенгауера дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ въ томъ же направленіи: съ его точки зрѣнія сущность міросозданія не только безсмысленна, безумна, но и зла. Разумъ, интеллектъ ей чуждъ по самой своей природѣ. Самоутвержденіе міровой воли есть прежде всего отрицаніе разума; съ другой стороны—высшее проявленіе интеллекта есть полнѣйшее отрицаніе міровой воли и совершенное отъ нея отрѣшеніе.

Несмотря на внѣшнюю противоположность съ названными системами, позитивизмъ Августа Конта и Джона Стюарта Милля находится въ глубокомъ внутреннемъ родствѣ съ ними. Сущность этого позитивизма заключается въ принципіальномъ и безусловномъ отрицаніи всякой метафизики. Ученіе Конта и Милля не считаетъ возможнымъ знать что бы то ни было *о сущемъ*: оно полагаетъ, что человѣческому познанію доступна только область *явленій*. Казалось бы, при этихъ условіяхъ между позитивизмомъ и онтологіей матеріалистовъ или Шопенгауера не можетъ быть

ничего общаго. И однако за этимъ поверхностнымъ противорѣчіемъ скрывается тѣсная логическая и органическая связь.

Прежде всего, уже давно доказано, что позитивизмъ въ контовской и миллевской формулировкѣ есть безсознательная и притомъ плохая метафизика.

«Явленіе» и «сущее»—понятія относительныя. Всякое явленіе есть явленіе *чего-нибудь* сущаго. Поэтому, кто говоритъ о познаваемости явленій, тотъ неизбѣжно предполагаетъ хотя бы существованіе какого-либо сущаго, которое является; тутъ мы имѣемъ несомнѣнную, хотя и невольную онтологію. Не удивительно, поэтому, что ученія Милля и Конта перешли въ грубую метафизику Спенсера, который утверждаетъ существованіе единой *и познаваемой субстанціи*, лежащей въ основѣ какъ сознанія, такъ и матеріи. Противорѣчивое разрѣшеніе вопроса о сущемъ составляетъ характерную черту всякаго агностицизма: въ принципѣ онъ утверждаетъ, что мы о сущемъ ничего не знаемъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вынужденъ знать хотя бы о его существованіи.

Агностицизмъ англо-французскаго позитивизма [1]) связанъ съ новѣйшими метафизическими системами и другой своей стороной: подобно имъ онъ представляетъ собою частное проявленіе всеобщаго отчаянія. Совершенно естественный логическій переходъ приводитъ отъ пессимистической метафизики къ позитивистическому агностицизму Конта и Милля и обратно—отъ позитивизма къ метафизическому пессимизму. Если сущее—безсмысленно, то оно безусловно чуждо разуму, а потому и не можетъ быть познано имъ; такъ же естественно и обратное заключеніе: если разумъ *безусловно* не можетъ проникнуть въ сущее [1]), то, стало быть, онъ изолированъ среди вселенной и внутренне ей чуждъ: но чуждый разуму міръ по тому самому долженъ быть признанъ противоразумнымъ, безсмысленнымъ.

---

[1]) Мы разсматриваемъ здѣсь только тѣ формы позитивизма, съ которыми пришлось такъ или иначе считаться Соловьеву, а потому не касаемся новѣйшихъ его превращеній.

[2]) Отъ этого утвержденія *безусловной* непознаваемости сущаго слѣдуетъ, разумѣется, отличать религіозное ученіе, что разумъ человѣческій безъ помощи свыше не можетъ войти въ разумъ вселенной. Ученіе это признаетъ *при извѣстныхъ условіяхъ* познаваемость сущаго, и потому toto genere отличается отъ безусловнаго скепсиса и агностицизма.

Отчаянье въ разумномъ смыслѣ вселенной влечетъ за собою, какъ неизбѣжное послѣдствіе, утрату вѣры въ человѣка. Если нѣтъ смысла въ жизни цѣлаго міросданія, то его не можетъ быть и въ части—въ жизни человѣка и человѣчества. Выводъ этотъ, недоговоренный матеріалистами и позитивистами, прямо высказывается въ пессимистическихъ ученіяхъ.

Между тѣмъ, какъ было замѣчено Соловьевымъ, въ этихъ же ученіяхъ обнаруживается невозможность выдержать это отрицаніе до конца. Кто продолжаетъ жить вопреки своей пессимистической оцѣнкѣ жизни, тотъ тѣмъ самымъ доказываетъ несерьезность своего пессимизма: ибо онъ продолжаетъ практически утверждать тотъ самый смыслъ жизни, который онъ теоретически отвергаетъ[1]. Вслѣдствіе этого разлада между сознаніемъ и жизнью внутреннія противорѣчія пессимизма имѣютъ характеръ *необходимости*. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, учить чему-либо и вмѣстѣ съ тѣмъ,—*не вѣрить въ смыслъ* ученья, въ нѣкоторую безусловную цѣнность, во имя которой стоитъ учить? Тутъ есть безъ сомнѣнія противорѣчіе между сознательнымъ отрицаніемъ и безсознательной вѣрой: оно нашло себѣ яркое выраженіе въ ученіи Шопенгауера. Вопреки той пессимистической точкѣ зрѣнія, которая составляетъ его основную мысль, философъ вѣритъ въ конечную побѣду разума надъ безумной сущностью міровой воли: онъ надѣется на подвигъ человѣка, который восторжествуетъ надъ міровымъ зломъ и положитъ конецъ страданіямъ вселенной.

Въ особенности у насъ, въ Россіи, теоретическое отрицаніе смысла жизни всегда было дѣломъ вѣрующихъ душъ. Не удивительно, что у насъ указанное противорѣчіе проявлялось въ особенно яркихъ, парадоксальныхъ формахъ. Таково въ особенности причудливое сочетаніе соціалистическихъ утопій и гуманистическаго альтруизма, неизбѣжно предполагающаго добрый смыслъ общественной жизни — съ матеріалистическимъ исповѣданіемъ всеобщей безсмыслицы русскихъ нигилистовъ.

Для насъ въ особенности важно отмѣтить, что это противорѣчіе было сознано и указано самимъ Соловьевымъ: въ этомъ, безъ

---

[1]) Оправданіе добра, предисловіе къ I изд., 5—7. Здѣсь Соловьевъ высказываетъ основную предпосылку всего своего ученія во всѣ эпохи его развитія.

сомнѣнія, заключается одно изъ тѣхъ впечатлѣній, которыя опредѣлили собою развитіе его міросозерцанья.

У него мы находимъ безподобное юмористическое описаніе той эпохи шестидесятыхъ годовъ, или, какъ онъ говоритъ, эпохи смѣны двухъ катехизисовъ», когда «обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера». Въ то время, по его словамъ, исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ несообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ «новая вѣра» при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами человѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно, никакой логики. Изъ того, что «Богъ есть духъ вѣчный, воздѣсущій, всевѣдущій, всеблагій» никакъ не слѣдуетъ, что человѣческія жизни нашихъ ближнихъ должны быть сокрушаемы. Подобнымъ образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: «нѣтъ ничего, кромѣ матеріи и силы: борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя», то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія [1]).

Конечно, не то обстоятельство, что обезьяны вышли въ люди, служитъ здѣсь источникомъ воодушевленія. Тайна жизненной силы матеріализма — именно въ его непослѣдовательности: здѣсь вѣра въ безусловную цѣнность человѣка какимъ-то чудомъ уживается съ ученіемъ, съ которымъ она по существу дѣла не можетъ быть примирена: разумъ отрицаетъ, а сердце пламенѣетъ. Какъ въ Западной Европѣ, такъ, въ особенности, въ Россіи это противорѣчіе наблюдалось и наблюдается не въ одномъ матеріализмѣ. Даже позитивизмъ, несмотря на его скептическій по существу характеръ, былъ у насъ принятъ какъ новая религія. То, что въ мысли Августа Конта было только методомъ, пріемомъ научнаго изслѣдованія, въ головахъ его послѣдователей превратилось въ догму. Въ позитивизмѣ они искали именно того, чего онъ

---

[1]) Письмо къ редактору «Вопросовъ философіи и психологіи» Н. Я. Грота, т. VI, 248, 249.

меньше всего могъ дать.—ученія о жизненномъ пути. Соловьевъ совершенно вѣрно замѣчаетъ, «что позитивизмъ у насъ сталъ идолопоклонствомъ, слѣпымъ и нетерпимымъ ко всѣмъ несогласно мыслящимъ»[1]).

На глазахъ Соловьева совершилось въ высшей степени парадоксальное явленіе: съ философскимъ отчаяніемъ, проявлявшимся въ самыхъ разнообразныхъ теченіяхъ мысли, сочеталось заблудившееся религіозное исканіе, вѣра, утратившая свой предметъ, безотчетная и тѣмъ не менѣе могущественная.

Всѣмъ этимъ выдвигается на первый планъ философская задача, которая въ мысли Соловьева становится центральною: это—*вопросъ о смыслѣ жизни*. Самой попыткой устранить этотъ вопросъ вѣкъ философскаго отчаянія доказалъ его неустранимость: внутренними противорѣчіями своего отрицанія онъ доказалъ, что смыслъ жизни есть необходимое предположеніе нашего сознанія, безъ коего самая мысль не можетъ быть логичной. Вопросъ, слѣдовательно, не въ томъ, есть ли въ существующемъ смыслъ или нѣтъ, а въ чемъ онъ заключается, каково его содержаніе.

II. Утрата смысла въ личной и общественной жизни человѣка. Вопросъ о смыслѣ жизни какъ практическая задача.

Тутъ мы имѣемъ не умозрительную только, но по преимуществу практическую, жизненную задачу. Недостаточно *знать*, въ чемъ заключается смыслъ жизни: нужно прежде всего *осуществлять* его на дѣлѣ. Только для этого намъ нужно и самое знаніе. Философское умозрѣніе вообще неотдѣлимо отъ той человѣческой жизни, личной и общественной, которую оно пытается осмыслить. Въ философскомъ отчаяніи второй половины XIX вѣка это сказывается весьма наглядно: въ немъ отражается жизненное разочарованіе цѣлой общественной среды, душевное состояніе человѣка, *утратившаго цѣльность своего существа*.

Отсутствіе цѣльности, внутреннее раздвоеніе въ современномъ человѣчествѣ достигло крайняго своего выраженія. Одни умомъ отрицаютъ всякій смыслъ въ жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлами

[1]) Идея человѣчества у Авг. Конта, т. VIII, стр. 225.

своими вносятъ въ нее опредѣленный. *добрый* смыслъ. осуществляютъ его на практикѣ; другіе. наоборотъ. признаютъ его умомъ. но отрицаютъ его на дѣлѣ—всею своею жизнью. Люди свободомыслящіе осуществляютъ рядъ гуманитарныхъ реформъ въ духѣ любви и милосердія. а, стало быть, въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе. по крайней мѣрѣ на Западѣ. всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ. уничтоженіе крѣпостного рабства. всѣ эти преобразованія были сдѣланы преимущественно невѣрующими. Въ то же самое время мнимые христіане ничѣмъ не засвидѣтельствовали о томъ. чтобы ихъ вѣра для нихъ составляла смыслъ ихъ существованія: они вели себя какъ бѣсы. которые вѣруютъ и трепещутъ. По этому поводу Соловьевъ припоминаетъ евангельскую притчу о двухъ сынахъ: «одинъ сказалъ: пойду. и не пошелъ. другой сказалъ: не пойду, и пошелъ» [1]).

Съ одной стороны дѣла безъ вѣры. съ другой стороны вѣра безъ дѣлъ; съ одной стороны мысль. оторванная отъ жизни. отчужденная отъ міра. извѣрившаяся въ предметъ своего исканія и въ самой себѣ; съ другой стороны — жизнь темная. слѣпая, стихійная. управляемая инстинктомъ вопреки разуму. То раздвоеніе мысли и бытія. которое нашло себѣ теоретическое выраженіе въ философскихъ системахъ. есть во всѣхъ и въ каждомъ. Утрата универсальнаго. *всеобщаго* смысла жизни влечетъ за собою нѣчто большее. чѣмъ раздвоеніе: ея необходимое послѣдствіе—совершенное раздробленіе человѣческой жизни и неизбѣжно связанное съ этимъ всеобщее измельчаніе.

Талантливый современникъ Соловьева. Ницше. необыкновенно яркими чертами изображаетъ ту всеобщую утрату цѣлостности. которая составляетъ свойство человѣческой жизни вообще и въ особенности—жизни современной. Его герой—Заратустра—видитъ себя окруженнымъ калѣками и увѣчными. Онъ обращается къ нимъ съ рѣчью.

«У одного нѣтъ глаза. у другого—уха, у третьяго—ноги: иные потеряли языкъ. носъ или голову. Но это еще далеко не худшее изъ того, что я видѣлъ у людей».

«Я вижу и видѣлъ нѣчто худшее и подчасъ до того ужасное.

[1]) Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія. т. VI. 357.

что не обо всемъ могу говорить, а кое о чемъ долженъ молчать: я видѣлъ людей, коимъ недостаетъ рѣшительно всего, но вмѣстѣ съ тѣмъ *чего-нибудь одного* у нихъ слишкомъ много, напримѣръ, такихъ людей, которые суть только огромный глазъ, или огромная морда, или огромное брюхо, вообще, что-нибудь огромное,— такихъ я называю калѣками навыворотъ».

«Поистинѣ, мои братья, я брожу среди людей, какъ среди частей и органовъ человѣка. Всего страшнѣе для моего взора то, что я вижу человѣка раздробленнымъ на куски и разбросаннымъ словно на полѣ сраженія или на бойнѣ» [1].

Соловьевъ наблюдаетъ то же явленіе; но въ отличіе отъ Ницше онъ отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ причинѣ этого внутренняго распаденія какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго человѣчества. Оно составляетъ роковое послѣдствіе все той же утраты. Универсальный, *всѣмъ общій* смыслъ жизни,— вотъ что объединяетъ людей въ одно цѣлое и спасаетъ личность отъ внутренняго раздвоенія. Внѣ его царствуетъ хаосъ и рознь, непримиримая вражда отдѣльныхъ элементовъ—какъ въ обществѣ, такъ и во внутреннемъ мірѣ личности.

Анализируя съ этой точки зрѣнія западно-европейскую цивилизацію, Соловьевъ находитъ полное соотвѣтствіе между философскимъ отрицаніемъ смысла существующаго и той жизнью западно-европейскаго общества, которая въ немъ отражается.

«Западная цивилизація», читаемъ мы въ одномъ изъ его юношескихъ произведеній, «стремится прежде всего къ утвержденію *безбожнаго человѣка*, т.-е. человѣка, взятаго въ его кажущейся, поверхностной отдѣльности и дѣйствительности и въ этомъ ложномъ положеніи признаваемаго вмѣстѣ и какъ единственное божество и какъ ничтожный атомъ—какъ божество для себя, субъективно, и какъ ничтожный атомъ—объективно, по отношенію ко внѣшнему міру, котораго онъ есть отдѣльная частица въ безконечномъ пространствѣ и преходящее явленіе въ безконечномъ времени. Понятно, что все, что можетъ произвести подобный человѣкъ, будетъ дробнымъ, частнымъ, лишеннымъ внутренняго единства и безусловнаго содержанія, ограниченнымъ одною поверхностью, никогда не доходящимъ до

[1]) Also sprach Zarathustra. VI. 204—205.

средоточія. Отдѣльный личный интересъ, случайный фактъ, мелкая подробность—атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ, — вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи. Она выработала частныя формы и внѣшній матеріалъ жизни, но внутренняго содержанія самой жизни не дала человѣчеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитія, какая только возможна въ ихъ отдѣльности: но безъ внутренняго органическаго единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвымъ капиталомъ»[1].

III. Задача преодолѣнія западной философіи и переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія.

Въ этихъ строкахъ мы имѣемъ характерный для юношескаго періода Соловьева переходъ отъ западно-европейской философіи къ славянофильской точкѣ зрѣнія.

Оставляя пока въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько глубоко и основательно у Соловьева разочарованіе въ западной философіи, мы должны отмѣтить здѣсь тотъ фактъ, что у него оно вполнѣ послѣдовательно разрастается въ разочарованіе во всей западно-европейской культурѣ. Тотъ крикъ отчаянія, которымъ разрѣшилось развитіе этой философіи, вырвался изъ глубины души современнаго человѣка. Въ немъ выразился судъ надъ всею жизнью современнаго цивилизованнаго міра, осужденіе всѣхъ его цѣнностей, и тоска по иному, высшему содержанію. Когда Соловьевъ началъ впервые искать это содержаніе, котораго онъ не находилъ въ *современной* ему западно-европейской философіи, онъ почувствовалъ себя частью другого міра, издавна противополагавшаго себя Западу. Противопоставляя атомизму западно-европейской культуры *идеалъ цѣльности жизни*, онъ тѣмъ самымъ продолжилъ дѣло Кирѣевскаго и Хомякова, которые въ борьбѣ съ Западомъ предвосхитили его выводы и высказали тотъ же идеалъ. Въ самой постановкѣ жизненной задачи нашего мыслителя встрѣтились два міра: возобновляя

[1]) Три силы, т. I, 222—223. То же самое почти въ буквальной перепечаткѣ въ Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія, т. I, 257—258.

славянофильскія преданія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ давалъ отвѣтъ на скептическіе и пессимистическіе выводы западной философіи.

«Кризисъ западной философіи» поставилъ передъ нимъ вопросъ—откуда же можетъ быть взято безусловное содержаніе жизни и знанія? «Если бы», отвѣчаетъ на это Соловьевъ, «человѣкъ имѣлъ его въ самомъ себѣ, онъ не могъ бы ни утратить ни искать его. Оно должно быть внѣ его, какъ частнаго, относительнаго существа. Но не можетъ быть оно и во внѣшнемъ мірѣ, ибо этотъ міръ представляетъ только низшія ступени того развитія, на вершинѣ котораго находится самъ человѣкъ. И, если онъ не можетъ найти безусловныхъ началъ въ самомъ себѣ, то въ низшей природѣ — еще менѣе. И тотъ, кто, кромѣ этой видимой дѣйствительности себя и внѣшняго міра, не признаетъ никакой другой, долженъ отказаться отъ всякаго идеальнаго содержанія жизни, отъ всякаго истиннаго знанія и творчества. Въ такомъ случаѣ человѣку остается только низшая, животная жизнь: но счастіе въ этой низшей жизни зависитъ отъ слѣпого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзіей: и такъ какъ, съ другой стороны, стремленіе къ высшему и при сознаніи его неудовлетворимости все-таки остается, но служитъ только источникомъ величайшихъ страданій, то естественнымъ заключеніемъ является, что жизнь есть игра, которая не стоитъ свѣчъ, и совершенное ничтожество представляется какъ желанный конецъ и для отдѣльнаго лица и для всего человѣчества. Избѣжать этого заключенія можно только признавая выше человѣка и внѣшней природы другой, безусловный божественный міръ, безконечно болѣе дѣйствительный, богатый и живой, нежели этотъ міръ призрачныхъ поверхностныхъ явленій; и такое признаніе тѣмъ естественнѣе, что самъ человѣкъ по своему вѣчному началу принадлежитъ къ тому высшему міру, и смутное воспоминаніе о немъ такъ или иначе сохраняется у всякаго, кто еще не совсѣмъ утратилъ человѣческое достоинство»[1]).

Тутъ какъ нельзя болѣе ясно выражается связь ученія Соловьева съ современными ему теченіями западно-европейской

[1]) Три силы. I. 223—224.

философіи. Съ самаго начала передъ нимъ становится *задача ея преодолѣнія*. Но для универсальныхъ тенденцій мысли Соловьева преодолѣть ту или другую точку зрѣнія значитъ не только освободиться отъ ея лжи, но и усвоить заключающуюся въ ней относительную правду. Преодолѣніе западной философіи, съ этой точки зрѣнія, можетъ быть достигнуто только *путемъ синтеза* всего того истиннаго, что она въ себѣ заключаетъ. Отношеніе къ ней Соловьева, такимъ образомъ, съ самаго начала — не исключительно отрицательное, но вмѣстѣ съ тѣмъ и положительное. Неудивительно, что въ его ученіи мы найдемъ положительное вліяніе всѣхъ тѣхъ точекъ зрѣнія, противъ которыхъ оно борется. Съ самаго начала оно пытается включить въ себя *правду пессимизма*, *правду матеріализма* и его русскаго варіанта, *нигилизма*, болѣе того — *правду самаго современнаго отрицанія религіи*.

Собственная точка зрѣнія Соловьева начинаетъ съ усвоенія пессимистической оцѣнки человѣческаго счастья и скептической оцѣнки человѣческаго знанія, въ чемъ онъ соприкасается съ позитивистами. Относительно *пессимистическихъ ученій* мы имѣемъ собственное категорическое заявленіе нашего философа, что въ концѣ семидесятыхъ годовъ, въ эпоху написанія «Критики отвлеченныхъ началъ» онъ «въ вопросахъ чисто философскихъ находился подъ преобладающимъ вліяніемъ Канта и отчасти Шопенгауера»[1]). Для міровоззрѣнія Соловьева это послѣднее вліяніе — отнюдь не случайно: пессимистическое отношеніе къ *земному* міру, взятому въ своей отдѣльности отъ Бога, составляетъ необходимое предположеніе религіознаго и въ особенности — христіанскаго сознанія. Но и помимо этой общей черты — въ самомъ обоснованіи христіанскаго ученія о томъ, что «міръ во злѣ лежитъ» мы находимъ у Соловьева много прямо заимствованнаго у Шопенгауера. Вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ и въ тѣхъ же выраженіяхъ онъ учитъ, что источникъ зла и страданія заключается въ «самоутвержденіи» воли и признаетъ необходимымъ условіемъ спасенія ея «самоотрицаніе»[2]). Отъ Шопенгауера же исходитъ соловьевское изображеніе зла въ природѣ, какъ

[1]) Т. II, 351, примѣч. 1.

[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. III, 11.

хаоса, всеобщаго обособленія и всеобщаго взаимнаго пожиранія существъ: вслѣдъ за тѣмъ же философомъ Соловьевъ изображаетъ зло въ мірѣ, какъ практическое отрицаніе единства всѣхъ существъ. Неудивительно, что у него встрѣчаются страницы, подъ которыми Шопенгауеръ могъ бы подписаться [1]). Въ одномъ и томъ же оба философа видятъ печать безсмыслицы существующаго, — во всеобщемъ взаимномъ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчіи и несовмѣстности; для обоихъ безсмысленное и злое — одно и то же [2]).

Точки соприкосновенія ученія Соловьева съ позитивизмомъ не столь очевидны и не бросаются въ глаза съ перваго взгляда. Однако, онъ, безъ сомнѣнія, именно отъ позитивистовъ усвоилъ великій принципъ относительности человѣческаго знанія [3]), которому принадлежитъ такое видное значеніе въ его мистической системѣ. Не даромъ въ послѣдній періодъ своего творчества онъ приписываетъ англо-французскому позитивизму крупную заслугу въ дѣлѣ освобожденія европейской мысли отъ «догматическаго кошмара» [4]).

Такъ же усвояетъ Соловьевъ и относительную истину матеріализма. Въ немъ онъ видитъ естественную и законную реакцію не только противъ односторонняго спиритуализма, отрицающаго самостоятельность или реальность матеріи, но и противъ гегельянскаго раціонализма [5]). Противъ такихъ ученій онъ вступается за права матеріи [6]). Такая положительная оцѣнка матеріи у Соловьева, общая у него съ величайшими христіанскими мистиками Западной Европы [7]), опять-таки не является результатомъ простой случайности: она коренится въ самой сущности его фи-

[1]) См., напр., пространное разсужденіе о единствѣ всего и его практическомъ отрицаніи въ Духовн. основахъ жизни, ч. III, 120.

[2]) Тамъ же, 321. Здѣсь, впрочемъ, вліяніе Шопенгауера во многомъ совпадаетъ съ вліяніемъ Шеллинга, которому, какъ извѣстно, первый многимъ обязанъ.

[3]) См., напр., Философскія начала цѣльнаго знанія, I, 311.

[4]) VIII, 429.

[5]) Кризисъ западной философіи, 61.

[6]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, III, 6.

[7]) Не въ меньшей степени, чѣмъ онъ, религіознымъ матеріалистомъ является, напр., *Фр. Баадеръ*, коего философія представляетъ собой переработку ученія Якова Бёме.

лософскаго и въ особенности—его религіознаго міросозерцанія, ибо она связывается съ его ученіемъ о Боговоплощеніи. По его словамъ, «ограничивать дѣйствіе Божіе однимъ нравственнымъ сознаніемъ человѣка, — значитъ отрицать Его полноту и безконечность, значитъ не вѣрить въ Бога. Вѣруя же дѣйствительно въ Бога, какъ въ добро, не знающее границъ, необходимо признать и объективное воплощеніе Божества, т.-е. соединеніе Его съ самымъ существомъ нашей природы не только по духу, но и по плоти, а чрезъ нее и со стихіями внѣшняго міра: а это значитъ признать природу *способною* къ такому воплощенію въ нее Божества, — значитъ повѣрить въ искупленіе, освященіе и обóженіе матеріи. Съ дѣйствительной и полной вѣрой въ Божество возвращается намъ не только вѣра въ человѣка, но и вѣра въ природу»[1]).

При свѣтѣ этихъ мыслей Соловьевъ отличаетъ тотъ ложный матеріализмъ, для котораго матерія есть *все*, отъ матеріализма религіознаго, истиннаго, коего сущность заключается въ утвержденіи «святой тѣлесности». Этотъ матеріализмъ лежитъ въ самомъ существѣ той горячей и сильной вѣры, которая хочетъ видѣть предметъ своей воплощеннымъ — осуществленнымъ не только въ духовной жизни, но и въ матеріальной дѣйствительности[2]). Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ высоко цѣнитъ безсознательную религіозность русскихъ нигилистовъ, коихъ матеріализмъ коренился именно въ этомъ страстномъ исканіи идеала, воплощеннаго въ дѣйствительности[3]). Въ этомъ фило-

[1]) Три рѣчи въ память Достоевскаго, III, 194. До какой степени ясно тѣ же мысли выражены у *Бёме* и *Баадера*, видно хотя бы изъ произведенія послѣдняго Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumena und Philosopheme; Werke, B. III, 361, 367. Мистическое пониманіе природы противополагается здѣсь плоскому картезіанству новаго времени (372). Современный спиритуализмъ именуется «спиритуализмомъ евнуховъ» (402). У него же—прямое признаніе относительной истины матеріализма, которая заключается въ *утвержденіи тѣлесности* противъ ложнаго спиритуалистическаго ея отрицанія (т. IV, 234, ср. т. IV, 346, 347). Вообще духовный матеріализмъ въ томъ смыслѣ, какъ его исповѣдуетъ Соловьевъ, составляетъ одну изъ основъ міросозерцанія Бёма-Баадера; относящіяся сюда цитаты могли бы быть умножены до безконечности.

[2]) Еврейство и христіанскій вопросъ, т. IV, 134.

[3]) Три рѣчи въ память Достоевскаго, III, 172–174.

софъ до конца дней своихъ видитъ относительную правду нигилизма.

Въ борьбѣ противъ современнаго ему философскаго отчаянія Соловьевъ становится на положительную религіозную точку зрѣнія; однако и здѣсь его широкая мысль признаетъ и усвояетъ относительную правду современныхъ отрицателей религіи. Отвергающіе религію съ его точки зрѣнія «въ настоящее время правы, потому что современное состояніе самой религіи вызываетъ отрицаніе, потому что религія въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ она должна быть»[1]). Отрицаніе всеобщаго, универсальнаго смысла жизни можетъ быть побѣждено только рѣшительнымъ, всестороннимъ его утвержденіемъ. Соотвѣтствуетъ ли современное религіозное сознаніе этому требованію?

Соловьевъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ рѣшительнымъ отрицаніемъ! Совершенно несомнѣнно, что «всеобъемлющее, центральное значеніе должно принадлежать религіозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомнѣнно, что въ дѣйствительности для современнаго цивилизованнаго человѣчества, даже для тѣхъ въ средѣ его, кто признаетъ религіозное начало, религія не имѣетъ этого всеобъемлющаго и центральнаго значенія. Вмѣсто того, чтобы быть всѣмъ во всемъ, она прячется въ очень маленькій и очень далекій уголокъ нашего внутренняго міра, является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе. Современная религія есть вещь очень жалкая. — собственно говоря религіи, какъ господствующаго начала, какъ центра духовнаго тяготѣнія, нѣтъ совсѣмъ, а есть вмѣсто этого такъ называемая религіозность, какъ личное настроеніе, личный вкусъ: одни имѣютъ этотъ вкусъ, другіе нѣтъ, какъ одни любятъ музыку, другіе—нѣтъ»[2]).

Такимъ образомъ, самое отрицаніе смысла существующаго, которымъ полна и философія и жизнь во второй половинѣ XIX столѣтія, ставитъ передъ Соловьевымъ *задачу углубленія религіознаго сознанія*. Переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія облегчается для него тѣмъ, что онъ зарождается на глазахъ философа въ самыхъ отрицательныхъ ученіяхъ.

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, III, 1.
[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. III. 1—2.

Прежде всего, необходимъ и естественъ переходъ къ религіозной вѣрѣ отъ пессимистическаго отчаянія. Первые робкіе шаги въ этомъ направленіи Соловьевъ отмѣчаетъ въ ученіяхъ Шопенгауера и Гартмана. Почувствовавъ недостаточность человѣческаго познанія, какъ раціональнаго, такъ и эмпирическаго, оба эти мыслители ищутъ мудрости въ религіяхъ Востока. Въ этомъ обращеніи Запада къ Востоку Соловьевъ видитъ положительный, конечный результатъ кризиса западной философіи.

«Послѣдніе, необходимые результаты *западнаго* философскаго развитія утверждаютъ въ формѣ *раціональнаго познанія тѣ самыя* истины, которыя въ формѣ *вѣры* и *духовнаго созерцанія* утверждались великими теологическими ученіями *Востока* (отчасти древняго, а въ особенности христіанскаго). Такимъ образомъ, эта новѣйшая философія съ логическимъ совершенствомъ *западной формы* стремится соединить *полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока*. Опираясь, съ одной стороны, на данныя *положительной науки*, эта *философія*, съ другой стороны, подаетъ руку *религіи*. Осуществленіе этого *универсальнаго синтеза* науки, философіи и религіи, первыя еще далеко несовершенныя начала котораго мы имѣемъ въ «Философіи сверхсознательнаго», — должно быть высшею цѣлью и послѣднимъ результатомъ умственнаго развитія. Достиженіе этой цѣли будетъ возстановленіемъ совершеннаго единства умственнаго міра [1]).

Переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія заключается и въ матеріалистическомъ отрицаніи безтѣлесной истины, той несовершенной правды, которая не воплощается: съ этой точки зрѣнія нечего удивляться, что матеріализмъ далъ Соловьеву много положительнаго въ религіозномъ отношеніи. Мнѣ самому приходилось слышать отъ него, что въ дѣлѣ уясненія и углубленія своей религіозной точки зрѣнія онъ многимъ обязанъ Фейербаху. Наконецъ, переходъ къ религіозной точкѣ зрѣнія совершается такъ же естественно и отъ позитивизма: ибо признаніе *относительности человѣческаго познанія логически ведетъ къ признанію безусловной безотносительной истины* — внѣ и выше нашего ограниченнаго о ней разумѣнія. Если наше

[1]) Кризисъ западной философіи, т. I, 143—144.

познаніе не вмѣщаетъ въ себѣ безусловной истины, это значитъ, *что она есть за его предѣлами.*

На русской почвѣ всѣ эти переходы отъ отрицательныхъ точекъ зрѣнія къ положительному религіозному сознанію облегчаются тѣмъ, что здѣсь, болѣе чѣмъ гдѣ-либо, сознательное отрицаніе связывается съ безсознательными религіозными переживаніями.

Здѣсь еще яснѣе, чѣмъ въ Западной Европѣ, обнаруживается, что борьба отрицательныхъ ученій «противъ существующихъ религій не есть борьба разума противъ вѣры, а только борьба одной вѣры противъ другой»[1]). Когда въ юношескіе свои годы Соловьевъ вышелъ изъ своего нигилистическаго періода, ему надлежало прежде всего перевести въ область сознанія то, что онъ уже раньше смутно чувствовалъ вмѣстѣ со всѣми вѣрующими русскими нигилистами. И потому неудивительно, что переходъ отъ невѣрія къ вѣрѣ совершился у него сравнительно легко[2]).

IV. Шеллингъ, славянофилы и Соловьевъ—о кризисѣ западной философіи.

Всѣ тѣ элементы западно-европейской мысли, о которыхъ я упоминалъ въ предшествующемъ изложеніи, — были усвоены

---

[1]) Слова Соловьева, Критика отвлеч. началъ, 15.

[2]) По словамъ В. Л. Величко — «присные не замѣтили, какъ и когда прошло у него невѣріе. Они видѣли только, что еще на гимназической скамьѣ, онъ, признавъ необходимость религіознаго чувства, зачитывался исторіей религій, увлекался буддизмомъ, потомъ Шопенгауеромъ и Гартманомъ, сошелся съ славянофилами. Вступивъ въ университетъ на 17-мъ году, онъ былъ уже глубоко и сознательно вѣрующимъ» (Владиміръ Соловьевъ, 17). Напротивъ, Л. М. Лопатинъ, который былъ друженъ съ Соловьевымъ съ дѣтства, сообщилъ мнѣ, что переходъ къ вѣрѣ совершился у послѣдняго позднѣе, уже въ студенческіе годы (ср. статью Лопатина о міросозерцаніи Соловьева, Вопросы Фил., кн. 56, стр. 48—49). Самое это разногласіе между другомъ дѣтства и «присными», со словъ коихъ говоритъ г. Величко, лишній разъ свидѣтельствуетъ о незамѣтности и, слѣд., объ относительной безболѣзненности перехода. Правда, въ юношескомъ письмѣ къ кузинѣ девятнадцатилѣтній Соловьевъ говоритъ о «страшномъ, отчаянномъ состояніи», которое онъ при этомъ испыталъ. Но значеніе этого свидѣтельства ослабляется тѣмъ, что оно высказывается въ письмѣ влюбленнаго: что онъ въ данномъ случаѣ преувеличиваетъ, видно изъ того, что самое невѣріе свое онъ относитъ къ «полудѣтскому» возрасту (Письма, III, 74—75).

Соловьевымъ вполнѣ *сознательно*. Идетъ ли рѣчь о Шопенгуерѣ, Контѣ, Фейербахѣ или же о Кантѣ и даже Гегелѣ, — онъ вполнѣ ясно отдаетъ себѣ отчетъ, — чѣмъ онъ обязанъ всѣмъ этимъ мыслителямъ. По тому самому его отношеніе къ нимъ— *вполнѣ свободное*. Воспринимая отъ нихъ тѣ или другіе отдѣльные элементы своей мысли, онъ болѣе или менѣе ясно себя отъ нихъ отграничиваетъ.

Рядомъ съ этимъ необходимо указать здѣсь на вліянія, если и не вполнѣ подсознательныя, то во всякомъ случаѣ — *недостаточно сознанныя*, но тѣмъ болѣе могущественныя. Параллельно съ борьбою противъ отрицательныхъ теченій западной философіи у Соловьева идетъ усвоеніе *положительныхъ* ея ученій — нѣмецкой мистики и Шеллинга. Изъ переписки его мы знаемъ, что уже въ 1877 году онъ былъ не только знакомъ съ *Парацельсомъ*, *Бёме* и *Сведенборгомъ*, но считалъ ихъ «*настоящими людьми*», предшественниками собственнаго своего ученія. Подтвержденіе своихъ идей онъ находилъ и у другихъ, меньшихъ мистиковъ, — учениковъ Бёме, имѣвшихъ личный мистическій опытъ, «почти такой же», какъ и самъ онъ [1]). И, что всего важнѣе, въ нихъ онъ видѣлъ предшественниковъ своего ученія о «Софіи», имѣвшаго для него центральное значеніе. Хотя здѣсь не упоминается о *Баадерѣ*, однако достаточно сравнить мистическія умозрѣнія нашего философа съ твореніями этого великаго, хотя и мало извѣстнаго нѣмецкаго мыслителя, чтобы убѣдиться, что между нимъ и Соловьевымъ есть тѣсное родство не въ тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ мысляхъ, а *въ самыхъ основахъ* міросозерцанія [2]).

---

[1]) Письма, II, 200. Ученіе о «Софіи»—Премудрости Божіей вообще составляетъ одну изъ центральныхъ идей нѣмецкой мистики. Остается совершенно непонятнымъ, какъ можетъ утверждать *В. Ф. Эрнъ*, что Соловьевъ «первый послѣ Платона» открылъ въ умопостигаемомъ мірѣ «*опредѣленныя* ослѣпительныя черты вѣчной женственности». См. его статью, «Гносеологія Соловьева». стр. 134 (въ сборникѣ о Вл. Соловьевѣ. изд. книгоизд. «Путь», Москва, 1911).

[2]) Родство это, впрочемъ, не даетъ еще основанія утверждать заимствованія: оно можетъ объясняться и тѣмъ, что оба философа черпали изъ Бёма, какъ изъ общаго источника. Такъ думаетъ и Л. М. Лопатинъ, знавшій Соловьева съ дѣтства: по его свидѣтельству, Соловьевъ познакомился съ Баадеромъ уже въ то время, когда собственные его взгляды вполнѣ опредѣлились. (См. цит. статью въ Вопрос. Филос., кн. 56, стр. 59—60).

Въ особенности же Соловьевъ недооцѣниваетъ положительнаго на него вліянія *Шеллинга*. Тутъ мы имѣемъ весьма замѣчательную черту въ судьбѣ великаго нѣмецкаго мыслителя. По словамъ извѣстнаго историка новой философіи, послѣдній періодъ философствованія Шеллинга для нѣмецкой философіи пропалъ даромъ: «когда Фихте окончилъ свою жизнь и Гегель вторымъ своимъ главнымъ произведеніемъ положилъ основаніе самостоятельной системѣ, Шеллингъ пересталъ опредѣлять своимъ писаннымъ словомъ дальнѣйшій ходъ развитія нѣмецкой философіи»[1]). Переходъ отъ раціонализма къ «философіи откровенія», воскрешавшей преданія нѣмецкой мистики, лишилъ философа его прежняго вліянія въ Германіи; но именно благодаря этому переходу Шеллингъ сталъ учителемъ религіозно-философской мысли въ Россіи.

При оцѣнкѣ основныхъ положеній метафизики Соловьева намъ еще не разъ придется считаться съ этимъ вліяніемъ. Здѣсь же въ особенности важно отмѣтить, что именно Шеллингъ положилъ начало той традиціонной оцѣнкѣ «кризиса западной философіи», которую, вслѣдъ за Кирѣевскимъ и Хомяковымъ, воспроизвелъ въ своей юношеской диссертаціи Соловьевъ. Самое слово «Krisis der Vernunftwissenschaft», какъ характеристика современнаго ему состоянія европейской философіи, было пущено въ обращеніе въ сороковыхъ годахъ прошлаго столѣтія Шеллингомъ[2]), который провозгласилъ, что философія, какъ только теоретическая наука, исчерпала свое содержаніе и окончила свое развитіе[3]). Вслѣдъ за нимъ И. В. Кирѣевскій проникся убѣжденіемъ, что новѣйшая эпоха «отвлеченно-философскаго мышленія» въ Европѣ есть, вѣроятно, уже окончательная[4]), что раціонализмъ европейской мысли, достигшій своего высшаго предѣла въ гегельянствѣ, дальше въ своемъ развитіи итти не можетъ[5]). А Хомяковъ, забывъ о Шеллингѣ, примкнулъ уже непосредственно къ своему славянофильскому предшественнику: по его словамъ, «справедливо сказалъ покойный Кирѣевскій,

---

[1]) Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, VI B., 2 Aufl., 690.
[2]) Schelling, Werke, Philos. d. Mythologie, 565 (Abth. II, B. 1).
[3]) Тамъ же.
[4]) О характерѣ просвѣщенія Европы, П. с. соч., I, 177.
[5]) О новыхъ началахъ философіи, П. с. соч., I, 223—224.

что въ наше время философія, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, остановилась въ своемъ развитіи по всей Европѣ и живетъ болѣе въ своихъ разнообразныхъ, часто безсознательныхъ приложеніяхъ, чѣмъ въ видѣ отдѣльной и самостоятельной науки»[1]). Наконецъ, Соловьевъ, по собственному своему признанію, положилъ ту же мысль въ основу своей магистерской диссертаціи: «въ основу этой книги», читаемъ мы здѣсь, «легло то убѣжденіе, что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, *исключительно* теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго»[2]).

Самая оцѣнка существа совершившагося кризиса у Шеллинга и у его русскихъ продолжателей — въ общемъ та же, съ однимъ, впрочемъ, характернымъ различіемъ. То, что у Шеллинга описывается, какъ кризисъ *раціоналистической* философіи, въ изображеніи славянофиловъ и Соловьева превращается *въ кризисъ западной философіи вообще*. Для правильнаго пониманія развитія міросозерцанія Соловьева чрезвычайно важно прослѣдить исторію этого русскаго видоизмѣненія шеллингаінской мысли.

Кризисъ раціональной, исключительно теоретической философіи, по Шеллингу, выражается въ обнаруженіи односторонности раціональнаго познанія и несостоятельности этого раціонализма, который всю философію сводитъ къ одному только раціональному разсудочному познанію. Познаніе только раціональное обладаетъ чисто отрицательнымъ характеромъ: въ понятіяхъ разсудка открывается *prius существующаго*, тѣ отрицательныя условія, безъ коихъ оно существовать не можетъ. Въ понятіи «человѣкъ», напримѣръ, заключаются всѣ тѣ признаки, безъ коихъ человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Есть, однако, въ существующемъ нѣкій ирраціональный остатокъ, который въ понятія наши не укладывается, и, слѣдовательно, изъ понятія выведенъ и вообще познанъ быть не можетъ. Это — самое существованіе, *бытіе*. Изъ понятія «человѣкъ», напримѣръ, никакъ не слѣдуетъ, что человѣкъ существуетъ: существованіе, реальность, узнается не изъ понятій, а *изъ опыта*. Если такимъ

---

[1]) *Хомяковъ*, О современныхъ явленіяхъ въ области философіи, т. I. (изд. 1878 г.), 290.

[2]) Кризисъ западной философіи, 26.

образомъ существованіе вообще не сводится къ чистой мысли, то тѣмъ болѣе не сводится къ ней безусловное начало всего существующаго, истинно сущее, или Богъ. Отрицательная природа чисто раціональнаго познанія обнаруживается здѣсь какъ нельзя болѣе ясно: о безусловно сущемъ разумъ нашъ, предоставленный самому себѣ, можетъ знать лишь путемъ исключенія всего того, что оно не есть: путемъ исключенія всего другого, неистиннаго, ненеизмѣннаго, неподвижнаго и т. д., мы приходимъ къ понятію безусловнаго начала: но все содержаніе этого понятія, составляющаго вершину и вѣнецъ отрицательной философіи — только отрицательное [1]). Познаніе Бога въ Его бытіи, а чрезъ Него и реальнаго бытія вообще возможно только чрезъ вѣру. Только въ вѣрѣ открывается намъ дѣйствительность Бога: только чрезъ нее возможно положительное познаніе, *положительная философія*, тогда какъ въ философіи отрицательной мысль имѣетъ дѣло не съ дѣйствительностью, а съ чистыми возможностями, — съ абстракціями. Основную причину всей путаницы въ современной ему философской мысли Шеллингъ видитъ въ томъ, что она отрицательное познаніе о Богѣ и о мірѣ принимаетъ за положительное. Въ этомъ — роковой недостатокъ гегельянства, которое на мѣсто дѣйствительности Бога и міра подставляетъ блѣдную тѣнь того и другого,— отвлеченное понятіе. Этому ложному раціонализму своего времени Шеллингъ противополагаетъ свою *философію откровенія*, которая, по его мысли, должна быть синтезомъ вѣры и знанія [2]).

Всѣ эти положенія Шеллинга усвояются славянофилами и Соловьевымъ: они принимаютъ цѣликомъ и его критику раціоналистической философіи (въ особенности же гегельянства) и его противоположеніе отрицательныхъ и положительныхъ (религіозныхъ) началъ въ философіи [3]). Но при этомъ шеллингіан-

[1]) *Schelling* Philosophie d. Offenbarung, II Abth., 3 Bd., 57—73.

[2]) Philosophie d. Offenbarung, 3 Bd., 80—88, 154—174, 177—180; Philosophie d. Mythologie, II Abth., I Bd., 560—572.

[3]) См., напр., *Кирѣевскій*, О новыхъ началахъ философіи, т. I, особенно 260—264; *Хомяковъ*, По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ Кирѣевскаго, т. I, 263—287 и О соврем. явленіяхъ въ области философіи, 287—321. Тѣ же шеллингіанскія мысли проникаютъ весь

ское происхожденіе этихъ мыслей затушевывается по весьма понятной причинѣ: Шеллингъ съ его «положительной философіей», не укладывается въ ту славянофильскую схему исторіи человѣческой мысли, въ которой положительное почти сплошь отождествляется съ православнымъ и русскимъ, а отрицательное — съ западнымъ [1]). Они высоко цѣнятъ его геній, но не хотятъ признать какихъ-либо положительныхъ истинъ въ его ученіи. Кирѣевскій, сравнительно хорошо знакомый съ послѣднимъ періодомъ ученія Шеллинга, еще допускаетъ, что система послѣдняго «можетъ служить у насъ самою удобною ступенью мышленія отъ заимствованныхъ системъ къ любомудрію самостоятельному, соотвѣтствующему основнымъ началамъ древнерусской образованности» [2]). Рядомъ съ этимъ онъ, однако, находитъ, будто «Шеллингъ не обратилъ вниманія на тотъ особенный образъ внутренней дѣятельности разума, который составляетъ необходимую противоположность вѣрующаго мышленія» [3]), тогда какъ на самомъ дѣлѣ противоположность между мыслью вѣрующею и самодовлѣющимъ «разумомъ» раціоналистовъ для Шеллинга является основною. А Хомяковъ, который, повидимому, знакомъ съ Шеллингомъ болѣе черезъ Кирѣевскаго, нежели непосредственно [4]), считаетъ его безсознательнымъ раціоналистомъ и допускаетъ только, что его «богатая душа по-

---

«Кризисъ зап. философіи» Соловьева, при чемъ послѣдній принимаетъ критику гегельянства,, данную Хомяковымъ и Кирѣевскимъ (стр. 55), не упоминая о томъ, что она вопроизводитъ мысли Шеллинга.

[1]) Черта эта сохранилась и въ новѣйшей славянофильствующей исторіографіи. Замѣчательно, напр., что *Эрнъ* въ своемъ послѣднемъ изслѣдованіи о Сковородѣ (Москва, 1912, изд. книгоиздательства «Путь»), слѣдуя своему обыкновенію игнорировать западныя вліянія на русскихъ мыслителей, совершенно отрицаетъ ихъ по отношенію къ Сковородѣ, хотя его же изложеніе приводитъ читателя къ выводу, что понятіе «микрокосма» — для Сковороды одно изъ основныхъ—навѣяно вліяніемъ Лейбница, а, быть можетъ, и нѣмецкой мистики.

[2]) Цит. статья, 264.

[3]) Тамъ же, 263.

[4]) На стр. 273 статьи «По поводу отрывковъ Кирѣевскаго» онъ приписываетъ послѣднему одну изъ основныхъ мыслей Шеллинга о томъ, что раціоналистической философіи «доступна только истина возможнаго, а не дѣйствительнаго».

чувствовала, хотя неясно, скудость раціонализма». Въ послѣднемъ періодѣ философіи Шеллинга онъ находитъ «рядъ блестящихъ заблужденій, перемѣшанныхъ съ высокими истинами, не связанными между собою никакою разумною нитью (?!), проблески поэтическихъ догадокъ, затерянныхъ въ туманѣ произвольной гностики»[1]).

Ту же несправедливость по отношенію къ Шеллингу находимъ мы и въ юношеской диссертаціи Соловьева. Поразительно, что въ этой диссертаціи, которая задается задачей дать всестороннее объясненіе и оцѣнку кризиса западной философіи,— позитивный періодъ Шеллинга, равно какъ и нѣмецкая мистика, вовсе не находятъ себѣ мѣста. Начиная со схоластики и кончая новѣйшими системами, философъ находитъ во всей западной философіи развитіе одного и того же изначальнаго свойства западно-европейской мысли, — ея *разсудочности*[2]). По Соловьеву всѣ прочія, не разсудочныя направленія западной мысли «являются только какъ реакція или протесты противъ господствующаго и поэтому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, носятъ ясные слѣды той почвы, отъ которой они отдѣлились»[3]).

Это голословное утвержденіе не покрѣпляется въ «Кризисѣ западной философіи» какимъ-либо изслѣдованіемъ. Нѣмецкую мистику Соловьевъ или не знаетъ[4]) или игнорируетъ, — а позитивную философію Шеллинга онъ не только не анализируетъ, но и не разсматриваетъ вовсе. Ученіе Шеллинга фигурируетъ въ его изложеніи лишь какъ моментъ въ развитіи раціонализма, посредствующее звено между Фихте и Гегелемъ. Самый переходъ отъ раціонализма къ міросозерцанію религіозному у Соловьева намѣчается лишь въ позднѣйшихъ пессимистическихъ системахъ Шопенгауера и Гартмана: но въ общемъ дальше обнаруженія односторонности и несостоятельности своего основного начала у него западная философія не идетъ: по Соловьеву, на этомъ и заканчивается ея развитіе.

---

[1]) По поводу отрывковъ Кирѣевскаго. 266—267.

[2]) Кризисъ западн. философіи, 95, 96, 97.

[3]) Тамъ же, 97.

[4]) Приведенное выше письмо Соловьева со ссылкой на мистиковъ написано четырьмя годами позже «Кризиса».

«Раздвоеніе и разсудочность суть послѣднее выраженіе западно-европейской образованности, цѣльность и разумность—выраженіе древне-русской образованности». Такова славянофильская формула, высказанная Кирѣевскимъ и усвоенная Хомяковымъ [1]). При свѣтѣ этой формулы судитъ западную философію, а также западно-европейскую образованность и Соловьевъ въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ [2]). Насколько справедлива такая оцѣнка, видно изъ того, что Шеллингъ положилъ въ основу своей философіи откровенія то самое требованіе «*цѣлостности жизни*» въ религіозномъ значеніи этого слова, которое впослѣдствіи у славянофиловъ превратилось въ особенность русскаго въ отличіе отъ западнаго.

Корень раздвоенія современной ему жизни Шеллингъ видитъ въ томъ самомъ, въ чемъ впослѣдствіи усмотрѣлъ его Соловьевъ, въ томъ, что религія замкнулась въ тѣсную для нея сферу, превратилась въ *нѣчто между прочимъ* (etwas neben anderem). *Христіанство должно стать всѣмъ для насъ* (es muss uns alles sein). Оно должно овладѣть самой нашей мыслью проникнуть въ философію. И тогда христіанство, сознанное, понятое, проникнетъ и въ жизнь народную: оно «во второй разъ освободитъ міръ и сообщитъ всѣмъ справедливымъ, исполненнымъ божескаго значенія требованіямъ совершенно иную, по сравненію съ постулатами разума, непреодолимую силу» [3]).

То же религіозное начало цѣлости жизни является основнымъ для нѣмецкой мистики, преданія коей возобновляются Шеллингомъ въ его позитивный періодъ. Современникъ Шеллинга — продолжатель и истолкователь Якова Бёме — Францъ *Баадеръ*, который переписывался съ Шевыревымъ [4]) и былъ извѣстенъ Кирѣевскому [5]), опредѣляетъ задачу религіи однимъ сло-

---

[1]) *Кирѣевскій*, О характерѣ просвѣщенія Европы, I, 218; *Хомяковъ*. По поводу статьи Кирѣевскаго, I, 199, 212.

[2]) О точкахъ соприкосновенія соловьевскаго «Кризиса» съ славянофильскими сужденіями о западной философіи есть дѣльныя замѣчанія въ книгѣ— *Steppuhn*, Wladimir Ssolowieff, 126—127.

[3]) Philosophie d. Offenbarung, 179—181. Это буквально — то же требованіе, съ котораго начинаются соловьевскія «Чтенія о богочеловѣчествѣ», стр. 1—2.

[4]) Werke, X, 204—218.

[5]) О новыхъ началахъ философіи, I, 260.

вомъ — «*реинтеграція*», что значитъ буквально *возстановленіе цѣлости*, нарушенной грѣхомъ. По Баадеру, религія должна исцѣлить не только человѣчество, но и весь міръ: она должна связать (religare) человѣка съ Богомъ и природу съ человѣкомъ: ибо природа и человѣкъ нуждаются другъ въ другѣ ради возстановленія ихъ обоюдной цѣлости (Integrität) [1].

Отсюда получается выводъ, чрезвычайно важный для изученія и оцѣнки философіи Соловьева: *въ своей борьбѣ противъ разсудочныхъ теченій западно-европейской мысли, онъ является прямымъ продолжателемъ опредѣленныхъ направленій западно-европейской философіи — нѣмецкой мистики и Шеллинга.* Шеллингомъ былъ совершенъ поворотъ отъ раціонализма къ христіанской философіи: имъ же была поставлена задача синтеза откровенія и знанія, положительныхъ и отрицательныхъ началъ въ философіи; имъ вообще былъ предуказанъ тотъ выходъ изъ кризиса западной философіи, который составилъ содержаніе перваго философскаго выступленія Соловьева.

Въ Соловьевѣ религіозное преданіе православнаго Востока сочеталось съ философскимъ мистическимъ преданіемъ Запада. Усвоеніе глубочайшихъ мыслей нѣмецкихъ мистиковъ и Шеллинга и продолженіе ихъ дѣла въ Россіи, разумѣется, можетъ быть только поставлено ему въ заслугу: но, къ сожалѣнію, какъ это уже было указано, усвоеніе это не было вполнѣ сознательнымъ, а потому не было и вполнѣ свободнымъ. Благодаря этому то преодолѣніе западной философіи, о которомъ мечталъ Соловьевъ, у него не могло быть полнымъ. Онъ вполнѣ освободился отъ заблужденій западно-европейскаго раціонализма и эмпиризма; наоборотъ, усвоеніе идей нѣмецкой мистики и Шеллинга, въ качествѣ невполнѣ сознательнаго было у него и невполнѣ критическимъ. Какъ мы увидимъ въ послѣдующемъ изложеніи, въ этомъ заключается одинъ изъ источниковъ основныхъ заблужденій его метафизики. Идя по стопамъ Кирѣевскаго и Хомякова, онъ сравнительно легко восторжествовалъ надъ *разсудочными* элементами западно-европейской философіи, но не въ достаточной мѣрѣ остерегся того несравненно болѣе тонкаго

[1] Vorles. über J. Böhmes Theologumena. III. 367. 361.

соблазна, который заключался во многихъ ея религіозныхъ и мистическихъ построеніяхъ, въ особенности же въ томъ шеллингіанскомъ гностицизмѣ, отъ котораго онъ никогда не могъ ясно себя отграничить.

Славянофильство въ юношескіе годы Соловьева помѣшало ему безпристрастно оцѣнить положительныя цѣнности западноевропейской религіозной мысли; но по этой же причинѣ онъ не могъ разсмотрѣть и тѣхъ глубочайшихъ заблужденій, которыя отнюдь не сводились къ одному только «раціонализму» и «разсудочности». Недостаточно объективное отношеніе къ Западу здѣсь нашло свою Немезиду.

V. Соловьевъ и славянофильство.

Здѣсь необходимо коснуться отношенія Соловьева къ тѣмъ русскимъ теченіямъ религіозной мысли, подъ вліяніемъ которыхъ первоначально сложилось его міросозерцаніе[1]).

Уже изъ предшествующаго видно, что вліяніе на него славянофильства было чрезвычайно сильно. Для славянофиловъ, какъ и для Соловьева, «кризисъ западной философіи» — высшее выраженіе кризиса западной культуры — былъ однимъ изъ опредѣляющихъ, центральныхъ впечатлѣній. Ихъ міровоззрѣніе, такъ же какъ и его собственное, слагалось въ борьбѣ съ отрицательными, антирелигіозными теченіями западно-европейской мысли. Тотъ фактъ, что въ Европѣ эти теченія преобладали, утверждалъ ихъ въ убѣжденіи, что Западъ въ самомъ существѣ своемъ антирелигіозенъ, что антихристіанское начало лежитъ въ самой основѣ европейской культуры. Отсюда — общее Кирѣевскому и Хомякову стремленіе — видѣть во всѣхъ сферахъ жизни Западной Европы, — въ западномъ просвѣщеніи, общественной жизни и даже въ самой религіи — *раціонализмъ и одинъ только раціонализмъ*. Отсюда — та пресловутая хомяковская схема западныхъ вѣроисповѣданій, которая изображаетъ

[1]) Интересная сама по себѣ тема объ отношеніи Соловьева къ *Сковородѣ* должна быть здѣсь оставлена въ сторонѣ, такъ какъ Сковорода не только не оказалъ вліянія на Соловьева, но не принадлежитъ и къ числу его *непосредственныхъ* предшественниковъ.

развитіе всего западнаго христіанства. — католицизма и протестантизма какъ постепенное раскрытіе раціоналистическаго начала: отсюда — попытка изобразить антихристіанское теченіе философіи какъ необходимый логическій выводъ изъ посылокъ, заключавшихся уже въ римскомъ католицизмѣ.

На примѣрѣ нѣмецкихъ мистиковъ и Шеллинга мы видѣли, какъ славянофилы обходились съ фактами, опровергавшими этотъ выводъ. Однако, тутъ есть обстоятельство, которое, разумѣется, не превращаетъ ихъ заблужденіе въ истину, но дѣлаетъ ихъ ошибку естественною. Въ то время, какъ это бываетъ всегда и вездѣ, — самъ западно-европейскій міръ отвергалъ своихъ пророковъ. У Кирѣевскаго были основанія утверждать, что Баадеръ не имѣлъ довольно власти надъ умами[1] и что поворотъ Шеллинга къ философіи откровенія былъ сопряженъ съ утратой вліянія[2]. Выводъ, сдѣланный славянофилами отсюда, что не эти мыслители, а ихъ противники — истинные выразители западно-европейской культуры, разумѣется, неоснователенъ: Сократъ и Платонъ не перестаютъ быть истинными выразителями эллинской культуры оттого, что первый былъ казненъ своими согражданами, а второй никѣмъ изъ нихъ не былъ понятъ. Судить о значеніи того или другого культурнаго начала по тому, что̀ среди народовъ данной культуры всего больше увлекаетъ массы, ошибочно уже потому, что пониманію массъ обыкновенно бываютъ недоступны высшія вершины ихъ собственнаго народнаго генія.

И тѣмъ не менѣе, не трудно понять тотъ оптическій обманъ, который вовлекъ въ соблазнъ славянофиловъ. — Неудивительно, что въ борьбѣ противъ отрицательныхъ теченій западной мысли росло и крѣпло ихъ національное самосознаніе. Въ этой борьбѣ они не могли не чувствовать себя частью великаго народнаго цѣлаго. Сталкиваясь съ фактомъ эпидимически растущаго невѣрія на Западѣ, — они совершенно естественно противопоставляли западно-европейскому міру русскія народныя массы съ ихъ горячей, нетронутой вѣрой. Чѣмъ больше они цѣнили эту вѣру и проникались ею, тѣмъ больше они плѣнялись мыслью о высокой религіозной миссіи, предстоящей русскому народу.

---

[1] О новыхъ началахъ философіи. I. 260.

[2] Обозрѣніе соврем. состоянія литературы. 127—128.

Тутъ мы имѣемъ черту, гдѣ истина незамѣтно переходитъ въ ложь, гдѣ христіанскій идеалъ легко смѣшивается съ чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами національно-романтической романтики. Великая заслуга славянофиловъ заключается въ томъ, что они опредѣленно поставили передъ русскимъ общественнымъ сознаніемъ вселенскій христіанскій идеалъ *цѣлостной жизни*; не меньшая ихъ заслуга заключается въ томъ, что они первые попытались перевести въ область сознанія недосознанную и неизслѣдованную дотолѣ глубину восточнаго православія. Святая правда ихъ и въ томъ, что они захотѣли связать свое народное съ христіанскимъ, и поняли, что только въ христіанствѣ — великое будущее Россіи и русской культуры; правы они, наконецъ, и въ томъ, что это наше народное будущее органически связано съ христіанствомъ восточнымъ, которое мы призваны утверждать и выявлять.

Ошибка ихъ заключается только въ *преувеличеніи своего* и въ вытекающемъ отсюда неправильномъ соотношеніи между народнымъ и христіанскимъ. Соблазнъ, которому они безпрестанно поддавались, заключается въ отождествленіи вселенскаго и русскаго. И отсюда—та въ корнѣ ложная антитеза, въ которой противоположность западно-европейскаго и русскаго отождествляется съ противоположностью разсудочнаго, раціоналистическаго, съ одной стороны, и религіознаго, христіанскаго—съ другой. Для всего славянофильскаго мышленія эта антитеза имѣетъ роковое значеніе, такъ какъ благодаря ей искажаются подлинныя, историческія черты какъ западнаго, такъ и своего: *особенности* русской національной физіономіи тутъ ускользаютъ отъ изслѣдованія, потому что за русское принимается христіанское вообще; а съ другой стороны, вселенски-христіанское заслоняется отъ умственнаго взора специфически-русскимъ. Въ особенности это бросается въ глаза въ вышеприведенной стереотипной формулѣ Кирѣевскаго. Какъ отличіе одного только западнаго міра, здѣсь изображается «*раздвоенность*», которая на самомъ дѣлѣ составляетъ свойство всего грѣховнаго міра, т.-е. всего эмпирическаго человѣчества, коего жизнь протекаетъ въ непрестанной враждѣ божескаго и человѣческаго, духовнаго и плотскаго. Съ другой стороны, какъ особенность Россіи тутъ же выставляется «цѣльность» и «разумность»! Нужно ли доказывать,

что и то и другое не составляетъ *ничьей* особенности, а представляетъ собою недостигнутый идеалъ *для всѣхъ* народовъ, а въ томъ числѣ и для народа русскаго! Изображать цѣльность какъ свойство, которымъ русскій народъ уже обладаетъ въ дѣйствительности, значитъ предполагать, что христіанскій идеалъ *уже осуществленъ* въ Россіи. Когда Кирѣевскій попытался доказать нѣчто подобное относительно древней Руси, онъ этимъ испугалъ даже Хомякова [1]). Но изъ двухъ, разумѣется, первый оказался въ данномъ случаѣ болѣе послѣдовательнымъ.

Въ дни Кирѣевскаго и Хомякова національнстическая греза о Россіи и о ея мессіаническомъ будущемъ до нѣкоторой степени сдерживалась сознаніемъ грѣховъ Россіи дѣйствительной, той самой, о которой писалъ Хомяковъ—

> Въ судахъ черна неправдой черной
> И игомъ рабства клеймена.

Неудивительно, что у Хомякова, болѣвшаго душой о крѣпостнической, безсудной Россіи, стертая грань между вселенскихристіанскимъ и русскимъ отъ времени до времени возстановлялась. Она впервые исчезла окончательно у Достоевскаго. Для Достоевскаго, какъ извѣстно, западныя вѣроисповѣданія—выраженіе вѣры не-христіанской; въ особенности римскій католицизмъ, говоря его словами, «не Христа проповѣдуетъ, а антихриста». По Достоевскому, католицизмъ въ сущности—даже и не вѣра, а продолженіе западной римской имперіи. Этимъ-то и опредѣляется призваніе Россіи. «Надо, чтобы возсіялъ въ отпоръ Западу нашъ Христосъ, котораго мы сохранили и котораго они не знали». Обновленіе человѣчества совершится «одною только русской мыслью, русскимъ Богомъ и Христомъ». «Именно въ Россіи совершится новое пришествіе Христово. Народъ русскій есть на всей землѣ единственный народъ-богоносецъ, грядущій обновить и спасти міръ именемъ новаго бога». — ему «даны ключи жизни и новаго слова» [2]).

---

[1]) По поводу статьи Кирѣевскаго. I, 212—213.

[2]) См. рѣчи кн. Мышкина въ «Идіотѣ» и Шатова въ «Бѣсахъ», ср. мою статью «Старый и новый національный мессіанизмъ». «Русская Мысль» 1912 г., мартъ.

VI. Славянофильскія идеи и освободительная эпоха.

Эпоха царствованія императора Александра II, когда слагалось міросозерцаніе Соловьева, чрезвычайно благопріятствовала развитію и росту подобнаго рода мечтаній. Цѣлый рядъ событій того времени, казалось, свидѣтельствовалъ о призваніи Россіи осуществлять царство правды на землѣ. Достаточно указать хотя бы на великій актъ 19 февраля, который торжественно возвѣстилъ объ уваженіи законодателя къ образу Божію въ человѣкѣ. Не даромъ впослѣдствіи Соловьевъ любилъ ссылаться именно на этотъ актъ, какъ на образецъ христіанской политики.

Этимъ Россія не только смыла съ себя великій историческій грѣхъ, задерживавшій ея духовный ростъ, она впервые получила ту свободу, которая составляетъ необходимое условіе всякаго великаго общаго дѣла, всякаго дѣятельнаго утвержденія смысла жизни, какъ личной, такъ и народной. Объ этомъ прекрасно говоритъ самъ Соловьевъ.

«Вплоть до освободительнаго акта прошлаго царствованія жизнь и дѣятельность русскихъ людей не зависѣла существенно отъ ихъ мыслей и убѣжденій и заранѣе опредѣлялась тѣми готовыми рамками, въ которыя рожденіе ставило каждаго человѣка и каждую группу людей. Особеннаго вопроса о задачахъ жизни, о томъ, *для чего жить и что дѣлать*, не могло возникнуть въ тогдашнемъ обществѣ, потому что жизнь и дѣятельность обусловливались не вопросомъ *для чего*, а основаніемъ *почему*. Помѣщикъ жилъ и дѣйствовалъ извѣстнымъ образомъ не *для* чего-нибудь, а прежде всего *потому*, что онъ былъ помѣщикъ; и точно такъ же крестьянинъ обязанъ былъ жить такъ, а не иначе, потому что онъ былъ крестьянинъ: и между этими крайними формами всѣ остальныя группы въ готовыхъ условіяхъ быта находили достаточное основаніе, которымъ опредѣлялся кругъ ихъ жизни, не оставляя мѣста для вопроса — что дѣлать»[1]).

Вопросъ о смыслѣ жизни, о ея цѣляхъ и задачахъ, разумѣется, ставился и такъ или иначе рѣшался у насъ задолго до

---

[1]) Третья рѣчь въ память Достоевскаго. III. 189—190.

Соловьева: но раньше бытовыя условія дореформенной Россіи дѣлали всѣ эти усилія мысли безплодными, такъ какъ благодаря крѣпостному праву мысль была лишена возможности воплотиться въ живомъ дѣлѣ. Впервые въ дни освободительной эпохи вопросъ о смыслѣ жизни былъ поставленъ какъ вопросъ практическій: *что дѣлать* со своей свободой освободившейся личности и раскрѣпостившемуся народу?

Такъ онъ и былъ понятъ Соловьевымъ. «Въ теченіе столѣтій», говоритъ онъ, «исторія нашей страны стремилась къ одной цѣли — къ образованію великой національной монархіи»[1]). Процессъ этотъ завершился. «Въ царствованіе Александра II закончилось внѣшнее, природное образованіе Россіи, образованіе ея *тѣла* и начался въ мукахъ и болѣзняхъ процессъ ея духовнаго рожденія»[2]).

Вопросъ «для чего жить и что дѣлать» сталъ съ неотразимой силой передъ нашимъ національнымъ сознаніемъ, и на глазахъ Соловьева великія всемірно-историческія событія, казалось, дали на него ясный и опредѣленный отвѣтъ.

Какъ разъ въ семидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія, вскорѣ по вступленіи Соловьева на литературное поприще у насъ началось великое народное движеніе, въ которомъ повышенное національное самосознаніе сочеталось съ рѣдкимъ подъемомъ религіознаго чувства. Я говорю объ освободительной войнѣ 1877—1878 года. Въ тѣ дни Россія дѣломъ засвидѣтельствовала о томъ, какъ она понимаетъ смыслъ своего національнаго существованія.

На вопросъ — для чего жить и что дѣлать — цѣлый народъ отвѣчалъ подвигомъ самопожертвованія. Онъ полагалъ душу свою за славянъ; но не славяне были намъ въ данномъ случаѣ всего дороже: въ славянствѣ мы искали и нашли нашу родину, ея утвержденіе и оправданіе: вотъ тайна тогдашняго нашего восторженнаго настроенія. На нашихъ глазахъ рождалась на свѣтъ Божій новая, невѣдомая намъ дотолѣ Россія, не та, къ которой относились скорбныя слова Хомякова! Рождалась великая освободительница народовъ, — Россія, совершавшая по-

---

[1]) La Russie et l'Eglise universelle, 10.

[2]) Третья рѣчь въ память Достоевскаго, III, 189.

двигъ. любви, а потому достойная нашей любви и уваженія. Съ славянскимъ вопросомъ срослась наша національная мечта о ея высокой культурной миссіи, о ея призваніи осуществлять царство правды на землѣ. И совершенно естественно разрѣшеніе этой задачи связывалось съ отвѣтомъ на вопросъ о смыслѣ жизни. Въ служеніи *такой* Россіи самая жизнь личности наполнялась высшимъ общечеловѣческимъ смысломъ: служить ей — значило отдаваться всему человѣчеству.

Никогда наше національное единство не чувствовалось сильнѣе и глубже, чѣмъ въ тѣ дни; никогда не была болѣе ясно поставлена предъ нами наша національная цѣль; но вмѣстѣ съ тѣмъ не національность была для насъ въ то время высшимъ и безусловнымъ. — *Россія полагала душу свою за другихъ:* именно потому она такъ сильно себя чувствовала и такъ несокрушимо въ себя вѣрила. Ее собрала и объединила та великая *сверхнародная* цѣль, въ которой она нашла свой новый, свѣтлый духовный обликъ.

И до и послѣ этого исторія славянскаго вопроса въ Россіи была *исторіей нашего исканія родины.* Когда намъ ясна была наша задача, наша миссія среди славянъ, въ насъ яркимъ пламенемъ зажигалось національное самосознаніе; когда мы утрачивали сознаніе этой нашей сверхнародной цѣли, передъ нами потухалъ и блѣднѣлъ самый духовный обликъ Россіи. Суть, разумѣется, не въ славянахъ. Суть въ томъ, что на Россіи сбывалось и сбывается изреченіе: «кто возлюбитъ душу свою въ мірѣ семъ, тотъ утратитъ ее, и кто возненавидитъ душу свою въ мірѣ семъ, тотъ сохранитъ ее».

Вѣкъ философскаго отчаянія въ Западной Европѣ и крестовый походъ Россіи за славянъ противъ Турціи! Казалось бы, что могло бы быть общаго между событіями и переживаніями столь разнородными! А между тѣмъ въ жизни и ученіи Соловьева эти впечатлѣнія естественно связались въ одно цѣлое и привели къ общему выводу. Высокій подъемъ вѣры и воодушевленія въ Россіи совпалъ съ отвѣтомъ философа на жизненный вопросъ, поставленный сомнѣніемъ и отчаяніемъ западныхъ умовъ. Неудивительно при этихъ условіяхъ, что его философская вѣра связалась съ вѣрою въ Россію. Въ то время могло казаться, что среди враждебныхъ ей народовъ Россія одна осуществляетъ

правду Божію на землѣ; нужно ли удивляться, что въ глазахъ Соловьева она стала носительницей смысла всемірной исторіи!

Условія времени въ необычайной степени благопріятствовали развитію славянофильскаго міровоззрѣнія. Въ юношескихъ произведеніяхъ Соловьева мы видимъ дальнѣйшій его ростъ. Здѣсь мы находимъ духовное наслѣдіе Кирѣевскаго и Хомякова со всѣмъ, что было въ немъ истиннаго и утопическаго. Это съ одной стороны — та же свѣтлая вѣра во вселенскую истину христіанства и религіозное призваніе Россіи, а съ другой стороны — національстическое преувеличеніе этого призванія, утопія русскаго національнаго мессіанства въ связи съ ложной антитезой западно-европейскаго и русскаго.

VII. Соловьевъ, славянофилы и Чаадаевъ.

Особенно характерна для этого первоначальнаго славянофильства Соловьева его рѣчь «Три силы», произнесенная передъ началомъ войны 1877 года въ публичномъ засѣданіи Общества Любителей Россійской Словесности. Здѣсь подъ несомнѣннымъ впечатлѣніемъ надвигающихся событій философъ высказываетъ свою оцѣнку Запада, Востока и посреднической миссіи Россіи между тѣмъ и другимъ.

Отвѣтъ на вопросъ, поставленный западной философіей, онъ находитъ не въ какомъ-либо ученіи, а въ живомъ *общемъ дѣлѣ*, въ которомъ именно заключается, по его мнѣнію, призваніе Россіи. Недостаточно найти и возвѣстить смыслъ жизни: надо *внести* смыслъ въ жизнь: имъ надо оживить и собрать воедино омертвѣвшее, распавшееся на части тѣло человѣчества. Это можетъ быть дѣломъ не одинокаго мыслителя, а организованной совокупности, великаго народа, отдавшаго себя на служеніе дѣлу Божію. «Отъ начала исторіи», читаемъ мы въ названной рѣчи, «три коренныя силы управляли человѣческимъ развитіемъ. Первая стремится подчинить человѣчество во всѣхъ сферахъ и на всѣхъ степеняхъ его жизни одному верховному началу, въ его исключительномъ единствѣ, стремится смѣшать и слить все многообразіе частныхъ формъ, подавить самостоятельность лица,

свободу личной жизни. Одинъ господинъ и мертвая масса рабовъ — вотъ послѣднее осуществленіе этой силы. Еслибы она получила исключительное преобладаніе, то человѣчество окаменѣло бы въ мертвомъ однообразіи и неподвижности. Но вмѣстѣ съ этой силой дѣйствуетъ другая, прямо противоположная: она стремится разбить твердыню мертваго единства, дать вездѣ свободу частнымъ формамъ жизни, свободу лицу и его дѣятельности; подъ ея вліяніемъ отдѣльные элементы человѣчества становятся исходными точками жизни, дѣйствуютъ исключительно изъ себя и для себя, общее теряетъ значеніе реальнаго существеннаго бытія, превращается во что-то отвлеченное, пустое, въ формальный законъ, а, наконецъ, и совсѣмъ лишается всякаго смысла. Всеобщій эгоизмъ и анархія, множественность отдѣльныхъ единицъ безъ всякой внутренней связи—вотъ крайнее выраженіе этой силы. Еслибы она получила исключительное преобладаніе, то человѣчество распалось бы на свои составныя стихіи, жизненная связь порвалась бы, и исторія окончилась бы войной всѣхъ противъ всѣхъ»[1]).

Воплощеніемъ первой силы Соловьевъ считаетъ Востокъ, олицетвореніемъ второй — Западную Европу. Характерное отличіе восточной культуры составляетъ безличное единство, поглотившее всякое разнообразіе; наоборотъ, особенность культуры западной есть индивидуализмъ, грозящій упразднить всякія общественныя связи. Востокъ совершенно уничтожаетъ человѣка въ Богѣ и утверждаетъ *безчеловѣчнаго Бога*: наоборотъ, западная цивилизація стремится къ исключительному утвержденію безбожнаго человѣка[2]). Еслибы исторіей управляли только эти двѣ силы, то въ ней не было бы ничего, кромѣ нескончаемаго раздора и борьбы противоположностей, не было бы никакого положительнаго содержанія и смысла. Безчеловѣчный Богъ не можетъ наполнить жизнь человѣка смысломъ: съ другой стороны, безбожный человѣкъ не находитъ смысла ни въ самомъ себѣ, ни во внѣшней природѣ. Содержаніе исторіи даетъ *третья сила*: она стоитъ надъ первыми двумя, «освобождаетъ ихъ отъ ихъ исключительности, примиряетъ единство высшаго на-

[1]) «Три силы», т. I, 215.
[2]) Тамъ же, 222.

чала съ свободной множественностью частныхъ формъ и элементовъ, созидаетъ такимъ образомъ цѣлость общечеловѣческаго организма и даетъ ему внутреннюю тихую жизнь»[1]). Осуществленіе этой третьей силы составляетъ задачу Россіи: ей надлежитъ быть посредницей между двумя мірами, олицетвореннымъ синтезомъ Запада и Востока. Что таково именно наше національное призваніе, по Соловьеву, видно изъ слѣдующаго.

«Третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ высшаго божественнаго міра, и тѣ люди, тотъ народъ, черезъ который эта сила имѣетъ проявиться, долженъ быть только *посредникомъ* между человѣчествомъ и тѣмъ міромъ, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ послѣдняго. Такой народъ не долженъ имѣть никакой спеціальной ограниченной задачи, онъ не призванъ работать надъ формами и элементами человѣческаго существованія, а только сообщить душу живую, дать жизнь и цѣлость разорванному и омертвѣлому человѣчеству черезъ соединеніе его съ вѣчнымъ божественнымъ началомъ. Отъ народа-носителя третьей божественной силы требуется только свобода отъ всякой ограниченности и односторонности, возвышеніе надъ узкими спеціальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительной энергіей въ какой-нибудь частной низшей сферѣ дѣятельности и знанія, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго міра и покорное къ нему отношеніе. А эти свойства несомнѣнно принадлежатъ племенному характеру Славянства, въ особенности же національному характеру русскаго народа. Но и историческія условія не позволяютъ намъ искать другого носителя третьей силы внѣ Славянства и его главнаго представителя — народа русскаго, ибо всѣ остальные историческіе народы находятся подъ преобладающей властью той или другой изъ двухъ первыхъ исключительныхъ силъ: восточные народы — подъ властью первой, западные — подъ властью второй силы. Только Славянство и въ особенности Россія осталась свободною отъ этихъ двухъ низшихъ потенцій и, слѣдовательно, можетъ быть историче-

[1]) Тамъ же, 215.

скимъ проводникомъ третьей. Между тѣмъ, двѣ первыя силы совершили кругъ своего проявленія и привели народы, имъ подвластные, къ духовной смерти и разложенію. Итакъ, повторяю, или это есть конецъ исторіи, или неизбѣжное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только Славянство и народъ русскій.

Внѣшній образъ раба, въ которомъ находится нашъ народъ, жалкое положеніе Россіи въ экономическомъ и другихъ отношеніяхъ не только не можетъ служить возраженіемъ противъ ея призванія, но скорѣе подтверждаетъ его. Ибо та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не имѣютъ никакого значенія»[1]).

Нетрудно убѣдиться, что въ этой характеристикѣ «трехъ силъ» мы имѣемъ переработку старыхъ литературныхъ преданій. Прежде всего, бросается въ глаза ея родство со старымъ славянофильствомъ. Съ одной стороны, въ ней возобновляется любимая мысль Кирѣевскаго о дробленіи и атомизмѣ, какъ свойствахъ западной культуры, и о призваніи Россіи — возстановить цѣльность жизни человѣка и человѣчества. Съ другой стороны, въ ней чувствуются отзвуки тѣхъ хомяковскихъ статей о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, гдѣ какъ сущность европейской культуры изображается самопревознесеніе человѣческаго начала, антирелигіозное утвержденіе человѣческаго разума и свободы, послѣдствіемъ чего является утрата вселенскаго единства, превращеніе единства органическаго, внутренняго,—во внѣшнюю механическую связь. Изреченіе Соловьева, что развитіе Западной Европы приводитъ къ царству безбожнаго человѣка, только доводитъ до конца старую мысль Хомякова. Наконецъ и въ характеристикѣ «третьей силы», утверждающей примиреніе единства высшаго начала со свободной множественностью, есть также развитіе старой славянофильской мысли. Именно въ этомъ примиреніи органическаго единства со свободной множественностью Хомяковъ видѣлъ отличіе православія отъ западныхъ вѣроисповѣданій. Сама задача «великаго синтеза» была несомнѣнно предвосхищена славянофилами, хотя и поставлена у нихъ съ мень-

[1]) Тамъ же, 224—225.

шей ясностью, чѣмъ у Соловьева [1]). Въ органическомъ синтезѣ Божескаго и человѣческаго, въ полнотѣ его разнообразныхъ элементовъ заключается безъ сомнѣнія самая сущность церковнаго идеала Хомякова.

Не только въ мысляхъ Соловьева,—въ самомъ языкѣ его произведеній семидесятыхъ годовъ чувствуется рѣзко выраженная струя славянофильства. Такъ, въ статьѣ «Три силы» онъ сокрушается о томъ, что имѣетъ «несчастье принадлежать къ русской интеллигенціи, которая вмѣсто образа и подобія Божія все еще продолжаетъ носить образъ и подобіе обезьяны»; тутъ же онъ призываетъ общество—«возстановить въ себѣ русскій народный характеръ» [2]), т.-е. высказываетъ мысль, нелѣпость коей онъ самъ впослѣдствіи изобличалъ въ полемикѣ противъ славянофиловъ. Въ другомъ произведеніи той же эпохи онъ говоритъ о «низменномъ характерѣ» западной цивилизаціи [3]): онъ находитъ, что ея послѣдніе результаты «по своей узости и мелкости могутъ удовлетворять такіе же узкіе и мелкіе умы и сердца» [4]). Даже мусульманскій востокъ, и тотъ кажется ему «выше западной цивилизаціи» [5]).

Однако, рядомъ съ этимъ въ пониманіи призванія Россіи въ тѣхъ же произведеніяхъ юношескаго періода Соловьева есть новая черта. Это—отрицаніе какой-либо ограниченной специфической задачи Россіи. У Соловьева *русское отождествляется съ универсальнымъ, всечеловѣческимъ*. Мысль эта ставитъ его въ двойственное отношеніе къ славянофиламъ; съ одной стороны она доводитъ до конца старую славянофильскую тенденцію, договариваетъ выводъ, хотя и не высказанный славянофилами, но съ логической неизбѣжностью вытекающій изъ ихъ посылокъ: вѣдь въ самомъ дѣлѣ, если русское — то же, что православное, а православное—то же, что вселенское, то ничего индивидуальнаго, специфическаго въ русской національной задачѣ и въ русской національной физіономіи быть не можетъ. Отожде-

---

[1]) См., напр., Кирѣевскій, Обозр. соврем. сост. литературы, I, 141—143, 161—162.

[2]) I, 225.

[3]) Философск. начала цѣльн. знанія, I, 255.

[4]) Тамъ же, 256.

[5]) Тамъ же, 258.

ствляя русское съ общехристіанскимъ, славянофилы должны были въ концѣ-концовъ растопить народное въ универсальномъ; это и сдѣлалъ Соловьевъ, у котораго утвержденіе русскаго національнаго мессіанства вполнѣ послѣдовательно перешло въ отрицаніе всякихъ *особенныхъ* чертъ русской народности. Но тѣмъ самымъ у него славянофильство перешло въ свое противоположное: универсализмъ его пониманія русской національной задачи сближаетъ его съ антиподомъ славянофильства—Чаадаевымъ.

Тутъ мы не въ правѣ говорить о вліяніи, такъ какъ Соловьевъ въ семидесятыхъ годахъ еще не былъ знакомъ съ Чаадаевымъ [1]); и тѣмъ не менѣе первый является несомнѣннымъ продолжателемъ второго.

Подобно Соловьеву, Чаадаевъ видитъ въ Западной Европѣ міръ рѣзко выраженныхъ противоположностей, гдѣ отдѣльные элементы культуры и непримиренныя одностороннія начала ведутъ нескончаемую борьбу другъ съ другомъ. Духовную жизнь Запада онъ характеризуетъ слѣдующими словами.—

«Тамъ неоднократно наблюдалось: едва появится на свѣтъ Божій новая идея, тотчасъ всѣ узкіе эгоизмы, всѣ ребяческія тщеславія, вся упрямая партійность, которыя копошатся на поверхности общества, набрасываются на нее, овладѣваютъ ею, выворачиваютъ ее на изнанку, искажаютъ ее и, минуту спустя, размельченная всѣми этими факторами, она уносится въ тѣ отвлеченныя сферы, гдѣ исчезаетъ всякая безплодная пыль. У насъ нѣтъ этихъ страстныхъ интересовъ, этихъ готовыхъ мнѣній, этихъ установившихся предразсудковъ: мы дѣвственнымъ умомъ воспринимаемъ всякую новую идею». Дѣвственный умъ русскаго народа, по объясненію Чаадаева, обусловливается прежде всего отсутствіемъ рѣзко очерченной индивидуальности: воспріимчивость къ чужому здѣсь связывается съ отсутствіемъ или недоразвитостью *особеннаго*, своего. Но именно съ этой чертой Чаадаевъ связываетъ будущность Россіи.

«У меня есть глубокое убѣжденіе, — говоритъ онъ, — что мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціальнаго порядка, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старыхъ

---

[1]) Въ 1887 году онъ пишетъ о. Мартынову, что познакомился съ Чаадаевымъ «лишь недавно» (Письма, III, 18).

обществахъ, отвѣтить на важные вопросы, какіе занимаютъ человѣчество. Я часто говорилъ и охотно повторяю: мы, такъ сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящимъ совѣстнымъ судомъ по многимъ тяжбамъ, которыя ведутся передъ великими трибуналами человѣческаго духа и человѣческаго общества[1]).

Этотъ «совѣстный судья», который самъ не создаетъ своей самостоятельной культуры, а судитъ чужія, миритъ и объединяетъ спорящихъ въ правдѣ, очевидно, осуществляетъ задачу, очень близкую къ тому, что Соловьевъ называлъ «великимъ синтезомъ». Вообще сходство Чаадаева съ Соловьевымъ начинается именно тамъ, гдѣ послѣдній отдѣляется отъ славянофиловъ. Понятно, что съ годами, послѣ разрыва Соловьева съ славянофилами, оно значительно увеличивается[2]): та положительная оцѣнка, которую философъ въ восьмидесятыхъ годахъ даетъ своему предшественнику, — сознательно противополагается имъ тому распространенному въ то время славянофильскому взгляду, по которому западничество и нигилизмъ — одно и то же[3]). Однако, родство съ Чаадаевымъ ясно намѣчается значительно раньше, съ первыхъ же шаговъ Соловьева на литературномъ поприщѣ. Съ самаго начала въ его ученіи сливаются въ одинъ потокъ два противоположныхъ теченія русской мысли. И мы имѣемъ здѣсь не внѣшнее, механическое, а внутреннее, *органическое* объединеніе противоположностей. Ибо славянофильская точка зрѣнія естественно въ силу внутренняго своего логическаго развитія должна перейти въ тотъ христіанскій универсализмъ, въ которомъ для узко національнстической точки зрѣнія нѣтъ мѣста.

---

[1]) *Чаадаевъ*. Апологія сумасшедшаго см. *Гершензонъ*. П. Я. Чаадаевъ. 292.

[2]) Такъ же какъ въ восьмидесятыхъ годахъ Соловьевъ и во имя тѣхъ же универсально-христіанскихъ началъ Чаадаевъ возстаетъ противъ исключительнаго самоутвержденія націи: его повергаетъ въ уныніе узкая патріотическая идея славянофиловъ: по его мнѣнію, она «не только противорѣчитъ общехристіанскому идеалу сліянія народовъ, но и въ корнѣ искажаетъ понятіе нашей миссіи». «Россія призвана вести общечеловѣческую политику». (*Гершензонъ*, П. Я. Чаадаевъ. 156. 157).

[3]) Письма. III. 18.

VIII. Соловьевъ и Достоевскій.

Объективная необходимость этого перехода подтверждается тѣмъ, что, въ занимающую насъ эпоху, онъ совершается не у одного только Соловьева. Въ 1880 году тождество русскаго съ универсальнымъ провозглашается Достоевскимъ; послѣдній въ своей знаменитой пушкинской рѣчи категорически заявляетъ, что «все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у насъ недоразумѣніе, хотя и исторически необходимое».

До сихъ поръ было принято думать, что ученіе Соловьева сложилось подъ вліяніемъ Достоевскаго; едва ли, однако, вопросъ о вліяніи Достоевскаго на нашего философа допускаетъ столь простое и одностороннее рѣшеніе. Не подлежитъ сомнѣнію, что между обоими писателями съ конца семидесятыхъ годовъ была большая близость. Изъ свидѣтельства Соловьева мы знаемъ, что въ 1878 году оба они вмѣстѣ ѣздили въ Оптину Пустынь, при чемъ Достоевскій излагалъ своему другу «главную мысль, а отчасти и планъ цѣлой серіи задуманныхъ имъ романовъ, изъ которыхъ въ дѣйствительности былъ написанъ только первый — Братья Карамазовы»[1]). Мысль, положенная Достоевскимъ въ основу этой серіи — «Церковь, какъ положительный общественный идеалъ»[2]) въ то время была руководящимъ началомъ и для Соловьева. До какой степени въ ту пору оба жили одной духовной жизнью, видно изъ того, что, говоря объ основахъ своего міросозерцанія, Достоевскій въ 1878 году высказывается отъ общаго ихъ имени. Въ письмѣ къ Н. П. Петерсону, по поводу прочтенной только что вмѣстѣ съ Соловьевымъ рукописи Н. Ѳ. Ѳедорова, онъ пишетъ: — «Предупреждаю, что *мы здѣсь*, т.-е. я и Соловьевъ, по крайней мѣрѣ, вѣримъ въ воскресеніе реальное, буквальное, личное и въ то, что оно будетъ на землѣ»[3]).

Безъ сомнѣнія, въ то время оба писателя *вмѣстѣ* продумывали и развивали общее міросозерцаніе. При этихъ условіяхъ

---

[1]) Первая рѣчь въ память Достоевскаго, 181.

[2]) Тамъ же.

[3]) Опубликовано въ трудѣ *В. А. Кожевникова, Николай Ѳедоровичъ Ѳедоровъ*, 317 (Москва, 1908).

вліяніе ихъ другъ на друга, понятное дѣло, должно было быть взаимнымъ. Есть основанія думать, что оно было опредѣляющимъ не только для Соловьева, но и для Достоевскаго. Въ частности, повидимому, универсальное пониманіе задачи Россіи перешло отъ перваго къ послѣднему, а не наоборотъ.

Въ пушкинской своей рѣчи Достоевскій, какъ извѣстно, говорилъ, что особенность русскаго генія заключается въ его всемірной отзывчивости, что, соотвѣтственно съ этимъ, — русскому народу не свойственно желаніе «укрѣпляться отъ всѣхъ въ своей національности, чтобы ей только одной все досталось». «Мы не враждебно (какъ, казалось, должно было бы случиться), а дружественно, съ полной любовью приняли въ душу нашу геніевъ чужихъ націй, всѣхъ вмѣстѣ, не дѣлая преимущественныхъ племенныхъ различій, умѣя инстинктомъ почти съ самаго перваго шагу различать, снимать противорѣчія, извинять и примирять различія, и тѣмъ уже выказали готовность и наклонность нашу, намъ самимъ только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловѣческому возсоединенію со всѣми племенами великаго Арійскаго рода. Да, назначеніе русскаго человѣка есть безспорно всеевропейское и всемірное. Стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть, и значитъ только (въ концѣ концовъ, это подчеркните) стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*, если хотите». Культурная задача Россіи, соотвѣтственно съ этимъ, формулируется Достоевскимъ такъ.—

«Стремиться внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ, всечеловѣчной и всесоединяющей, вмѣстить въ нее съ братскою любовью всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ концовъ, можетъ быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ племенъ по Христову евангельскому закону!»

Въ 1880 году, когда эта рѣчь была произнесена, Достоевскій прекрасно зналъ, что мысль его — не нова: онъ прямо призналъ, что раньше его она была «высказана не разъ». Но, спрашивается, кѣмъ же? Достоевскій, очевидно, не могъ здѣсь имѣть въ виду самого себя, собственныхъ своихъ болѣе раннихъ произведеній. Въ ту пору, когда авторъ «Бѣсовъ» и «Идіота» ду-

малъ, что Христосъ неизвѣстенъ Западу и что міръ долженъ быть спасенъ «одной только русской мыслью, русскимъ Богомъ и Христомъ»,—онъ былъ, очевидно, далекъ отъ заключенья, что споръ славянофильства и западничества есть простое историческое недоразумѣніе. Раньше Достоевскій относился безусловно отрицательно къ западной культурѣ. Теперь, въ пушкинской рѣчи онъ говоритъ о необходимости признать ея цѣнности и вмѣстить ее во всечеловѣческой русской душѣ. Мы имѣемъ здѣсь несомнѣнно переломъ въ воззрѣніяхъ Достоевскаго, который для него самого связывается съ «не новой» и, слѣдовательно, кѣмъ-то раньше высказанной мыслью.

Изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что раньше, въ 1877 г., она была высказана Соловьевымъ. Нетрудно убѣдиться, что формулировка ея, данная послѣднимъ въ «Трехъ силахъ», точнѣе и шире. У Соловьева его «третья сила» осуществляетъ единство всего человѣческаго рода, какъ цѣлаго, безъ всякихъ ограниченій. Между тѣмъ, мысль Достоевскаго задерживается какими-то психологическими препятствіями, которыя мѣшаютъ ему принять универсализмъ Соловьева во всемъ его объемѣ. Онъ говоритъ о готовности русскаго народа къ «всеобщему, общечеловѣческому возсоединенію со всѣми великими племенами *арійскаго рода*» (курсивъ мой), не замѣчая того глубокаго внутренняго противорѣчія, которое заключается въ этомъ исключеніи изъ всечеловѣчества племенъ неарійскихъ. Идея «всечеловѣчества» противорѣчитъ въ корнѣ антисемитизму Достоевскаго: очевидно, она у него — не изначальная и не своя; остается допустить, что она была имъ усвоена благодаря постороннему вліянію. Что вліяніе въ данномъ случаѣ исходило именно отъ Соловьева, — доказывается не однимъ сопоставленіемъ рѣчей того и другого писателя, но также и тѣмъ, что въ періодъ, отдѣляющій обѣ эти рѣчи (съ 1877 по 1880 г.), общеніе между ними было всего тѣснѣе. Разъ въ ту пору они сообща переживали и передумывали самыя завѣтныя свои думы—въ той самой Оптиной Пустыни, которая вдохновила наиболѣе яркія страницы «Братьевъ Карамазовыхъ». — предположеніе, что Соловьевъ не ввелъ Достоевскаго въ кругъ мыслей, выраженный въ «Трехъ Силахъ», представляется совершенно невѣроятнымъ.

Для меня, впрочемъ, не такъ важно выяснить здѣсь вліяніе

одного писателя на другого, какъ установить фактъ ихъ *согласія* въ общемъ и основномъ. Онъ свидѣтельствуетъ о томъ, что ученіе Соловьева о миссіи Россіи не есть только случайное, *личное* увлеченіе, а цѣлое теченіе религіозной мысли, исторически необходимое, тѣсно связанное съ общимъ ходомъ исторіи.

Самъ Соловьевъ, переживавшій подъемъ освободительной эпохи и возбуждающее вліяніе великой освободительной войны, ясно сознавалъ связь между идеями и всемірно историческими событіями. Отъ войны 1877 года онъ ждалъ «пробужденія положительнаго сознанія русскаго народа»[1]).

У него самого это пробужденіе выразилось въ видѣ вѣры въ Россію, какъ спасительницу народовъ. Оно отразилось въ томъ расширенномъ пониманіи русскаго національнаго мессіанства, которое отъ Соловьева перешло къ Достоевскому. Въ связь съ этимъ должна быть поставлена другая, чрезвычайно важная черта сходства между обоими писателями, которая, сколько мнѣ извѣстно, доселѣ не была отмѣчена.

Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ»[2]) Достоевскій высказываетъ тотъ самый «положительный общественный идеалъ», о которомъ впослѣдствіи говоритъ Соловьевъ въ первой своей рѣчи о Достоевскомъ[3]). Тутъ Достоевскій ставитъ вопросъ, который, какъ извѣстно, является основнымъ для Соловьева и даетъ то самое рѣшеніе, которое въ ту пору давалось и послѣднимъ.

Общественный идеалъ «Братьевъ Карамазовыхъ» сводится къ тому, что Христосъ долженъ стать всѣмъ во всемъ въ человѣческой жизни. А это значитъ, что во Христѣ должно преобразиться и все человѣческое общество. Но владычество Христа на землѣ есть не что иное, какъ *царство церкви*. Церковь «есть воистину царство и опредѣлена царствовать, и въ концѣ своемъ должна явиться, какъ царство на всей землѣ несомнѣнно, — на что мы имѣемъ обѣтованіе...» Этимъ, по Достоевскому, опредѣляется и нормальное отношеніе церкви къ государству. Въ Западной Европѣ ей отводится въ государствѣ «какъ бы нѣкоторый лишь уголъ, да и то подъ надзоромъ,—

---

[1]) «Три силы», 226.
[2]) Кн. II, гл. V. «Будь, будь».
[3]) III, 181.

и это повсемѣстно въ наше время въ современныхъ европейскихъ земляхъ. По русскому же пониманію и упованію надо, чтобы не церковь перерождалась въ государство, какъ изъ низшаго въ высшій типъ, а, напротивъ, государство должно кончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничѣмъ инымъ болѣе. Сіе и буди, буди». Въ настоящее время христіанское общество еще не готово къ этому переходу; но оно должно къ нему готовиться, ждать «полнаго преображенія изъ общества почти еще языческаго во единую вселенскую и владычествующую церковь».

Достоевскій противополагаетъ этотъ свой идеалъ римскому католицизму. Въ будущемъ христіанствѣ, какъ онъ его себѣ представляетъ, — не церковь обращается въ государство. «То Римъ и его мечта. То третье діаволово искушеніе. А, напротивъ, государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму..., и есть великое предназначеніе православія на землѣ. Отъ Востока звѣзда сія возсіяетъ».

Въ этихъ строкахъ Достоевскаго мы имѣемъ краткое изложеніе почти всѣхъ тѣхъ мыслей, которыя легли въ основу теократическаго идеала Соловьева, какъ онъ опредѣлился въ концѣ семидесятыхъ годовъ, до разрыва философа съ славянофилами и до увлеченія его римскимъ католицизмомъ; всѣ изложенныя здѣсь мысли, не исключая и противоположенія православія католицизму съ его «третьимъ діаволовымъ искушеніемъ» были высказаны Соловьевымъ [1]), или раньше появленія «Братьевъ Карамазовыхъ» или одновременно съ нимъ. По указаннымъ выше основаніямъ, совпаденіе въ мысляхъ и въ самыхъ выраженіяхъ не можетъ быть случайнымъ и здѣсь. Переходъ отъ старославянофильской точки зрѣнія къ болѣе широкому универсальному пониманію христіанства и русской національной задачи началъ зарождаться въ мысли обоихъ писателей какъ разъ въ

[1]) См., напр., Критика отвлеч. началъ, 155—159; особенно 158—159; Чтенія о богочеловѣчествѣ, 157—168, особенно 159; о третьемъ діаволовомъ искушеніи, 160—161, при чемъ эта мысль, мимоходомъ брошенная, а потому не вполнѣ понятная у Достоевскаго, въ изложеніи Соловьева получаетъ ясный смыслъ.

эпоху наибольшей ихъ взаимной близости; и одновременно ихъ духовные интересы объединились въ общемъ идеалѣ «царства церкви» или, что для Соловьева одно и то же, — царства Божія на землѣ [1]).

IX. Соловьевъ и Ѳедоровъ.

Тутъ необходимо упомянуть другого религіознаго мыслителя, предвосхитившаго въ данномъ направленіи ходъ мыслей какъ Соловьева, такъ и Достоевскаго.

Собственно *вліяніе* Ѳедорова на Соловьева относится не къ начальному, а къ серединному періоду творчества послѣдняго, и намъ еще придется говорить о немъ въ относящихся сюда послѣдующихъ главахъ настоящаго сочиненія. Однако, въ качествѣ виднаго предшественника Соловьева, Ѳедоровъ не можетъ быть обойденъ молчаніемъ уже здѣсь.

Въ письмѣ, написанномъ не ранѣе 1882 г. и не позже середины восьмидесятыхъ годовъ [2]), Соловьевъ называетъ Ѳедорова учителемъ, утѣшителемъ и отцомъ духовнымъ. Признавать на этомъ основаніи *безъ оговорокъ* Соловьева «*ученикомъ*» Ѳедорова, какъ это иногда у насъ дѣлается, едва ли справедливо. Соловьевъ, по свидѣтельству Достоевскаго, впервые познакомился съ одной изъ рукописей Ѳедорова въ 1878 году, въ то время, когда онъ уже читалъ свои «Чтенія о богочеловѣчествѣ» [3]). Знакомство это въ то время было еще настолько несовершеннымъ, что Достоевскій и Соловьевъ уже по прочтеніи рукописи и послѣ двухчасового разговора о ней еще не могли себѣ уяснить, какое воскресеніе мертвыхъ проповѣдуетъ Ѳедоровъ, реальное или только аллегорическое? [4]). Иначе говоря, самая основная

---

[1]) См. Крит. отвлечен. нач., 158—159: «для человѣка, послѣдовательно стоящаго на религіозной точкѣ зрѣнія, церковь, какъ царство Божіе, должна обнимать собою *все* безусловно».

[2]) Кожевниковъ, цит. соч., 317—318.

[3]) Очевидно, именно эти Чтенія имѣетъ въ виду Достоевскій, говоря о лекціяхъ Соловьева о религіи, «посѣщаемыхъ чуть ли не тысячной толпой» (тамъ же, 316). Число лекцій (12), указанное Достоевскимъ, совпадаетъ съ числомъ «чтеній».

[4]) Тамъ же, 317.

мысль автора не была для нихъ вполнѣ ясной. Еще до прочтенія рукописи Соловьеву Достоевскій находилъ «много сходнаго» въ его воззрѣніяхъ съ воззрѣніями Ѳедорова; но прочтеніи же оказалось, что Соловьевъ «глубоко сочувствуетъ мыслителю и почти то же самое хотѣлъ читать въ слѣдующую лекцію»[1]). Все это доказываетъ, очевидно, что уже до знакомства съ мыслями Ѳедорова, міросозерцаніе Соловьева было вполнѣ сложившимся, что послѣдній въ семидесятыхъ годахъ развивался совершенно независимо отъ перваго[2]). Даже значительно позднѣе, около 1881 года, уже послѣ личнаго знакомства съ Ѳедоровымъ, Соловьевъ все еще не рѣшается сказать «аминь» его ученію: философъ только допускаетъ, «что и его (Ѳедорова) странныя идеи недалеки отъ истины»[3]). Едва ли этотъ сдержанный отзывъ можетъ быть понятъ, какъ доказательство «вліянія».

Если, такимъ образомъ, въ семидесятыхъ годахъ оба мыслителя развивались совершенно независимо другъ отъ друга, то, съ другой стороны, Достоевскій не ошибся, признавъ въ ихъ воззрѣніяхъ «много сходнаго». Сходство заключается, прежде всего, въ самомъ основномъ, въ глубоко жизненномъ, практическомъ пониманіи христіанства, — въ реалистическомъ по существу воспріятіи Слова воплощеннаго, — въ требованіи дѣйствительнаго Его осуществленія не только въ жизни человѣчества, но и во внѣшней природѣ.

Еще въ 1873 году, т.-е. задолго до знакомства съ Ѳедоровымъ и въ самый годъ перваго своего выступленія на литературномъ поприщѣ, Соловьевъ такъ характеризуетъ свое міросозерцаніе. «Есть внутренній міръ мысли, недоступный ни для какихъ житейскихъ случайностей, ни для какихъ душевныхъ невзгодъ, — міръ мысли не отвлеченной, а живой, которая должна осуществиться въ дѣйствительности. Я не только надѣюсь, но такъ же увѣренъ, какъ въ своемъ существованіи, что истина, мною сознанная, рано или поздно будетъ сознана и другими, сознана всѣми, и тогда своею внутреннею силою преобразитъ

---

[1]) Тамъ же, 216.

[2]) Заключеніе С. Н. Булгакова (Два Града, II, 269, примѣч.), будто вліянія Ѳедорова начинается съ конца семидесятыхъ годовъ, такимъ образомъ, опровергается тѣми самыми фактами, на которые онъ ссылается.

[3]) Письма, т. I, 12.

она весь этотъ міръ лжи. навсегда съ корнемъ уничтожитъ всю неправду и зло жизни личной и общественной. — грубое невѣжество народныхъ массъ. мерзость нравственнаго запустѣнія образованныхъ классовъ. кулачное право между государствами — ту бездну тьмы. грязи и крови. въ которой до сихъ поръ бьется человѣчество: все это исчезнетъ. какъ ночной призракъ передъ восходящимъ въ сознаніи свѣтомъ вѣчной Христовой истины, доселѣ непонятой и отверженной человѣчествомъ. — и во всей своей славѣ явится царство Божіе — царство внутреннихъ духовныхъ отношеній. чистой любви и радости — новое небо и новая земля»... [1]).

Все, что говоритъ и пишетъ Соловьевъ въ своихъ послѣдующихъ произведеніяхъ юношескаго и средняго періода. представляетъ собою развитіе этихъ мыслей. впервые высказанныхъ въ интимномъ письмѣ къ кузинѣ. Но и все ученіе Ѳедорова представляетъ собою не болѣе какъ цѣнный варіантъ на ту же тему, центральную для русской религіозной мысли той эпохи.

Для него. какъ и для Соловьева, его міросозерцаніе есть, прежде всего. «философія общаго дѣла». «проектъ лучшаго міра» [2]). Всѣ догматы христіанства для него—вмѣстѣ и жизненныя заповѣди. требованія. обращенныя къ человѣку: такъ, напримѣръ, св. Троица по Ѳедорову — не только истина созерцанія. но и жизненный идеалъ для людей. Единственно правильнымъ онъ считаетъ пониманіе этой истины у св. Сергія, который «поставилъ храмъ Троицы. по выраженію жизнеописателя преподобнаго, какъ зерцало для собранныхъ имъ въ единожитіе, чтобы взираніемъ на святую Троицу побѣждался страхъ передъ ненавистной раздѣльностью міра» [3]). Совершенно такъ же, какъ у Соловьева, вытекающій отсюда идеалъ человѣческаго общества для Ѳедорова есть всеединство. или, какъ онъ пишетъ, *всѣединство*, единство всѣхъ въ Богѣ. Это — идея всемірнаго братства людей во Христѣ, съ которой у Ѳедорова, какъ и у Соловьева. связывается идея Москвы — третьяго Рима [4]). Соотвѣт-

[1]) Письма, т. III, 84—85.
[2]) Н. Ѳ. Ѳедоровъ. Философія общаго дѣла, 13.
[3]) Тамъ же, 36, 44, 55, 71.
[4]) Тамъ же, 38, 45. Ср. Кожевниковъ, цит. соч., 36.

ственно съ этимъ, такъ же, какъ Соловьевъ, Ѳедоровъ вѣритъ не въ запредѣльное только, а въ *земное*, имманентное осуществленіе царства Божія [1]).

Самое распространеніе идеала царствія Божія на природу у Ѳедорова по сравненію съ Соловьевымъ не представляетъ чего-либо новаго. Уже въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ»,—произведеніи, составлявшемся, какъ мы знаемъ, ранѣе знакомства съ Ѳедоровымъ, Соловьевъ видитъ цѣль мірового процесса въ преображеніи всего міра въ тѣло Христово. Христосъ въ концѣ вѣковъ станетъ всѣмъ во всемъ: «тѣло Христово, являющееся сперва какъ малый зачатокъ въ видѣ немногочисленной общины первыхъ христіанъ, мало-по-малу растетъ и развивается, чтобы въ концѣ временъ обнять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ; потому что и остальная природа, по словамъ Апостола, съ надеждой ожидаетъ откровенія сыновъ Божіихъ: ибо тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее въ надеждѣ, что и сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы сыновъ Божіихъ» [2]).

Тутъ Соловьевъ примыкаетъ къ многовѣковой традиціи христіанской мистики, которую мы выше уже отмѣтили въ мистикѣ нѣмецкой [3]). Но на почвѣ той же традиціи стоитъ и Ѳедоровъ, когда онъ требуетъ, чтобы весь міръ отъ человѣка и до низшей твари осуществилъ въ себѣ ту цѣлостность жизни, которая отъ вѣка осуществлена въ божественномъ тріединствѣ. Когда Ѳедоровъ распространяетъ этотъ идеалъ «*всѣединства*» не только на живыхъ, но и на мертвыхъ, когда онъ утверждаетъ воскрешеніе умершихъ (отцовъ) какъ содержаніе истиннаго христіанскаго прогресса и какъ долгъ живыхъ (сыновъ), выражающій самую сущность христіанской нравственности [4]), онъ этимъ только договариваетъ все ту же общехристіанскую и общемистическую мысль.

Съ этой точки зрѣнія ясно, въ какомъ смыслѣ Соловьевъ упо-

---

[1]) Тамъ же, 51.
[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 159.
[3]) См. выше стр. 57—58.
[4]) Тамъ же, 46, 66, 85; ср. 439—442.

слѣдствіи призналъ въ Ѳедоровѣ своего учителя и почему онъ назвалъ ѳедоровскій «проектъ» «первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа по пути Христову». Въ этомъ «проектѣ» философъ, очевидно, усмотрѣлъ цѣнное дополненіе къ тому ученію, которое уже раньше и независимо отъ вліянія Ѳедорова выражало для него сущность христіанства. Подъ вліяніемъ Ѳедорова ему не пришлось отказываться отъ какихъ-либо раньше высказанныхъ положеній: «проектъ» послѣдняго просто и безъ всякихъ натяжекъ влился въ широкій потокъ его мысли, какъ новая, дополнительная струя, сочетался съ нимъ въ одно органическое цѣлое. При этихъ условіяхъ Соловьевъ имѣлъ право сказать своему другу: «проектъ Вашъ я принимаю *безусловно* и безъ всякихъ разговоровъ: поговорить же нужно не о самомъ проектѣ, а объ нѣкоторыхъ теоретическихъ его основаніяхъ или предположеніяхъ, а также и о первыхъ практическихъ шагахъ къ его осуществленію»[1]).

Послѣднія слова указываютъ не только на то общее, въ чемъ воззрѣнія Соловьева и Ѳедорова совпадаютъ, но также и на то, въ чемъ они расходятся. Какъ разъ во второй половинѣ восьмидесятыхъ годовъ мнѣ приходилось слышать отъ Соловьева о Ѳедоровѣ, какъ о мыслителѣ, у котораго необыкновенно глубокія и даже геніальныя мысли облекаются въ необыкновенно странную, чудаческую форму: глубокимъ и истиннымъ онъ считалъ «проектъ» Ѳедорова, но онъ весьма скептически относился къ предлагаемымъ послѣднимъ *способамъ осуществленія* этого проекта.

Я не буду говорить здѣсь о тѣхъ разногласіяхъ, которыя возникли въ восьмидесятыхъ годахъ на почвѣ увлеченія Соловьева католицизмомъ. Въ настоящей главѣ Ѳедоровъ интересуетъ насъ лишь какъ *предшественникъ* Соловьева; поэтому здѣсь мы можемъ говорить лишь о различіяхъ *изначальныхъ*, т.-е. о тѣхъ чертахъ ученія Ѳедорова, которыя съ самаго начала были органически чужды Соловьеву.

Соловьевъ отъ начала и до конца своей литературной дѣятельности былъ мистикомъ съ головы до ногъ, притомъ мистикомъ сознательнымъ. Наоборотъ, въ Ѳедоровѣ мы имѣемъ при-

---

[1]) В. А. Кожевниковъ, цит. соч., 318.

чудливое сочетаніе необыкновенно глубокихъ *сверхсознательныхъ* мистическихъ интуицій *съ сознательнымъ отрицаніемъ* мистицизма. Все глубокое и цѣнное, что есть въ «Философіи общаго дѣла», заключается въ его интуиціи «всеобщаго родства», которое должно стать «общимъ дѣломъ» — конкретнаго всѣдинства», олицетворяемаго св. Троицей и въ ней завершеннаго, въ человѣчествѣ же совершающагося и должнаго. Жизненный нервъ этой философіи — ея свѣтлая вѣра во всеобщее воскрешеніе, какъ всеобщую жизненную задачу. И рядомъ съ этимъ какое странное, *раціоналистическое* юродство мысли, какое непонятное стремленіе совлечь съ воскресенія покровъ *тайны*; что за наивная вѣра въ естественные, *научные* способы побѣды надъ смертью!

По Ѳедорову, «мистицизмъ, если и допускаетъ объединеніе для воскресенія, то это объединеніе совершается мистически, т.-е. способомъ, непонятнымъ, изслѣдованію неподдающимся, который можно представить лишь въ видѣ присушиванія(!) людей другъ къ другу: и самое воскресеніе въ этомъ случаѣ совершается не черезъ естественное познаніе и управленіе слѣпою силою, не путемъ опыта, опытнаго познанія, познанія свѣтлаго, а путемъ таинственнымъ, темнымъ, который можетъ быть представленъ въ видѣ колдовства, какъ, напримѣръ, матеріализація у спиритовъ»[1]). *Или научный, естественный способъ воскрешенія мертвыхъ или колдовство* — въ этой дилеммѣ, поставленной Ѳедоровымъ, не находитъ себѣ мѣста тотъ *единственный* путь воскресенія Христова, который, конечно, не былъ ни тѣмъ ни другимъ; не находитъ себѣ мѣста и Евхаристія, которая въ качествѣ залога грядущаго воскресенія черезъ таинственное пріобщеніе къ тѣлу и крови Христа, научному изслѣдованію, безъ всякаго сомнѣнія, не поддается. Антимистическая концепція Ѳедорова, столь рѣзко противорѣчащая собственнымъ его мистическимъ переживаніямъ, совершенно упраздняетъ тайну и таинство: онъ не вѣритъ въ существованіе *пропасти*, отдѣляющей насъ отъ міра загробнаго, и сообразно съ этимъ ждетъ спасенія не отъ таинственнаго, *мистическаго* соединенія Божескаго и человѣческаго, а отъ *человѣческаго* знанія

[1]) Цит. соч., 439.

природы и отъ объединенія людей подъ сѣнью *человѣческой* власти самодержавнаго монарха.

«Мы же», говоритъ онъ, по поводу письма Достоевскаго, «о пропасти и побѣдѣ побѣжденной смерти ничего не знаемъ, но полагаемъ возможнымъ для насъ, — какъ орудій Бога отцовъ, вдохнувшаго въ насъ жизнь, — возможнымъ и необходимымъ, съ одной стороны, достигнуть чрезъ всѣхъ, конечно, людей познанія и управленія всѣми (sic!) молекулами и атомами внѣшняго міра такъ, чтобы разсѣянное собрать, разложенное соединить, т.-е. сложить въ тѣла отцовъ, какія они имѣли при своей кончинѣ (!); а съ другой, полагаемъ возможнымъ и необходимымъ, достигнувъ и внутренняго управленія психо-физіологическимъ процессомъ, замѣнить рожденіе дѣтей, подобныхъ себѣ, своимъ отцамъ предкамъ (атавизмъ), возвращеніемъ отцамъ полученной отъ нихъ жизни»[1]).

Тутъ именно и проходитъ черта, рѣзко отдѣляющая Соловьева отъ Ѳедорова. Въ пониманіи конечной цѣли всеобщаго воскрешенія оба мыслителя сходятся; но мечты послѣдняго о научныхъ путяхъ и способахъ достиженія этой цѣли не оставляютъ ни малѣйшаго слѣда въ міросозерцаніи Соловьева. И въ этомъ послѣдній, конечно, правъ съ точки зрѣнія той христіанской вѣры, которую оба исповѣдуютъ. Съ христіанской точки зрѣнія смерть есть *послѣдствіе грѣха, а не незнанія*. Поэтому и единственный путь къ побѣдѣ надъ нею заключается въ преодолѣніи грѣха, которое совершается не силою науки, а силою божественной благодати и нравственнымъ подвигомъ человѣческой воли. Это — путь Христа и галилейскихъ рыбарей, а не ученыхъ.

Въ философской вѣрѣ Ѳедорова Соловьевъ отдѣлилъ объективное зерно отъ богатой примѣси субъективныхъ иллюзій. Впрочемъ, справедливость требуетъ признать, что не всѣ иллюзіи «загадочнаго мыслителя» были чужды его другу. Въ этихъ иллюзіяхъ нетрудно узнать общую печать цѣлой прошедшей эпохи русской жизни, того насыщеннаго утопіями общественнаго настроенія, которое нашло себѣ выраженіе и въ послѣднихъ произведеніяхъ Достоевскаго и въ романтическихъ мечтаніяхъ

---

[1]) Тамъ же, 442.

первыхъ двухъ періодовъ Соловьева. Ознакомленіе съ этими утопіями, унаслѣдованными Соловьевымъ отъ прошлаго, и съ преодолѣніемъ ихъ въ концѣ жизни философа, составляетъ одну изъ важнѣйшихъ задачъ послѣдующаго изложенія.

X. Жизненная задача Соловьева и три періода его творчества.

Выше мы ознакомились съ тѣми теченіями западно-европейской и русской мысли XIX вѣка, подъ вліяніемъ которыхъ первоначально сложилось міросозерцаніе Соловьева. При всей своей разнородности эти теченія носятъ на себѣ общую печать эпохи: такъ или иначе всѣ они выражаютъ собою одинъ и тотъ же *кризисъ мысли* религіозной и философской, который совершается какъ въ Западной Европѣ, такъ и въ Россіи. Одинъ и тотъ же лозунгъ — *конецъ теоретической философіи* провозглашается здѣсь и тамъ; одинъ и тотъ же поворотъ мысли — отъ отрицательныхъ началъ къ положительнымъ, отъ разочарованія и отчаянія къ христіанскому міросозерцанію — совершается въ Германіи въ мистикѣ Баадера и въ послѣднемъ ученіи Шеллинга, а въ Россіи — въ славянофильствѣ. И въ тѣхъ и въ другихъ ученіяхъ, — хотя и различныхъ между собою во многомъ существенномъ, — намѣчается одинъ и тотъ же общій идеалъ *цѣлостности жизни* въ томъ христіанскомъ значеніи этого слова, для котораго Христосъ долженъ стать всѣмъ во всемъ.

Соловьевъ является *продолжателемъ этого* идеала; этимъ отъ начала и до конца опредѣляется вся его жизненная задача; такъ и самъ онъ ее понимаетъ — съ юныхъ лѣтъ и до конца жизни.

Уже въ 1872 году, въ то время еще девятнадцатилѣтній юноша, — онъ требуетъ, чтобы настоящее жизненное убѣжденіе человѣка — было не отвлеченнымъ и разсудочнымъ, а живымъ, чтобы оно господствовало надъ всей жизнью и заключало въ себѣ «не одинъ міръ понятій, но и міръ дѣйствительный». Уже въ ту пору онъ думаетъ, что такое убѣжденіе, цѣлящее жизнь, дается не наукой и не философіей, а только вѣрой, для которой «Богъ есть все»[1]). По собственному признанію фило-

[1]) Письма, III, 75.

софа,—«съ тѣхъ поръ, какъ онъ сталъ что-нибудь смыслить», всѣ помыслы его сосредоточились вокругъ одной основной задачи—*преобразованія всей жизни* силой христіанской вѣры, вошедшей въ сознаніе. «Когда оно (христіанство) явится, какъ свѣтъ и разумъ, то необходимо сдѣлается всеобщимъ убѣжденіемъ.—по крайней мѣрѣ, убѣжденіемъ всѣхъ тѣхъ, у кого есть что-нибудь въ головѣ и въ сердцѣ. Когда же христіанство станетъ дѣйствительнымъ убѣжденіемъ, т.-е. такимъ, по которому люди будутъ *жить*, осуществлять его въ дѣйствительности, тогда, очевидно, *все измѣнится*». Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ отвергаетъ мысль о монашествѣ.—«Монашество нѣкогда имѣло свое высокое назначеніе, но теперь пришло время не бѣгать отъ міра, а итти въ міръ, чтобы преобразовать его»[1]).

Въ связи съ этой юношеской мечтой, въ тѣхъ же интимныхъ письмахъ къ Е. К. Селевиной, двадцатилѣтній Соловьевъ уже ясно намѣчаетъ собственную свою жизненную программу,—тотъ самый планъ, который впослѣдствіи онъ осуществлялъ во всѣхъ своихъ произведеніяхъ и дѣлахъ.

На первомъ мѣстѣ въ этомъ планѣ—практическая задача *преобразованія міра*; ей здѣсь все подчинено, и задачи теоретическія относятся къ ней какъ средства къ цѣли. Въ 1873 году Соловьевъ пишетъ кузинѣ о философскихъ трудахъ, которыми онъ въ то время занятъ (Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ. Кризисъ западной философіи): «все это только начальныя, подготовительныя занятія, настоящее дѣло еще впереди. Безъ этого дѣла, безъ этой великой задачи мнѣ не зачѣмъ было бы жить...»[2]).

И послѣ того, въ теченіе всей его жизни философскіе труды были для Соловьева не болѣе какъ «подготовительными занятіями»: та «великая задача», ради которой онъ жилъ отъ начала и до конца его дѣятельности для него заключалась не въ созерцаніи, а *въ осуществленіи* царствія Божія.—Съ этой точки зрѣнія, впрочемъ, и подготовительные труды представлялись ему необходимыми и важными. Въ первой половинѣ семидесятыхъ годовъ онъ думалъ, что «до практическаго осуществленія хри-

---

[1]) Тамъ же, 87—89.
[2]) Тамъ же, 106.

стіанства въ жизни пока еще далеко». Теперь, читаемъ мы въ письмѣ его къ Е. К. Селевиной, «нужно еще сильно поработать надъ теоретической стороной, надъ богословскимъ вѣроученіемъ. Это мое настоящее дѣло»[1]).

Первый періодъ литературной дѣятельности Соловьева—съ 1873 по 1882 годъ и въ самомъ дѣлѣ въ полной мѣрѣ заслуживаетъ названіе *подготовительнаго*. Въ эту пору философъ всецѣло посвящаетъ себя теоретической разработкѣ и обоснованію основныхъ началъ своего философскаго и религіознаго міросозерцанія.

Во второй періодъ своего творчества,—съ 1882 и приблизительно по 1894 годъ Соловьевъ всецѣло отдается той практической задачѣ, въ которой онъ видитъ не только важнѣйшее свое дѣло, но и конечную цѣль всего мірового прогресса. Въ ту пору онъ занятъ преимущественно вопросомъ о способахъ дѣйствительнаго осуществленія христіанскаго идеала цѣлостной жизни. Такъ какъ этотъ идеалъ, которому онъ посвящаетъ всѣ свои силы, въ то время не отдѣляется въ его мысли отъ утопической мечты о вселенской теократіи, то и самый періодъ его дѣятельности, о которомъ идетъ рѣчь, заслуживаетъ названія *періода утопическаго*.

Наконецъ, послѣдній періодъ творчества философа, который начинается приблизительно съ 1894 года и продолжается до конца его дней, можетъ быть названъ періодомъ окончательнымъ или *положительнымъ*, такъ какъ именно въ эту пору тѣ положительныя цѣнности міросозерцанія Соловьева, которыя составляютъ неумирающее, вѣчное его зерно, — освобождаются отъ того временнаго историческаго балласта, который въ первые два періода дѣятельности философа задерживалъ полетъ его вдохновенія и затемнялъ его глубочайшія мысли. Съ внѣшней стороны эта заключительная эпоха жизни Соловьева есть пора разочарованія и отчаянія: она характеризуется крушеніемъ утопическихъ мечтаній философа, въ особенности же крушеніемъ его теократической утопіи. Но главное значеніе эпохи, о которой идетъ рѣчь, опредѣляется не этими отрицательными чертами: самое разочарованіе и отчаяніе Соловьева касается не

[1]) Тамъ же, 89.

основъ его міросозерцанія, — не христіанскаго идеала цѣлостной жизни, а только несовершенныхъ *земныхъ* способовъ осуществленія послѣдняго: разочарованіе это наступаетъ не въ результатѣ внутренняго разложенія, а какъ разъ наоборотъ, — вслѣдствіе углубленія и дальнѣйшаго развитія христіанскаго міросозерцанія нашего философа: крушеніе утопій въ данномъ случаѣ — не болѣе и не менѣе, какъ освобожденіе религіознаго идеала Соловьева отъ прилѣплявшагося къ нему раньше праха земного.

Эта заключительная стадія представляетъ собою естественное, логическое завершеніе духовнаго развитія Соловьева, которое отъ начала и до конца протекаетъ во внутренней борьбѣ между христіанскимъ идеаломъ философа и его земными утопіями. Чтобы понять значеніе Соловьева и его дѣла, надо, прежде всего, уяснить себѣ сущность этой борьбы, въ которой опредѣлился его духовный обликъ.

Злѣйшій врагъ христіанской религіозной мысли есть тотъ имманентизмъ, коего сущность заключается въ утвержденіи здѣшняго, земного какъ окончательнаго и безусловнаго. Въ чистомъ своемъ видѣ онъ выражается въ совершенномъ и полномъ отрицаніи запредѣльнаго. Для религіозной мысли это откровенное язычество — сравнительно мало опасно: въ частности Соловьевъ легко и скоро освободился отъ него уже въ тотъ ранній, юношескій свой періодъ, когда онъ написалъ свой «Кризисъ западной философіи». Гораздо опаснѣе для христіанской философіи вообще и для философіи Соловьева въ частности — тѣ смѣшанныя, компромиссныя формы имманентизма, гдѣ утвержденіе здѣшняго прикрывается тѣми или другими религіозными формулами, гдѣ трансцендентное. Божественное незамѣтно для неискушеннаго глаза заслоняется той или другой земной величиной. Побѣдить языческій соблазнъ *въ чистомъ видѣ* поэтому еще не значитъ преодолѣть его окончательно. Во всѣ вѣка развитія христіанской религіозной мысли имманентизмъ обнаруживаетъ наклонность возрождаться *въ ней самой*, — въ обновленной формѣ христіанскихъ утопій; сущность послѣднихъ при всемъ разнообразіи ихъ формъ всегда выражается въ одномъ и томъ же — *въ ложной идеализаціи здѣшняго*, въ утвержденіи земного за счетъ запредѣльнаго, Божественнаго.

Для Соловьева это искушеніе—тѣмъ опаснѣе, что утопиз-

момъ насыщена вся та духовная атмосфера, въ которой онъ росъ и развивался. Богатая примѣсь утопіи заключается въ томъ духовномъ наслѣдіи, которое онъ принялъ какъ отъ Запада, такъ и отъ Востока. Мы уже видѣли, что въ своемъ религіозно-философскомъ ученіи Соловьевъ — продолжатель Шеллинга. Но какъ разъ именно въ шеллингіанствѣ нашла себѣ яркое метафизическое выраженіе та пантеистическая утопія, для которой *міръ уже въ данной здѣшней его дѣйствительности есть явленіе вѣчной божественной сущности*. Въ послѣдній періодъ своего творчества Шеллингъ опредѣленно поставилъ задачу преодолѣнія пантеизма, логически вытекавшую изъ основныхъ посылокъ его новой, религіозной философіи; задача эта отъ него перешла къ Соловьеву. Но, какъ будетъ показано ниже, ни у того ни у другого это преодолѣніе не было полнымъ; отъ Шеллинга, какъ и отъ нѣмецкихъ мистиковъ, Соловьевъ первоначально воспринялъ не только ихъ христіанскія идеи, но и пантеистическіе элементы ихъ метафизики [1]). Вся метафизика его перваго, юношескаго періода насквозь проникнута этимъ метафизическимъ утопизмомъ, который видитъ міръ въ розовомъ свѣтѣ, потому что не различаетъ ясно мірское отъ Божьяго и недостаточно углубляется въ природу зла. Для этой метафизики въ высшей степени характерно признаніе двадцатилѣтняго Соловьева, что онъ — «не вѣритъ въ чорта» [2]). Быть можетъ, именно въ этой чертѣ всего рельефнѣе выражается разница между ранними воззрѣніями философа и метафизикой его «Трехъ разговоровъ», которая, наоборотъ, исходитъ изъ углубленнаго пониманія зла и отводитъ «чорту» весьма видное мѣсто въ міровомъ процессѣ.

Въ тѣсной связи съ этимъ метафизическимъ утопизмомъ находится та соціальная утопія Соловьева, которая выразилась уже въ раннихъ, юношескихъ его произведеніяхъ, но достигла высшей точки своего развитія въ серединный періодъ его творчества. Зависимость философа отъ воспринятаго имъ духовнаго наслѣдія сказывается, разумѣется, и тутъ. Въ своемъ теокра-

[1]) Другимъ источникомъ пантеистическихъ тенденцій метафизики Соловьева является, повидимому, Спиноза, вліяніе котораго на первоначальныя свои воззрѣнія признаетъ онъ самъ (см. «Понятіе о Богѣ». VIII, 1).

[2]) Письма, III, 88.

тическомъ проектѣ Соловьевъ продолжаетъ частью русскія національныя, частью западныя преданія: съ одной стороны, мы находимъ здѣсь старо-русскую идею Москвы—третьяго Рима въ связи съ славянофильскимъ идеаломъ русскаго національнаго мессіанства: съ другой стороны, съ этими русскими началами сочетаются въ построеніи Соловьева вѣковые властительскіе идеалы Рима католическаго, папскаго и новѣйшія мечты западно-европейскаго соціальнаго реформаторства. Казалось бы, что можетъ быть общаго между элементами столь разнородными? И, однако, у Соловьева они объединяются не механически, а органически, въ одной вѣрѣ, которая выражаетъ собою общее предположеніе и общее содержаніе всѣхъ возможныхъ утопій. Это — *вѣра въ здѣшнее, посюстороннее преображеніе вселенной.* Мечта эта сверкаетъ всѣми цвѣтами радуги: въ ней сочетаются соціализмъ, національнзмъ и религіозная вѣра: но подлинная ея сущность заключается въ преувеличеніи здѣшняго, въ ложной его идеализаціи.

Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ то оригинальное сочетаніе утопизма метафизическаго и соціальнаго, которое мы находимъ у Соловьева: полушеллингіанская метафизика его перваго періода, которая вѣритъ въ здѣшній міръ какъ въ откровеніе Божественной сущности и соціальная утопія, которая вѣритъ въ возможность утвердить ту же сущность — царствіе Божіе — въ непросвѣтленныхъ мірскихъ формахъ человѣческой общественности, очевидно, объединяются органически — не только общимъ настроеніемъ, но и общей мыслью.

Непреходящее значеніе ученія Соловьева, разумѣется, не въ этой мысли, — не въ утопическомъ *смѣшеніи* горняго и здѣшняго, а въ утвержденіи того подлиннаго царствія Божія, котораго плоть и кровь не наслѣдуютъ. Въ сознаніи самого философа оно въ послѣдній періодъ его творчества отдѣляется отъ утопій и утверждается на ихъ развалинахъ.

Христіанскій идеалъ цѣлостной жизни не только не отвергается въ этомъ послѣднемъ выводѣ философіи Соловьева, но, какъ разъ наоборотъ, *доводится до конца*. Философъ окончательно убѣждается въ томъ, что истинная цѣлостность жизни не достигается въ какой-либо промежуточной или хотя бы даже въ предпослѣдней стадіи мірового процесса: она совершенно не

вмѣщается въ той вселенной, гдѣ царствуетъ грѣхъ и смерть: ея совершеніе есть *всеобщее воскресеніе*, которое выражаетъ собою конецъ міра въ двоякомъ смыслѣ — безусловной его *цѣли* и *окончанія процесса* міровой эволюціи.

Таковъ вкратцѣ тотъ ходъ развитія мысли Соловьева, съ которымъ намъ придется подробно познакомиться въ послѣдующемъ изложеніи. Нетрудно убѣдиться, что въ послѣдовательной смѣнѣ этихъ трехъ періодовъ развитія философа выражается не только смыслъ его личной жизни, но объективный смыслъ цѣлой исторической эпохи. Прежде всего тѣ утопіи, которыми онъ увлекался, съ которыми онъ боролся и надъ которыми онъ въ концѣ концовъ восторжествовалъ, — не суть только субъективныя созданія его мысли и воображенія. Та земная мечта, которая въ его умѣ и сердцѣ первоначально связалась съ идеей царствія Божія — живетъ въ душѣ каждаго человѣка: переоцѣнка земной красоты, земной любви, земной родины, — вотъ тѣ общечеловѣческіе мотивы, изъ которыхъ она слагается.

Та утопія, которая заставляетъ людей принимать за подлинное откровеніе царствія Божія обманчивыя земныя отраженія потусторонней славы, — *всегда одна и та же*. Съ одной стороны, она необходимо связана съ человѣческой жизнью: съ другой стороны, она всегда и неизмѣнно разбивается той же жизнью: въ этомъ заключается та общечеловѣческая драма, которая выразилась въ жизни и въ твореніяхъ Соловьева. Въ данномъ случаѣ она осложняется національной, русской драмой. Мы уже видѣли, что мечта о третьемъ Римѣ и о мессіаническомъ будущемъ Россіи — росла и развивалась у Соловьева подъ впечатлѣніемъ освободительной эпохи царствованія императора Александра II. На примѣрѣ Достоевскаго и Ѳедорова мы видѣли, что эпоха эта не его одного располагала къ утопическимъ мечтаніямъ.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, какъ послѣдующее развитіе русской жизни разбило эти мечты. Я не стану подчеркивать здѣсь разительное хронологическое совпаденіе отдѣльныхъ эпохъ творчества Соловьева съ послѣдовательной смѣной трехъ царствованій. Едва ли случайнымъ, однако, представляется тотъ фактъ, что именно въ 1882 году философъ впервые отшатнулся отъ обнаружившаго свою антихристіанскую сущ-

ность русскаго національнаго. Едва ли случайно и то, что именно въ 1894 году, въ предчувствіи грядущей національной катастрофы, онъ впервые предрекъ крушеніе третьяго Рима. Русская національная утопія нашла себѣ яркое и неотразимое опроверженіе въ событіяхъ русской исторіи. Для Соловьева это крушеніе земной его мечты было источникомъ высшихъ его откровеній. Съ ними намъ предстоитъ ознакомиться въ послѣдующихъ частяхъ этого труда.

Здѣсь остается сказать въ заключеніе объ условномъ характерѣ предложеннаго здѣсь дѣленія литературной дѣятельности Соловьева на періоды.

Тутъ мы встрѣчаемся съ затрудненіемъ, съ которымъ должны считаться изложеніе и критика всякаго вообще философскаго ученія. Въ развитіи философскихъ воззрѣній каждаго даннаго автора, какъ и въ развитіи всякаго живого цѣлаго нѣтъ перерывовъ. Въ жизни умственной, какъ и во всякой вообще жизни невозможно сказать, съ какого именно момента оканчивается юность, и начинается зрѣлый возрастъ, или гдѣ именно зрѣлый возрастъ переходитъ въ старость. Очень часто уже средній, иногда даже и юный возрастъ человѣка предвосхищаетъ черты его старости; такъ же нерѣдко бываетъ, что въ зрѣломъ возрастѣ и въ старости человѣкъ во многихъ отношеніяхъ сохраняетъ свои первоначальныя юношескія черты. То же видимъ мы и въ развитіи философскихъ воззрѣній. Съ одной стороны, расчлененіе ихъ на періоды необходимо; съ другой стороны, однако, въ виду *непрерывности* развитія, — оно всегда до извѣстной степени искусственно, условно. Каждый изъ этихъ періодовъ связывается съ сосѣдними мало замѣтными, иногда почти неуловимыми переходами.

Это отсутствіе точныхъ граней между періодами сказывается, разумѣется, и у Соловьева: каждый послѣдующій періодъ его творчества зачинается въ нѣдрахъ предыдущаго. Когда у него зарождается новый рядъ мыслей, онъ не всегда сразу отдаетъ себѣ отчетъ въ противорѣчіи этого ряда съ мыслями, формулированными раньше, — вслѣдствіе чего, какъ будетъ показано ниже, — въ переходныя промежуточныя эпохи противорѣчивые ряды мыслей сталкиваются между собой.

Отсюда—многочисленныя затрудненія, съ которыми прихо-

дится встрѣчаться при изложеніи и критикѣ міросозерцанія нашего философа. — Уже въ раннихъ его произведеніяхъ можно найти зародыши всѣхъ, или почти всѣхъ рядовъ мысли, которые составляютъ особенность второй эпохи его творчества: также и наоборотъ, въ произведеніяхъ второго періода нерѣдко встрѣчаются мысли, которыя представляютъ собою простое продолженіе рядовъ, характерныхъ для перваго періода. Такъ же точно переплетаются между собой серединный и заключительный періодъ творчества Соловьева. Поэтому нерѣдко ключъ для пониманія мыслей даннаго періода приходится искать въ произведеніяхъ болѣе ранней эпохи. Съ другой стороны, и наоборотъ, въ позднѣйшихъ произведеніяхъ можно найти много цѣннаго для характеристики предыдущихъ періодовъ. Только при условіи постояннаго сопоставленія между собою всѣхъ трехъ періодовъ возможно воспроизвести міровоззрѣніе нашего философа, какъ одно развивающееся цѣлое.

Часть II.

Періодъ подготовительный.

ГЛАВА III.

Всеединое и отвлеченныя начала.

I.

Основной принципъ.

Въ соборѣ св. Владиміра въ Кіевѣ есть знаменитая фреска Васнецова — «радость праведныхъ о Господѣ». Мы видимъ передъ собою несмѣтную толпу ищущихъ Бога. Бога не видать, но Онъ угадывается какъ общая цѣль, къ которой со всѣхъ сторонъ устремлены пламенные взоры: Онъ чувствуется во всеобщемъ стремительномъ движеніи, полетѣ человѣческихъ душъ, какъ невидимый для нихъ самихъ источникъ вдохновенія. Невидимо то самое, въ чемъ все и всѣ едино. У самаго преддверія рая три строгихъ ангельскихъ лика отдѣляютъ вѣрующихъ отъ міра Божественнаго: они обозначаютъ собою грань двухъ міровъ, отдѣляющую посюстороннее, здѣшнее отъ предмета человѣческаго исканія: за ними въ сіяніи радужнаго неба предчувствуется потустороннее, запредѣльное.

Въ этомъ видѣніи художника воплотилось то самое переживаніе, которое составляетъ жизненный нервъ всего творчества Соловьева. Такъ же точно передъ его умственнымъ взоромъ проходили вереницы ищущихъ, вопрошающихъ. Такъ же ясно онъ видѣлъ передъ ними *предѣлъ*, положенный всему относительному, временному, конечному. И такъ же глубоко онъ чувствовалъ и угадывалъ запредѣльный, безконечный смыслъ всего этого полета человѣческой мысли, воли и чувства, — смыслъ для ищущихъ невидимый и многимъ изъ нихъ—невѣдомый.

Съ такими чувствами изучалъ Соловьевъ исторію человѣческой мысли, исторію религій, искусства и вообще человѣческую исторію. Въ многообразіи человѣческихъ вѣрованій, мыслей и дѣлъ, въ столкновеніи противоположныхъ воззрѣній и стремленій онъ чувствовалъ и находилъ единство, обусловленное общностью самаго предмета исканія, общностью конечной цѣли стремленія. «Всѣ философскія направленія», говоритъ онъ, «гдѣ бы они ни искали сущей истины, какъ бы ее ни опредѣляли, — одинаково признаютъ, что она должна представлять характеръ всеобщности и неизмѣнности, отличающій ее отъ преходящей раздробленной дѣйствительности явленій»[1]. Истина, которой ищетъ философія, обладаетъ характеромъ безусловности. Но такъ же точно правда безусловная и всеобщая есть искомое всѣхъ религій: такъ же точно безусловное, какъ красота, есть то, чего ищетъ человѣческое искусство; безусловное, какъ добро, есть то, что предполагается всѣми человѣческими дѣлами, какъ конечная цѣль всякаго стремленія и дѣятельности. Добро, истина, красота, — все это различные аспекты чего-то безусловнаго, чего ищутъ всѣ. Всѣми нашими дѣлами и мыслями мы предполагаемъ и утверждаемъ что-то безусловное, въ чемъ всѣ объединяются.

Основное понятіе всей философіи Соловьева есть понятіе *Безусловнаго или Всеединаго* (ибо Безусловное есть то, въ чемъ все и всѣ — одно). Понятіе это у него не есть произвольное предположеніе: оно оправдывается путемъ изслѣдованія человѣческой мысли и воли и въ результатѣ этого изслѣдованія оказывается неустранимымъ, слѣдовательно, необходимымъ предположеніемъ какъ мысли нашей, такъ и жизни.

Прежде всего, онъ пытается доказать, что предположеніе это—трансцендентальное условіе всякой логики.—такъ что отвергнуть абсолютное—значитъ отказаться отъ разума.—отрицать возможность логической мысли. По Соловьеву, абсолютное предполагается всякой данностью, которая служитъ предметомъ мысли.— «Въ самомъ дѣлѣ», говоритъ онъ, «разъ дано бытіе, необходимо есть сущее, разъ дано явленіе, необходимо есть являющееся,

[1]) Философскія начала цѣльнаго знанія, 268.

разъ дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное.

Конечное, относительное существуетъ несомнѣнно—въ этомъ мы имѣемъ непосредственную увѣренность; но въ самомъ понятіи относительности и конечности заключается предположеніе абсолютнаго и безконечнаго, отъ котораго получаютъ свою дѣйствительность конечныя и относительныя вещи; слѣдовательно, если мы признаемъ дѣйствительность этихъ послѣднихъ, то съ логической необходимостью должны признавать и дѣйствительность ихъ абсолютнаго начала самого по себѣ»[1]). Высказанное здѣсь Соловьевымъ могло бы быть выражено точнѣе и проще: предположеніе абсолютнаго содержится въ каждомъ экзистенціальномъ сужденіи: ибо утверждать, что что́-либо есть вообще (всеобщимъ или необходимымъ образомъ), значитъ, предполагать, что нѣчто существуетъ въ чемъ-то безусловномъ или безосновномъ. Или вообще ничего не существуетъ или *есть нѣчто безусловное*, черезъ которое есть все то, что есть.

Было бы глубоко ошибочно думать, что въ приведенной аргументаціи Соловьева заключается что-либо въ родѣ онтологическаго и космологическаго доказательства реальности абсолютнаго. Онтологическое доказательство отъ присущей человѣческому уму идеи заключаетъ къ реальности соотвѣтствующаго этой идеѣ существа; космологическое доказательство отъ реальности даннаго міра заключаетъ къ существованію его первопричины. Совсѣмъ другое мы видимъ у Соловьева. Онъ отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ недоказуемости того, что предполагается всякимъ доказательствомъ.

«Разумѣется», говоритъ онъ, «это заключеніе (т.-е. заключеніе отъ относительнаго къ абсолютному) имѣетъ силу только въ томъ случаѣ, если мы убѣждены въ достовѣрности логики или разумнаго мышленія, которое заставляетъ насъ отъ относительнаго бытія по самому понятію его заключать къ сущему, какъ абсолютному первоначалу. Но на какомъ основаніи можемъ мы быть убѣждены въ истинности разумнаго мышленія? Очевидно, логическіе аргументы непримѣнимы тамъ, гдѣ дѣло идетъ о достовѣрности самой логики, слѣдовательно, основаніемъ здѣсь

[1]) Тамъ же, 310.

можетъ быть только непосредственная увѣренность. Такимъ образомъ, убѣжденіе въ дѣйствительности абсолютнаго первоначала самого по себѣ основывается вообще на двухъ актахъ непосредственной увѣренности: во-первыхъ, увѣренность въ дѣйствительности конечнаго эмпирически даннаго бытія, а, во-вторыхъ, увѣренность въ истинѣ логическаго мышленія или разума»[1]).

Въ приведенныхъ словахъ Соловьева приходится отмѣтить нѣкоторую неточность: не относительное обусловливаетъ собою достовѣрность безусловнаго, а наоборотъ: признавать и *утверждать* бытіе относительное, конечное, «эмпирически данное»— значитъ связывать его съ чѣмъ-то *безусловно достовѣрнымъ*, что̀ составляетъ логическій prius всякой мысли и всякаго сознанія. Мышленіе или разумъ становится для насъ достовѣрнымъ не само по себѣ, а черезъ безусловное. Само по себѣ мышленіе можетъ быть истиннымъ или ложнымъ; разумъ можетъ ошибаться. Вѣрить въ разумъ, или мышленіе, значитъ быть убѣжденнымъ, что мысль *можетъ* познавать безусловно достовѣрное: это значитъ утверждать разумъ какъ возможное вмѣстилище безусловной истины. Предположеніе безусловнаго въ насъ—столь же необходимо, сколько и непосредственно. Абсолютное—условіе нетолько экзистенціальнаго, но и всякаго нашего сужденія: въ немъ и чрезъ него мы судимъ все то, что мы вообще судимъ: всякое сужденіе предполагаетъ *критерій* истины, а таковымъ можетъ быть только безусловное: судить—значитъ сопоставлять предметъ сужденія съ чѣмъ-то безусловнымъ, что предполагается какъ Истина. Такъ, повидимому, понимаетъ значеніе абсолютнаго въ познаніи и Соловьевъ: если онъ говоритъ о достовѣрности абсолютнаго, какъ о чемъ-то обусловленномъ, опосредствованномъ достовѣрностью конечнаго, то мы имѣемъ здѣсь скорѣе словесное недоразумѣніе, нежели неточность мысли.

Въ дѣйствительности для Соловьева абсолютное — основаніе всякой достовѣрности: только при этомъ условіи становится понятнымъ, что онъ называетъ абсолютное, или сверхсущее, «безусловно первымъ принципомъ» всей своей философіи[2]).

Замѣчательно, что это рѣшительное утвержденіе абсолютнаго,

---

[1]) Тамъ же, 310.
[2]) Тамъ же, 309.

какъ основы всякой логики и всякаго познанія у Соловьева связывается въ неразрывное логическое цѣлое съ категорическимъ признаніемъ относительности человѣческаго познанія: относительное предполагаетъ безусловное, такъ что, утверждая первое, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ и второе: «если область нашего даннаго познанія относительна, то-есть предполагаетъ за собою нѣкоторый абсолютный принципъ, то изъ этого только принципа она и можетъ быть объяснена, съ него и должно начинать». Именно въ силу своей относительности, условности и производности сознаніе наше не можетъ быть объяснено само изъ себя: оно не заключаетъ въ себѣ самомъ своего начала. «Оставаясь на периферіи нашего актуальнаго бытія и познанія, мы, очевидно, не въ состояніи понять и объяснить чего бы то ни было, ибо сама эта периферія требуетъ объясненія; мы должны, слѣдовательно, или отказаться отъ истиннаго познанія или перенести свой умственный центръ въ ту трансцендентную сферу, гдѣ собственнымъ свѣтомъ сіяетъ истинно-сущее, ибо для истинности познанія, очевидно, необходимо, чтобы центръ познающаго такъ или иначе совпадалъ съ центромъ познаваемаго»[1]).

Для господствующихъ антиметафизическихъ теченій современной мысли, въ особенности же для современнаго кантіанства будетъ камнемъ преткновенія этотъ переходъ отъ логическаго анализа процесса мысли къ утвержденію реальнаго Абсолютнаго. А между тѣмъ, именно къ этому выводу долженъ привести послѣдовательный, до конца доведенный трансцендентальный методъ. Ибо онъ, прежде всего, требуетъ отъ насъ, *чтобы мы приняли необходимыя, неустранимыя гипотезы всякой мысли.*

Но первая и основная гипотеза мысли, безъ коей обращаются въ ничто всѣ ея сужденія и высказыванія, есть *реальное Безусловное*. Судить о чемъ-либо иначе какъ въ формѣ всеобщности и безусловности мы не можемъ; но вѣдь это и значитъ, что Безусловное есть логическій prius, т.-е. апріорное условіе всякой мысли. Если намъ скажутъ на это, что то безусловное, которое предполагается мыслью, есть только «методическое по-

[1]) Тамъ же, 311.

нятіе», то это будетъ не только величайшимъ недоразумѣніемъ, но и величайшимъ самообманомъ со стороны тѣхъ, кто это скажетъ. Ибо—одно изъ двухъ: или это понятіе, будучи лишено реальнаго значенія, — обусловливаетъ собою не возможность реальнаго познанія, а только движеніе мысли въ пустотѣ; но въ такомъ случаѣ оно вовсе не есть «методическое» понятіе: ибо подъ «методическимъ» можно разумѣть только то, что приводитъ къ дѣйствительному, реальному познанію. Или же этому понятію принадлежитъ *значеніе реальное*, т.-е. мы управомочены прилагать его къ дѣйствительно существующему, высказывать о реальномъ мірѣ сужденія, имѣющія безусловное и всеобщее значеніе. Но это возможно только въ томъ предположеніи, что Безусловное есть реальное условіе и реальная основа всего существующаго.—то *Сущее*, которое все въ себѣ содержитъ. Что въ качествѣ нашего понятія Безусловное, есть въ самомъ дѣлѣ *понятіе методическое*, въ этомъ можно совершенно согласиться съ кантіанцами: мышленіе и въ самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ связываніе всякаго даннаго предмета съ чѣмъ-то безусловнымъ, что служитъ основаніемъ всякой достовѣрности. Но все оправданіе этого «метода», который составляетъ самую сущность мысли, — заключается въ томъ, что понятію нашему соотвѣтствуетъ *реальное Безусловное, которое дѣйствительно есть какъ всеединое и всеобъемлющее.*

Правильное приложеніе трансцендентальнаго метода приводитъ такимъ образомъ къ открытію *необходимаго онтологическаго предположенія мысли* — того самаго предположенія Абсолютнаго или Всеединаго, изъ котораго исходитъ философія Соловьева.

Противъ этого, конечно, будутъ возражать, что мысль не можетъ основываться на предположеніи чего-либо трансцендентнаго мысли, — что мысль сама въ себѣ, а не въ чемъ-либо другомъ, ей потустороннемъ или внѣшнемъ, должна заключать свое безусловное обоснованіе.

Но и это возраженіе всецѣло покоится на недоразумѣніи. Въ немъ упущено изъ вида, что противоположность трансцендентнаго и имманентнаго—противоположность относительная, а не безусловная. Еслибы Безусловное было *трансцендентно всякой мысли какъ такой*, это, попросту говоря, значило бы, что оно по самому существу своему и понятію исключаетъ мысль;

тогда, разумѣется, оно не могло бы быть основаніемъ и условіемъ мыслительнаго процесса. Но такое пониманіе безусловнаго было бы просто-напросто логическимъ абсурдомъ; ибо безусловное есть именно то, что все собою обусловливаетъ и обосновываетъ, что̀ содержитъ въ себѣ возможность или мощь всего, а стало быть и мысли.

Если Соловьевъ утверждаетъ, что условіемъ истиннаго познанія является перенесеніе нашего умственнаго центра «въ трансцендентную сферу». — онъ этимъ, очевидно, и не думаетъ утверждать, что Абсолютное трансцендентно всякой мысли какъ такой. Оно трансцендентно нашей несовершенной жизни и нашей несовершенной мысли, поскольку она сосредоточивается и утверждается въ области относительнаго. Но какъ только мы перенесемъ нашъ умственный центръ въ «область трансцендентную», она тѣмъ самымъ изъ трансцендентной станетъ имманентной нашей мысли. Абсолютное должно стать средоточіемъ мыслительнаго процесса именно потому, что само въ себѣ оно содержитъ высшее основаніе и высшую потенцію мысли какъ такой.

Вѣрить въ нашу способность познанія вообще можно только въ предположеніи Абсолютнаго какъ объективнаго разума и смысла всего. Или нѣтъ никакихъ частныхъ истинъ, т.-е. никакого вообще познаванія, или же есть Абсолютное какъ истина *единая*, всеобщая, или *вселенская*. Не только какъ истина, но и какъ *разумъ* всего. Абсолютное составляетъ необходимое трансцендентальное условіе нашего познанія. Въ предыдущей главѣ мы уже видѣли, что отчаяніе въ объективномъ разумѣ вселенной влечетъ за собой, какъ неизбѣжное послѣдствіе, отчаяніе въ субъективномъ человѣческомъ разумѣ, т.-е. абсолютный скептицизмъ. И въ самомъ дѣлѣ, приходится допустить одно изъ двухъ: или объективное познаніе возможно, но въ такомъ случаѣ бытіе укладывается въ форму мысли, а, стало быть, мысль лежитъ въ основѣ бытія и составляетъ предикатъ абсолютно сущаго: или же мысль безусловно чужда сущему, и въ такомъ случаѣ— ничто не познаваемо, ни сущее ни явленіе.

Я повторяю, что доказательства въ точномъ смыслѣ мы тутъ не имѣемъ: предположеніе всякой мысли, а, стало быть, и всякаго доказательства, — не доказуются, а вскрываются путемъ логическаго анализа и постулируются. Этимъ и измѣряется значе-

ніе аргументаціи Соловьева.—Она ставитъ насъ передъ неотразимой дилеммой: или мы должны отнести всякое познаніе и самую мысль къ области иллюзій, или же мы должны признать абсолютное Сущее какъ разумъ, или *логосъ* міроздапія. Имъ мы живемъ и движемся и есмы. Такова сущность отвѣта Соловьева на философское отчаяніе мыслителей XIX вѣка. Онъ ясно видѣлъ тотъ *предѣлъ человѣческой мысли*, гдѣ кончаются доказательства. Но столь же ясно за этимъ предѣломъ онъ видѣлъ общій предметъ всякаго философскаго исканія и вмѣстѣ — необходимый конецъ всякаго жизненнаго стремленія.—то запредѣльное, что̀ служитъ основаніемъ и утвержденіемъ всякой мысли.

«Всякое познаніе», съ этой точки зрѣнія, «держится непознаваемымъ, всякія слова относятся къ несказанному»: и всякая дѣйствительность сводится къ безусловной дѣйствительности[1]).

II. Планъ философіи Соловьева и его жизненная программа.

Здѣсь мы достигли той центральной точки, въ которой объединяется все міросозерцаніе Соловьева. Передъ нами сразу открываются всѣ задачи его мысли. — *весь планъ его философіи и его дѣла, ради котораго онъ жилъ.*

Абсолютное не есть только основаніе познанія, но и основаніе всего, что есть: вмѣстѣ съ тѣмъ оно — и искомый *смыслъ* какъ мыслительнаго процесса, такъ и вообще всего процесса жизни. Въ одно и то же время оно есть и сущее и быть долженствующее, и идеалъ познанія и истинное содержаніе— норма всякой дѣятельности.

Тотъ идеалъ, который дается этимъ нашей мысли, есть «*цѣльное знаніе*». Въ ученіи Соловьева это значитъ, что высшая задача мысли — понять все какъ одно цѣлое въ Абсолютномъ,— *міръ какъ всеединство*. Но, разъ всеединство—не только основаніе всего, но и цѣль,—то «цѣльное знаніе», которое должно видѣть все въ одномъ, не можетъ имѣть исключительно теоретическаго характера.—По Соловьеву, оно «должно удовлетворять

[1]) Критика отвлеч. началъ, 292.

всѣмъ потребностямъ человѣческаго духа, должно удовлетворять въ своей опредѣленной сферѣ всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣка». Абсолютно-сущее «требуется не только нашимъ разумомъ какъ логически необходимое предположеніе всякой частной истины (то есть, всякаго яснаго и точнаго понятія, всякаго вѣрнаго сужденія и всякаго правильнаго умозаключенія)—оно также требуется волей какъ необходимое предположеніе всякой нравственной дѣятельности, какъ абсолютная цѣль или благо: наконецъ оно требуется также и чувствомъ какъ необходимое предположеніе всякаго полнаго наслажденія, какъ та абсолютная и вѣчная красота, которая одна только можетъ покрыть собою видимую дисгармонію чувственныхъ явленій и разрѣшить торжественнымъ аккордомъ ихъ голосовъ мучительный разладъ»[1].

Въ основномъ своемъ предположеніи и въ конечной цѣли совпадаютъ всѣ способности человѣческаго духа, такъ что самое разграниченіе ихъ становится условнымъ. Съ одной стороны разумъ, въ самой основной своей функціи,—*исканіи истины* неотдѣлимъ отъ воли, ибо безъ хотѣнія истины, безъ желанія ею обладать было бы совершенно невозможно ее искать: съ другой стороны и воля неотдѣлима отъ разума, ибо она требуетъ прежде всего *осмысленнаго существованія;* исканіе разума и хотѣніе воли неразрывно связано съ чувствомъ недостающей намъ полноты безусловнаго; наконецъ, только въ жизни, проникнутой безусловнымъ содержаніемъ и смысломъ, наше чувство можетъ найти себѣ полное удовлетвореніе. Не одинъ только человѣческій разумъ не заключаетъ въ себѣ самомъ своего высшаго начала: *все существо* человѣка связано съ предположеніемъ трансцендентнаго. Безусловное для насъ — все: стало быть, оно — не только истина, но и жизнь и красота.

«Еслибы», говоритъ Соловьевъ, «на вѣчный вопросъ, что есть истина, кто-нибудь отвѣтилъ: истина есть то, что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, или что соединеніе водорода съ кислородомъ образуетъ воду—не было ли бы это плохою шуткой? Теоретическій вопросъ объ истинѣ относится, очевидно, не къ частнымъ формамъ и отношеніямъ явленій, а къ всеобщему безусловному смыслу или разуму (λόγος) существую-

[1]) Тамъ же, 316, 317.

щаго. и потому частныя науки и познанія имѣютъ значеніе истины не сами по себѣ. а лишь въ своемъ отношеніи къ этому логосу. то есть какъ органическія части единой цѣльной истины»[1]). Въ истинномъ познаніи намъ долженъ открываться смыслъ или разумъ вещей: мы должны познавать каждый предметъ въ его отношеніи ко всему. то-есть мы должны знать мѣсто, которое данный предметъ занимаетъ въ общемъ порядкѣ или планѣ всего существующаго[2]).

Какъ видно отсюда. изъ самаго понятія абсолютнаго какъ всеединаго слѣдуетъ. что высшій идеалъ познанія есть *великій синтезъ*. т.-е. объединеніе всѣхъ частныхъ познаній въ одномъ *цѣльномъ знаніи*. Но не для одного только познанія, а для всей вообще жизни всеединство должно послужить идеаломъ и нормой. Если Безусловное есть дѣйствительно *все*. то всякая жизнь. которая отдѣляетъ себя отъ него. есть жизнь ложная и призрачная: никакое существо не должно утверждать себя отдѣльно отъ него: въ немъ все и всѣ должны объединяться. Въ этомъ и заключается идеалъ *цѣлостной* жизни: практическое осуществленіе всеединства. которое служитъ содержаніемъ этого идеала. есть міръ. собранный воедино, *ставшій цѣльнымъ* въ Абсолютномъ. Наконецъ. то же объединеніе, то же взаимное проникновеніе Абсолютнаго и относительнаго. единаго и многаго,—иначе говоря.—тотъ же великій синтезъ долженъ составить задачу *цѣльнаго творчества*. или *свободной теургіи*. Въ немъ единство безусловнаго содержанія существующаго должно явиться какъ красота[3]).

Всѣ эти подраздѣленія основной жизненной задачи великаго синтеза разсматриваются Соловьевымъ въ тѣхъ трехъ отдѣлахъ. на которые распадается его философія: задачу цѣльнаго знанія у него пытается разрѣшить *философія теоретическая*; идеалъ цѣльной жизни составляетъ основную тему его *этики*: и, наконецъ, ученіе о цѣльномъ творчествѣ составляетъ главное содержаніе задуманной имъ *эстетики*. Въ теченіи всей жизни Соловьева остается неизмѣннымъ *принципъ всеединства*. лежащій въ осно-

---

[1]) Тамъ же, 316.
[2]) Критика отвлеченныхъ началъ, II. 263.
[3]) Философск. нач. цѣльн. знанія. 260—262.

вѣ его философіи, а соотвѣтственно съ этимъ сохраняются и намѣченныя уже въ раннихъ его произведеніяхъ основныя черты изложеннаго здѣсь плана. При этомъ, отъ начала до конца философской дѣятельности Соловьева практическій интересъ дѣйствительнаго осуществленія всеединства въ жизни стоитъ для него на первомъ мѣстѣ; соотвѣтственно съ этимъ въ его философіи этика составляетъ центръ тяжести и потому излагается имъ, вопреки общепринятому порядку, не послѣ, а до теоретической философіи.

Первенствующее значеніе этики у Соловьева тѣсно связано съ религіознымъ по существу характеромъ всего его міросозерцанія. «Абсолютное» или «Всеединое», лежащее въ основѣ всего и служащее всему цѣлью, есть идея по существу религіозная: мы имѣемъ въ ней философское выраженіе идеи Бога. То самое, что у Соловьева называется на философскомъ языкѣ «осуществленіемъ всеединства»—на языкѣ религіозномъ у него именуется «осуществленіемъ царствія Божія». Какъ связуется въ его ученіи религіозное и философское, — будетъ показано въ послѣдующемъ изложеніи. Здѣсь же мы можемъ только въ самыхъ общихъ чертахъ намѣтить ту жизненную программу, которой онъ оставался вѣренъ съ юныхъ лѣтъ и до конца жизни. Въ этой программѣ религія есть все, такъ что отъ нея получаетъ свою задачу и самая философія. Отъ соединенія истинной религіи, истинной философіи и истинной общественности философъ ждетъ осуществленія настоящаго ἓν καὶ πᾶν [1]) т.-е. всеединства на землѣ. Ниже мы увидимъ, какъ и почему этотъ идеалъ всеединства для него совпадаетъ съ осуществленіемъ совершеннаго Богочеловѣчества. Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть, какъ осуществлялся, развивался и видоизмѣнялся этотъ жизненный планъ Соловьева въ различные періоды его творчества.

III. Понятіе Абсолютнаго и источникъ философскихъ заблужденій въ сужденіяхъ о немъ.

Намъ предстоитъ здѣсь выяснить *въ общихъ чертахъ* понятіе Абсолютнаго или всеединаго, какъ оно формулируется въ

[1]) Философск. нач. цѣльн. знанія. 309.

юношескихъ произведеніяхъ Соловьева. Подробное изслѣдованіе его будетъ дано ниже, при изученіи теоретической философіи нашего мыслителя. Здѣсь же представляется необходимымъ лишь то предварительное съ нимъ ознакомленіе, безъ коего пониманіе перваго, подготовительнаго періода мышленія Соловьева представляется невозможнымъ.

Понятіе, о которомъ идетъ рѣчь, у Соловьева опредѣляется двумя признаками. «По смыслу слова, абсолютное (absolutum отъ absolvere), значитъ, во 1-хъ, *отрѣшенное* отъ чего-нибудь, *освобожденное*, а во-вторыхъ — *завершенное, законченное, полное, всецѣлое*». Здѣсь мы имѣемъ отрицательное и положительное опредѣленіе. Абсолютное, какъ *отрѣшенное*, тѣмъ самымъ противополагается всему частному, конечному, множественному, какъ отъ всего этого отличное, отдѣльное и свободное. Этимъ отрицательнымъ опредѣленіемъ отношеніе абсолютнаго ко всему, однако, не исчерпывается. По самому понятію своему абсолютное ничего изъ себя не исключаетъ: еслибы внѣ его было бы какое-либо другое, безусловно отъ него самостоятельное существо,— абсолютное тѣмъ самымъ было бы ограничено этимъ другимъ и, стало быть, — не было бы абсолютнымъ. Оно есть по существу завершенное и всецѣлое, иначе говоря — единство всего. Абсолютное есть *всеединое*— ἓν καὶ πᾶν Оба отмѣченные его признака въ этомъ опредѣленіи не только совмѣщаются, но дополняютъ другъ друга, составляютъ неразрывное цѣлое. «Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы быть отъ всего свободнымъ, или отрѣшеннымъ, нужно преодолѣть все, нужно имѣть надъ всѣмъ силу, то-есть обладать всѣмъ въ положительной потенціи или *силой всего*; съ другой стороны, обладать всѣмъ можно только, не будучи ничѣмъ исключительно, то-есть, будучи отъ всего свободнымъ или отрѣшеннымъ»[1]).

Въ двойномъ качествѣ *отрѣшеннаго* и *всецѣлаго* абсолютное въ одно и то же время непознаваемо и познаваемо. Само въ себѣ, какъ отъ всего свободное и отдѣльное, оно никогда не можетъ стать матеріаломъ нашего познанія: съ другой стороны, въ качествѣ *всецѣлаго* абсолютное есть все во всемъ: всякое бытіе есть его предикатъ. Постольку оно есть исключительный,

[1]) Философск. начала, 318; Критика отвлеч. началъ, 293.

единственный предметъ познанія. Какой бы частный предметъ мы ни познавали, познаніе наше всегда такъ или иначе относится къ безусловно сущему, какъ первоначалу всякаго бытія: «мы познаемъ истинно сущее во всемъ, что познаемъ»[1]).

Съ перваго взгляда изложенное здѣсь опредѣленіе абсолютнаго можетъ показаться скуднымъ и малосодержательнымъ. И, однако, нетрудно убѣдиться, что въ этихъ двухъ выраженіяхъ—«отрѣшенное» и «всецѣлое» немощное человѣческое слово закрѣпляетъ и передаетъ необычайное богатство и полноту переживаній.

Прежде всего, въ этой краткой формулѣ мы имѣемъ буквально въ двухъ словахъ резюме всего хода мыслей, навѣяннаго современной Соловьеву западно-европейской философіей,—ея осужденіе и оправданіе. «Отрѣшенное и всецѣлое»—то самое, что составляетъ разгадку всѣхъ ея исканій. Матеріалисты и пессимисты искали смысла въ здѣшнемъ мірѣ, не нашли и его и пришли въ отчаяніе: въ этомъ они глубоко правы, потому что *по сю сторону* его нѣтъ, потому что логосъ міросданія есть потустороннее, *отрѣшенное*. Такъ же глубоко правы и позитивисты въ своемъ утвержденіи относительности знанія. Эта относительность нашего знанія, какъ и всего человѣчества, находитъ себѣ подтвержденіе въ понятіи абсолютнаго, какъ недоказуемаго, непознаваемаго, *неизреченнаго*.

Понятіе абсолютнаго какъ отрѣшеннаго—то самое, на что навелъ Соловьева весь ходъ предшествовавшей ему европейской философской мысли; но этимъ же понятіемъ изобличается односторонность и постольку ложность всего конкретнаго множества предшествовавшихъ философскихъ системъ. Одни философы утверждали, что сущее есть мысль, другіе, что оно есть матерія, третьи, что оно есть воля; и вотъ оказывается, что оно выше и больше всего этого: сущее не есть ни то, ни другое, ни третье, ибо въ своей недосягаемой высотѣ оно есть «отрѣшенное». Но именно потому, что оно отрѣшенное, оно есть всецѣлое и совершенное: именно потому, что оно не есть какое-либо бытіе въ отдѣльности, оно можетъ быть всѣмъ въ совокупности, началомъ единства всего.

Въ качествѣ *всецѣлаго* абсолютное есть то, *что дано во*

[1]) Философскія начала цѣльн. знанія. 308.

всемъ, единство необозримой множественности конкретнаго бытія. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно—корень нашего существа, который реально воспринимается и переживается нами какъ во всемъ, что мы переживаемъ, такъ и отдѣльно отъ этого многообразія конкретныхъ фактовъ опыта. Такимъ образомъ, въ понятіи абсолютнаго умозрѣніе сочетается съ данными опыта интимнаго, внутренняго и внѣшняго. Но ни умозрѣніе, ни опытъ сами по себѣ не въ состояніи *удостовѣрить* для насъ безусловнаго: опытъ ограниченъ предѣлами относительнаго и конечнаго, а умозрѣніе не имѣетъ само въ себѣ своего безусловнаго основанія и опоры. По Соловьеву, оно зиждется *на вѣрѣ* и только въ ней приходитъ къ сознанію основного своего предположенія. Такимъ образомъ, уже въ основномъ понятіи абсолютнаго у Соловьева мы имѣемъ начатки синтеза вѣры, умозрѣнія и опыта.

Съ точки зрѣнія изложеннаго здѣсь пониманія абсолютнаго Соловьевъ судитъ предшествовавшую ему мысль. Односторонность существовавшихъ доселѣ ученій какъ религіозныхъ, такъ и философскихъ, изобличается у него понятіемъ сущаго, какъ *всеединаго*. (Ἓν καὶ πᾶν) «Тѣ, кто хотятъ знать его только какъ исключительно единаго, знаютъ только оторванную, мертвую часть его, и религія ихъ какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видимъ на Востокѣ. Постоянное стремленіе Запада, напротивъ—жертвовать абсолютнымъ единствомъ множественности формъ и индивидуальныхъ характеровъ». Пониманіе абсолютнаго какъ «всеединаго», соотвѣтственно съ этимъ, должно стать принципомъ новой вселенской культуры, объединяющей Востокъ и Западъ[1]).

Оставляя пока въ сторонѣ собственно культурныя, практическія задачи, вытекающія отсюда, мы вернемся къ связанному съ идеей абсолютнаго идеалу познанія Соловьева: съ точки зрѣнія этого идеала онъ оцѣниваетъ разнообразныя философскія ученія настоящаго и прошлаго; при этомъ, въ полемикѣ противъ чужихъ ученій его собственное пониманіе безусловнаго и истинно-сущаго обогащается новыми опредѣленіями.—

---

[1]) Философскія начала, 309.

Мы видѣли, что абсолютное первоначало у него, во-первыхъ, свободно отъ всякаго бытія, а во-вторыхъ, заключаетъ въ себѣ положительную возможность или силу всякаго бытія. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ опредѣляетъ абсолютное какъ *положительное ничто*: оно есть ничто въ томъ смыслѣ, что не совпадаетъ ни съ какимъ отдѣльнымъ бытіемъ, ни съ какимъ частнымъ опредѣленіемъ; оно есть ничто *положительное* въ томъ смыслѣ, что оно заключаетъ въ себѣ возможность всякихъ опредѣленій, безконечную полноту содержанія. Иными словами, «абсолютное есть *ничто и все* — ничто поскольку оно не есть что-нибудь и все поскольку оно не можетъ быть лишено чего-нибудь»[1]).

Изложенное опредѣленіе какъ нельзя болѣе ярко освѣщаетъ природу главнѣйшихъ ошибокъ въ пониманіи истины сущаго. Соловьевъ сводитъ коренныя заблужденія школьной философіи къ «гипостазированію предикатовъ», т.-е. къ отождествленію самаго безусловнаго или сущаго съ какимъ-либо однимъ изъ его опредѣленій съ какой-либо одной изъ его сторонъ. Положимъ, я утверждаю: *мысль есть, воля есть, бытіе есть;* такія утвержденія въ *безусловной* формѣ ложны, потому что мысль, бытіе и воля суть только *предикаты*, которые не могутъ существовать безъ субъекта: они существуютъ лишь поскольку есть мыслящій, волящій, сущій. Сущность самыхъ разнообразныхъ заблужденій въ философіи сводится къ тому, что нѣчто относительное возводится въ безусловное, нѣчто, что можетъ существовать лишь какъ опредѣленіе или способность какого-либо субъекта, понимается, какъ самостоятельный субъектъ или сущее. Это и есть то, что Соловьевъ называетъ гипостазированьемъ предикатовъ[2]). Чтобы избѣжать этихъ заблужденій, онъ видитъ только одинъ возможный путь: «признать, что настоящій предметъ философіи, какъ истиннаго знанія, есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты, отвлеченно взятые; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится»[3]).

---

[1]) Философск. Начала, 320; Критика отвлеч. Началъ, 293.
[2]) Философск. начала, 305; Критика отвлеч. началъ, 289.
[3]) Критика отвлеч. началъ, 289; Философск. Начала, 306.

Отвлекая отъ сущаго какой-либо изъ его предикатовъ и утверждая послѣдній какъ нѣчто безусловное, мы, по Соловьеву, этимъ *вдвойнѣ* погрѣшаемъ противъ идеи абсолютнаго: во-первыхъ, абсолютное тѣмъ самымъ перестаетъ быть для насъ *отрѣшеннымъ*, ибо оно сливается съ однимъ изъ частныхъ своихъ опредѣленій; во-вторыхъ, въ абсолютное этимъ вводится ограниченіе: исчерпываясь однимъ опредѣленіемъ, одной какой-либо стороной бытія, оно тѣмъ самымъ перестаетъ быть всецѣлымъ. Вопросъ о точности изложенной здѣсь формулы Соловьева можетъ быть рѣшенъ только послѣ всесторонняго критическаго изслѣдованія его ученія о безусловномъ и относительномъ: ибо для этого намъ нужно знать, правильно ли его пониманіе всего относительнаго, какъ предиката Безусловнаго.

Однако, уже до рѣшенія этого вопроса мы можемъ признать глубокую правду, которая заключается въ его ученіи о философскихъ заблужденіяхъ. Разъ Истина есть Безусловное и Всеединое, корень основныхъ философскихъ заблужденій неизбѣжно заключается въ подмѣнѣ Безусловнаго чѣмъ-либо другимъ, въ подстановкѣ на его мѣсто чего-либо относительнаго, обусловленнаго.

IV. Точка зрѣнія „Критики отвлеченныхъ началъ“.

Изложенная только что точка зрѣнія лежитъ въ основѣ той попытки органическаго синтеза результатовъ предшествующей мысли, которую мы находимъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Книга эта, по словамъ Соловьева, «есть пересмотръ различныхъ началъ, еще владѣющихъ сознаніемъ человѣчества и отражающихся въ его жизни». Мы живемъ въ эпоху господства *частныхъ идей*, односторонникъ началъ. Но, по Соловьеву, частныя идеи— не болѣе и не менѣе, какъ «особые элементы и стороны всеединой идеи», т.-е. Абсолютнаго. Односторонніе начала въ философіи съ этой точки зрѣнія суть объективныя опредѣленія истинносущаго, подлинные его предикаты. Въ качествѣ таковыхъ они сохраняютъ свое положительное, истинное значеніе лишь въ связи съ цѣлымъ: будучи отвлекаемы отъ него и утверждаемы въ своей исключительности, они становятся ложными. Ложь въ

сферѣ идей такимъ образомъ состоитъ въ исключительномъ утвержденіи отвлеченныхъ началъ. Первая задача философіи заключается въ критикѣ, которая должна быть заразъ и отрицательной и положительной.

Говоря словами Соловьева, «Критика отвлеченныхъ началъ» должна, во-первыхъ, устранить притязаніе частныхъ принциповъ на значеніе цѣлаго; само собою разумѣется, что это невозможно безъ нѣкотораго понятія о томъ, что есть подлинно цѣлое или всеединое. Критика отвлеченныхъ началъ предполагаетъ идею *всеединаго*, «какъ нѣкоторый безусловный критерій, безъ котораго невозможна никакая критика». Но съ этой точки зрѣнія каждое «отвлеченное начало» получаетъ и положительную оцѣнку: ему указывается его *относительное* значеніе [1]).

По словамъ Соловьева, «всеединая премудрость божественная можетъ сказать всѣмъ ложнымъ началамъ, которыя суть всѣ ея порожденія, но въ раздорѣ своемъ стали врагами ея, — она можетъ сказать имъ съ увѣренностью: идите прямо путями вашими, доколѣ не увидите пропасть передъ собою; тогда отречетесь отъ раздора своего и всѣ вернетесь обогащенныя опытомъ и сознаніемъ въ общее вамъ отечество, гдѣ для каждаго изъ васъ есть престолъ и вѣнецъ, и мѣста довольно для всѣхъ, ибо въ дому Отца моего обителей много» [2]).

Такъ понимаемая, «Критика отвлеченныхъ началъ» хочетъ быть шагомъ въ положительномъ познаніи: «опредѣляя истинное значеніе частныхъ началъ, какъ обособившихся элементовъ Всеединаго, она (въ результатѣ своемъ) сообщаетъ этому послѣднему нѣкоторое содержаніе, развиваетъ для насъ всеединую идею. Такимъ образомъ Критика отвлеченныхъ началъ представляетъ собою уже нѣкоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснованіе началъ положительныхъ».

Словомъ, задача критики отвлеченныхъ началъ—одновременно аналитическая и синтетическая: *аналитическая*, потому что въ каждомъ ученіи критикъ долженъ отдѣлить положительное отъ отрицательнаго, отвѣять зерно отъ мякины: *синтетическая*,

---

[1]) Критика отвлеч. нач., I—II.

[2]) Тамъ же, VI.

потому что вмѣстѣ съ этой аналитической работой философъ долженъ собрать и связать въ одно цѣлое все то, что окажется положительнымъ, истиннымъ въ философіи настоящаго и прошлаго.

Самъ Соловьевъ видитъ въ «критикѣ отвлеченныхъ началъ» скромный начатокъ величайшей синтетической задачи его эпохи. Онъ убѣжденъ, что «переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдѣльными обособившимися началами, приближается къ своему концу». При этихъ условіяхъ оцѣнка этихъ началъ въ высшей степени своевременна: сознаніе ихъ недостаточности должно подготовить поворотъ къ положительнымъ началамъ не только въ мысли, но и въ жизни.

По мысли Соловьева, «хотя тотъ великій синтезъ, къ которому идетъ человѣчество, — осуществленіе положительнаго всеединства въ жизни, знаніи и творчествѣ — совершится, конечно, не въ области философскихъ теорій и не усиліями отдѣльныхъ умовъ человѣческихъ, но *сознанъ* въ своей истинѣ этотъ синтезъ долженъ быть, разумѣется, отдѣльными умами, сознаніе же наше имѣетъ и способность и обязанность не только слѣдовать за фактами, но и предварять ихъ»[1]). Прежде, чѣмъ перейти къ ближайшему изученію этого синтетическаго построенія, необходимо отмѣтить, что въ самомъ понятіи «отвлеченнаго начала» у Соловьева есть нѣкоторая двойственность, которая вноситъ сбивчивость въ его изложеніе. Во второй главѣ «Критики» это понятіе опредѣляется не совсѣмъ такъ, какъ въ приведенныхъ мѣстахъ изъ ея предисловія.

Мы уже видѣли, что въ предисловіи подъ «отвлеченными началами» разумѣются *частныя* начала, обособившіеся элементы всеединаго. Наоборотъ, во второй главѣ за отвлеченныя или «отрицательныя» начала признаются исключительно принципы, *добытые путемъ разумнаго изслѣдованія* въ противоположность началамъ *положительнымъ или субстанціальнымъ*, воспринимаемымъ вѣрою[2]). Въ предисловіи «отвлеченныя» начала противополагаются всеединому; во второй главѣ они понимаются какъ противоположность религіознаго вообще. Въ результатѣ

---

[1]) Критика Отвлеч. Нач., Предисловіе, I—II.
[2]) 12—13.

столкновенія этихъ по существу различныхъ опредѣленій одного и того же понятія получается въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» нѣкоторая путаница. Казалось бы, съ точки зрѣнія второй главы, начала религіозныя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть причисляемы къ отвлеченнымъ. Между тѣмъ, совершенно въ духѣ своего предисловія, Соловьевъ въ дальнѣйшемъ изложеніи относитъ къ отвлеченнымъ началамъ «отвлеченный клерикализмъ», коего отвлеченность выражается въ отрицаніи свободнаго человѣческаго начала, въ утвержденіи «Бога исключительнаго и въ себѣ замкнутаго»[1]). Въ томъ же смыслѣ «отвлеченными» онъ, какъ извѣстно, считаетъ восточныя религіи, также исключительно утверждающія Божественное единство и поглощающія въ немъ человѣка.

Отмѣченное здѣсь противорѣчіе не устраняется и оговоркой, которая пытается смягчить черезчуръ рѣзкую формулу второй главы. Соловьевъ признаетъ тутъ же, что «безусловная, никакого общенія не допускающая противоположность между положительными и отвлеченными началами существуетъ только въ стремленіи, а не въ дѣйствительности»: ибо съ одной стороны съ религіей въ богословіи, всегда въ большей или меньшей степени связываются элементы философскіе; съ другой стороны ни одна философская система, не исключая наиболѣе отрицательныхъ ученій, не можетъ вполнѣ отрѣшиться отъ религіознаго элемента вѣры[2]).

Ясно, что этимъ поясненіемъ къ мысли второй главы, конфликтъ ея съ предисловіемъ не устраняется: ибо все-таки и здѣсь,— вопреки предисловію отвлеченное начало понимается не какъ частное вообще, а какъ начало *раціоналистическое* въ основной своей тенденціи.

Ясно, что мы имѣемъ здѣсь столкновеніе двухъ различныхъ и несогласимыхъ между собою стремленій. Это—борьба между самостоятельными влеченіями генія Соловьева и литературными преданіями, унаслѣдованными отъ прошлаго. Въ предисловіи, очевидно написанномъ по окончаніи всей книги, съ полной ясностью сказывается тотъ широкій его универсализмъ, который возстаетъ противъ всякой исключительности, какъ умственной,

[1]) 155.
[2]) Тамъ же, 15.

такъ и религіозной; напротивъ, во второй главѣ еще сохраняются слѣды старой славянофильской привычки—вести одностороннюю борьбу противъ «раціонализма».

Самая проблема синтеза отвлеченныхъ началъ перешла къ Соловьеву отъ Кирѣевскаго. По словамъ послѣдняго, «любовь къ образованности европейской, равно какъ любовь къ нашей, обѣ совпадаютъ въ послѣдней точкѣ своего развитія въ одну любовь, въ одно стремленіе къ живому, полному, всечеловѣческому и истинно христіанскому просвѣщенію»[1]). Это уже—въ зародышѣ идеалъ «цѣльности знанія», болѣе того, — цѣльности культуры; но путь къ его осуществленію Кирѣевскій видитъ въ томъ, чтобы очистить европейскую образованность отъ ея «исключительной раціональности» и пріобщить ее къ восточному православію. Здѣсь, очевидно, — корень того нѣсколько суженнаго пониманія противоположности «*положительныхъ*» (религіозныхъ) и «*отвлеченныхъ*» началъ, которое мы находимъ во второй главѣ «Критики». Напротивъ, въ «Предисловіи» Соловьевъ дѣлаетъ значительный шагъ впередъ отъ славянофильства[2]).

Въ связи съ этимъ необходимо отмѣтить здѣсь любопытную черту: славянофильская «борьба съ западомъ» цѣликомъ укладывается въ рамки даннаго во второй главѣ «Критики» противоположенія «положительныхъ и отрицательныхъ началъ»; между тѣмъ для той самостоятельной точки зрѣнія Соловьева, которая выразилась въ вышеупомянутомъ предисловіи, та же схема оказывается прокрустовымъ ложемъ.

Хомяковъ упрекалъ всю западную культуру, въ томъ числѣ и западныя вѣроисповѣданія въ «раціонализмѣ»; сущность же раціонализма онъ видѣлъ въ отрицаніи вселенскаго единства. Съ этой точки зрѣнія нетрудно свести противоположность запада и востока къ противоположности началъ отрицательныхъ и положительныхъ. Для славянофиловъ съ ихъ односторонней борьбой противъ Запада такое противоположеніе вполнѣ естественно. Но Соловьевъ велъ борьбу на два фронта. *Свое* пониманіе все-

---

[1]) Обозр. соврем. сост. литературы, I, 162.

[2]) Уже въ 1880 г. Б. Н. Чичеринъ замѣчаетъ, что изображеніе отвлеченныхъ началъ какъ продуктовъ разсудочнаго развитія въ связи съ противоположеніемъ «разсудочнаго» идеалу цѣльнаго человѣка заимствовано Соловьевымъ у Кирѣевскаго (Мистицизмъ въ наукѣ, стр. 13).

ленской правды онъ противополагалъ какъ *безбожному человѣку* Запада, такъ и *безчеловѣчному Богу* Востока. Въ его глазахъ ходъ всемірной исторіи, какъ мы уже видѣли, опредѣляется борьбою не двухъ, а *трехъ силъ*. Изъ этихъ трехъ силъ только двѣ помѣщаются въ схему второй главы «Критики отвлеченныхъ началъ»: раціоналистическая западная культура болѣе или менѣе соотвѣтствуетъ «началамъ отрицательнымъ»: «положительнымъ началамъ» соотвѣтствуетъ та вселенская, христіанская культура, которая олицетворяется Россіей; но для религій востока мѣста вовсе не оказывается: ни къ положительнымъ ни къ отрицательнымъ началамъ онѣ причислены быть не могутъ.

Характеристика положительныхъ и отрицательныхъ началъ во второй главѣ «Критики» вообще отвлеченна, не жизненна, а потому слаба. Тамъ, напримѣръ, Соловьевъ утверждаетъ, что положительнымъ началамъ «присуще значеніе *религіозное* и *жизненное*», между тѣмъ какъ начала отвлеченныя или отрицательныя «имѣютъ, напротивъ, характеръ *научный* и *школьный*». Положительныя начала «по субстанціальности своего содержанія и по своей непосредственной силѣ надъ сознаніемъ способны овладѣть *всѣмъ* человѣкомъ и цѣлыми народными массами и, слѣдовательно, воплощаться въ жизни». Напротивъ, отрицательныя начала по отвлеченному своему характеру «не могутъ соотвѣтствовать всѣмъ жизненнымъ потребностямъ цѣльнаго человѣческаго духа, а по своему происхожденію какъ общіе *результаты* дискурсивныхъ процессовъ, какъ обусловленные *продукты* разсудочной дѣятельности самого человѣка, они не могутъ имѣть дѣйствительной силы и верховной власти надъ его сознаніемъ и волей, и еще менѣе надъ субстанціальнымъ чувствомъ и глубокими инстинктами народныхъ массъ: а потому эти принципы являются только какъ безсильныя и безплотныя тѣни живыхъ идей, не могущія воплотиться въ дѣйствительной жизни и ограниченныя стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ»[1].

Впрочемъ, и въ этомъ отношеніи противоположность между положительными и отвлеченными началами представляется Соловьеву условною: «съ одной стороны, и тѣ люди, сознаніе которыхъ опредѣляется отвлеченными принципами, не могутъ, од-

[1]) Критика отвлеч. началъ, 13.

нако, вполнѣ устраниться отъ вліяній общенародной жизни, а съ другой стороны, отвлеченныя ученія, выработанныя въ ученыхъ кабинетахъ и школахъ, выходятъ на улицу и площадь, и, овладѣвая сначала сознаніемъ того смѣшаннаго и полуобразованнаго класса людей, который составляетъ большинство такъ называемаго «общества» или «публики» и теряя, разумѣется, въ этомъ сознаніи свою научную обосновку, но сохраняя свой отвлеченный, разсудочный характеръ, оказываютъ затѣмъ постоянное дѣйствіе и на сознаніе коренной народной массы»[1]).

Нетрудно убѣдиться, что этими ограниченіями вносятся въ изложеніе Соловьева противорѣчія. Если отрицательныя начала «не могутъ имѣть дѣйствительной силы и власти надъ сознаніемъ и волей людей», то они, очевидно, не могутъ оказывать «постепенное дѣйствіе на сознаніе коренной народной массы»; если эти начала «могутъ выходить на улицу и на площадь», то никакъ нельзя сказать о нихъ, что они—«безсильныя тѣни, ограниченныя стѣнами ученыхъ кабинетовъ и школъ». Въ дѣйствительности, отвлеченныя и отрицательныя начала не только проникаютъ въ жизнь, но порою пріобрѣтаютъ непреодолимую власть надъ сознаніемъ и волей людей: чисто свѣтскія революціонныя движенія отличаются такою же интенсивностью, страстностью и фанатизмомъ какъ и движенія религіозныя. Власть отвлеченныхъ началъ велика не только въ дни великихъ кризисовъ, но и въ обыденной, спокойной жизни народовъ. Соловьевъ объ этомъ знаетъ; соотвѣтственно съ этимъ онъ опредѣляетъ задачу «Критики отвлеченныхъ началъ» какъ «пересмотръ различныхъ началъ *еще владѣющихъ сознаніемъ человѣчества и отражающихся въ его жизни*»[2]).

Еслибы отвлеченныя начала не пользовались дѣйствительной силой и властью въ жизни, то и борьба противъ нихъ Соловьева не имѣла бы ни малѣйшаго смысла. Тѣмъ болѣе удивительно, что нѣсколькими страницами далѣе онъ отрицаетъ эту силу. Источникъ этого противорѣчія—тотъ же, который уже былъ нами отмѣченъ выше. Съ одной стороны, въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» чувствуется старо-славянофильская струя—

---

[1]) Тамъ же, 16.

[2]) Предисловіе, стр. I.

наклонность къ умаленію значенія основныхъ принциповъ западной культуры; съ этой точки зрѣнія они превращаются въ безжизненныя тѣни; съ другой стороны, въ духѣ самого Соловьева тѣ же начала получаютъ гораздо болѣе высокую оцѣнку.

Мы должны были отмѣтить здѣсь это противорѣчіе съ тѣмъ, чтобы больше къ нему не возвращаться. Для насъ важно установить, что въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» традиціонный, славянофильскій элементъ нѣсколько задерживаетъ развитіе самостоятельной мысли Соловьева; впрочемъ, и здѣсь старо-славянофильскимъ формуламъ принадлежитъ лишь второстепенное значеніе. Основная мысль «Критики» выражается не ими, а совершенно оригинальными формулами, данными Соловьевымъ въ предисловіи къ ней.

ГЛАВА IV.

Субъективная этика.

I. Эмпирическая нравственность: гедонизмъ, эвдаймонизмъ, утилитаризмъ.

Б. Н. Чичеринъ недоумѣваетъ, почему Соловьевъ начинаетъ свою «Критику отвлеченныхъ началъ» съ этики, «тогда какъ, по собственному его признанію, этика зависитъ отъ метафизики, и вообще въ философіи принято излагать практическія начала послѣ теоретическихъ»[1]).

Какъ уже было выше упомянуто, мы имѣемъ здѣсь черту, которая коренится чрезвычайно глубоко въ духовномъ складѣ нашего философа. Въ концѣ девяностыхъ годовъ его воззрѣнія во многомъ измѣнились: его ученіе подверглось коренной переработкѣ; и, однако, порядокъ изложенія остался тотъ же. И тутъ Соловьевъ началъ съ этическаго трактата «Оправданіе Добра», отъ котораго онъ затѣмъ перешелъ къ теоретической философіи и имѣлъ въ виду перейти къ эстетикѣ.

Я уже указывалъ, что этотъ планъ изложенія тѣсно связанъ съ воззрѣніемъ Соловьева на основную задачу философіи. Въ качествѣ «цѣльнаго знанія» философія для него не есть только теоретическій актъ: «у человѣка есть общая высшая потребность всецѣлой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а, слѣдовательно, и философія можетъ быть только средствомъ». Истинная философія преслѣдуетъ ту же цѣль, какъ и всякая нормальная человѣческая дѣятельность. — «*соединеніе*

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ, 23.

съ *истинно-сущимъ*», т.-е. съ абсолютнымъ. «Понимая задачу философіи, прежде всего, какъ *жизненное дѣло*, Соловьевъ по тому самому и начинаетъ съ изученія этого жизненнаго дѣла: въ его глазахъ истинное философское знаніе, какъ выраженіе жизненной правды, вѣнчастъ *праведную жизнь*; поэтому ученіе о праведной жизни, этику, онъ ставитъ во главу угла своей философіи. Разумѣется, это объясненіе отнюдь не можетъ служить оправданіемъ. Изъ того, что этика составляетъ *первую по важности* часть философіи (въ чемъ съ Соловьевымъ сходятся многіе другіе философы), отнюдь не слѣдуетъ, что она должна быть первою въ порядкѣ изложенія. Этика не можетъ обойтись безъ нѣкоторыхъ теоретико-познавательныхъ и метафизическихъ предположеній: поэтому, когда она излагается первою, эти предположенія въ ней лишены необходимаго оправданія. Въ послѣдующемъ изложеніи будетъ показано, что этимъ обусловливается рядъ существенныхъ недостатковъ нравственнаго ученія Соловьева. Теперь же намъ предстоитъ познакомиться съ самымъ ученіемъ.

Этика Соловьева, какъ она изложена въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», всецѣло опредѣляется его пониманіемъ абсолютнаго. Здѣсь, какъ и всюду, абсолютное проявляется какъ всеединство, какъ начало синтеза всѣхъ частныхъ элементовъ нравственной жизни: ни одного изъ этихъ элементовъ оно не исключаетъ и ни однимъ изъ нихъ не исчерпывается.

Въ нравственной области абсолютное есть безусловная цѣль, къ которой должна быть направлена вся жизнь и дѣятельность человѣка. Соотвѣтственно съ этимъ основной вопросъ всякаго нравственнаго ученія состоитъ въ опредѣленіи той цѣли, которая должна почитаться какъ безусловная, т.-е. *желательная сама по себѣ* и къ которой всѣ прочія цѣли относятся какъ средства. «Такая цѣль называется въ объективномъ смыслѣ благомъ по преимуществу или высшимъ благомъ»[1]).

Всѣ нравственныя ученія пытаются такъ или иначе опредѣлить, что есть высшее благо для человѣка. Но здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ умозрѣнія,—ходячее заблужденіе выражается въ подмѣнѣ дѣйствительно всеобщаго и безусловнаго

[1]) Критика отвлеч. началъ, 18.

блага какимъ-либо частнымъ и относительнымъ содержаніемъ. Задача «Критики отвлеченныхъ началъ», какъ понимаетъ ее Соловьевъ, заключается, во-первыхъ, въ томъ, чтобы указать всѣмъ этимъ отдѣльнымъ элементамъ нравственности ихъ мѣсто и границу, а во-вторыхъ, въ томъ,—чтобы связать ихъ въ одно цѣлое во всеединствѣ блага абсолютнаго.

Соотвѣтственно съ этой общей задачей, Соловьевъ—въ этической части «Критики отвлеченныхъ началъ»,—начинаетъ съ анализа эмпирическихъ ученій о нравственности. Обнаруживъ, съ одной стороны, заключающійся въ нихъ положительный элементъ истины, — а съ другой стороны, ихъ недостаточность, ту ложь, которая заключается въ *исключительномъ* эмпиризмѣ, онъ доказываетъ необходимость восполненія эмпирическихъ началъ раціональными этическими ученіями. При ближайшемъ анализѣ выясняется, что и эти послѣднія, въ свою очередь, заключаютъ въ себѣ не всю истину, а только часть или сторону истины, — одинъ изъ необходимыхъ ея элементовъ. Раціональныя начала столь же необходимы въ нравственности, какъ и начала эмпирическія; но чистый, *исключительный раціонализмъ* въ философіи — такая же ложь, какъ и исключительный эмпиризмъ. Въ результатѣ изслѣдованія Соловьева оказывается, что въ истинномъ нравственномъ ученіи всѣ частные элементы (отвлеченныя начала) должны восполнять другъ друга: оно должно быть *органическимъ синтезомъ эмпирическаго, раціональнаго и мистическаго* (или религіознаго).

Въ виду широкой извѣстности тѣхъ эмпирическихъ и раціоналистическихъ ученій, которыя разбираются здѣсь Соловьевымъ, намъ нѣтъ надобности излагать ихъ подробно. Мы будемъ воспроизводить здѣсь общія ихъ черты лишь въ мѣру необходимаго для ознакомленія съ ходомъ мысли Соловьева.

Въ каждомъ изъ эмпирическихъ ученій, которыя излагаются въ «Критикѣ», онъ указываетъ его относительную истину и его односторонность. Даже *принципъ гедонизма*, для котораго высшее благо есть наслажденіе,—по Соловьеву заключаетъ въ себѣ обѣ эти стороны. Его объективное основаніе заключается въ томъ, что въ высшемъ благѣ субъектъ дѣйствительно долженъ найти *полное* свое удовлетвореніе; а безъ наслажденія полнота удовлетворенія невозможна; ошибка же гедонизма заключается въ томъ, что онъ

принимаетъ этотъ необходимый элементъ блага за самое благо, — часть за цѣлое. Безусловной цѣлью для насъ можетъ быть только благо постоянное, *непреходящее*: этому требованію не соотвѣтствуетъ наслажденіе, которое длится всего одинъ лишь краткій мигъ. Это дѣлаетъ необходимымъ переходъ къ другому эмпирическому ученію, которое отождествляетъ благо съ счастьемъ, какъ постояннымъ состояніемъ—къ *эвдемонизму* [1]). Переходя къ этому послѣднему, Соловьевъ въ немъ, совершенно такъ же, какъ и въ гедонизмѣ, отличаетъ его правду отъ его лжи. Его правда—опять-таки въ томъ, что въ высшемъ благѣ субъектъ долженъ найти постоянный источникъ счастья; ложь же его—въ томъ, что онъ счастье полагаетъ какъ окончательную и безусловную цѣль, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности *однимъ* счастьемъ высшее благо не исчерпывается.

Не всякое наслажденіе и не всякое счастье соотвѣтствуютъ требованію блага объективнаго и всеобщаго; не соотвѣтствуетъ ему наслажденіе и счастье эгоистическое. Эгоизмъ, возведенный во всеобщій принципъ поведенія, самъ себя уничтожаетъ во внутреннемъ противорѣчіи: ибо при этомъ условіи эгоизмъ каждаго парализуется эгоизмомъ всѣхъ.

Только альтруистическое наслажденіе и счастье соотвѣтствуютъ требованію всеобщности: поэтому только такое счастье служитъ выраженіемъ дѣйствительнаго, *объективнаго блага* [2]).

Замѣтимъ, что это примѣненіе критерія всеобщности къ этическимъ началамъ находится въ полномъ соотвѣтствіи съ основнымъ началомъ философіи Соловьева. *Всеединое въ нравственной области должно прежде всего проявиться какъ всеобщее;* оно есть то, что связываетъ людей въ одно цѣлое: Абсолютное можетъ осуществиться не въ эгоизмѣ обособленныхъ лицъ, а въ альтруизмѣ, который объединяетъ всѣхъ людей въ одно солидарное цѣлое.

Этимъ у Соловьева намѣчается переходъ отъ эвдемонизма къ *утилитаризму*. Добромъ, а соотвѣтственно съ этимъ и нравственнымъ должно признаваться только то, *что служитъ счастью или пользѣ всѣхъ*. На этомъ основаніи утилитаризмъ при-

[1]) Тамъ же, 19.
[2]) 20—24.

знаетъ нравственнымъ только наслажденіе и счастье альтруистическое. Но тѣмъ самымъ обнаруживается негодность счастья какъ основного нравственнаго принципа.—Если нравственно не всякое наслажденіе и счастье какъ такое, а только наслажденіе и счастье опредѣленнаго типа, то, стало быть, надъ наслажденіемъ и счастьемъ есть иной верховный критерій и нравственный принципъ. Когда утилитаристы утверждаютъ, что критеріемъ нравственности должно служить *хорошо понятое* счастье, то въ этомъ заключается грубѣйшая логическая ошибка, такъ какъ всякій, очевидно, считаетъ свое собственное пониманіе счастья хорошимъ. Счастье и наслажденіе суть понятія совершенно субъективныя: поэтому, когда человѣкъ чувствуетъ себя наслаждающимся или счастливымъ, было бы совершенно нелѣпо разубѣждать его въ этомъ. Утверждать, что одно счастье *лучше* другого можно только при одномъ условіи: для этого надо признавать объективный критерій добра надъ субъективнымъ счастьемъ [1]).

Собственно нравственное начало не выражается утилитарнымъ принципомъ общей пользы. Оно должно быть совершенно отдѣлено и обособлено отъ своего противоположнаго, т.-е. отъ эгоизма: это обособленіе совершается въ той этикѣ, которая показываетъ особенное и самостоятельное основаніе нравственной дѣятельности въ эмпирически несомнѣнномъ элементѣ *симпатіи*. Наиболѣе полное и опредѣленное развитіе этого начала Соловьевъ находитъ у Шопенгауера: соотвѣтственно съ этимъ онъ считаетъ нравственное ученіе послѣдняго высшей и окончательной формой эмпирической этики [2]).

II. Эмпирическая нравственность. Ученіе Шопенгауера.

Нравственное ученіе Шопенгауера, какъ извѣстно, оригинально, во-первыхъ, своими сужденіями о *содержаніи* нравственности, а, во-вторыхъ, своей попыткой ея *обоснованія*.

Все содержаніе нравственности онъ сводитъ къ *состраданію*: въ немъ онъ видитъ единственное побужденіе человѣческой при-

---

[1]) Тамъ же, 24—27.
[2]) Тамъ же, 27.

роды, имѣющее нравственную цѣну. Чтобы дѣйствія наши стали нравственными, нужно, чтобы благо другихъ существъ стало послѣдней цѣлью нашей воли, прямымъ и непосредственнымъ ея мотивомъ совершенно такъ же, какъ въ другихъ случаяхъ такой прямой цѣлью является наше «я»; для этого необходимо отождествленіе съ другимъ существомъ, упраздненіе всякой грани между мною и другими: только при этомъ условіи я могу ощущать чужое страданіе и счастье какъ мое собственное и *непосредственно* желать чужое благо.

Метафизическое объясненіе состраданія, а, стало быть, и метафизическое обоснованіе нравственности по Шопенгауеру заключается въ субстанціальномъ *тождествѣ* всѣхъ существъ. Во всѣхъ существахъ живетъ единая сущность, единая міровая воля, которая въ нихъ во всѣхъ страждетъ и томится; поэтому страданіе всякаго другого существа есть воистину наше собственное. Состраданіе—не что иное какъ прозрѣніе въ великую тайну единства міровой жизни [1]).

Съ точки зрѣнія Соловьева, какъ принципъ этики Шопенгауера, такъ и ея обоснованіе заключаетъ въ себѣ несомнѣнную истину: поэтому задача, которую ставитъ себѣ «Критика отвлеченныхъ началъ», «состоитъ не въ опроверженіи этого ученія, а въ указаніи его границъ, которыя не суть границы этики вообще» [2]).

Въ этикѣ Шопенгауера онъ находитъ одинъ основной недостатокъ, присущій всѣмъ попыткамъ основать мораль на фактахъ, на эмпирическихъ данныхъ. Дѣйствительнаго *обоснованія* морали это ученіе въ себѣ не заключаетъ и заключать не можетъ.

Состраданіе, въ которомъ Шопенгауеръ видитъ эмпирическое основаніе нравственности—такой же фактъ человѣческой природы, какъ и эгоизмъ. Пока мы остаемся въ эмпирической области, не видно, почему одинъ изъ этихъ фактовъ предпочтительнѣе другого; вѣдь въ обоихъ одинаково выражаются коренныя и естественныя наши влеченія. «Фактъ самъ по себѣ *какъ такой* не можетъ быть ни лучше, ни хуже другого»: онъ, очевидно, еще не заключаетъ въ себѣ своего раціональнаго

---

[1]) Тамъ же, 27—38, 42.

[2]) 39.

оправданія. Эгоизмъ и альтруизмъ суть одинаково проявленія нашей природы. Понятно, что та мораль, которая не знаетъ ничего высшаго *надъ природой*, не въ состояніи рѣшить спора между ними.

По той же причинѣ для обоснованія морали не имѣетъ значенія ссылка на нравственный инстинктъ. Въ человѣческой природѣ борются противоположные инстинкты; ни одинъ изъ нихъ не имѣетъ надъ нами безусловной власти; вопросъ о томъ, которому изъ нихъ должно слѣдовать, по этому самому представляется неустранимымъ; но для этого инстинктъ долженъ быть оправданъ передъ судомъ мыслящаго сознанія: ясно, что въ самомъ себѣ онъ не заключаетъ своего обоснованія. Мораль инстинкта, отрицающая необходимость обоснованія нравственности, тѣмъ самымъ отрицаетъ этику, какъ теорію, а, слѣдовательно, сама отказывается отъ теоретическаго значенія.

Какъ показываетъ Соловьевъ, этотъ роковой недостатокъ морали, построенной на фактахъ, не устраняется и тѣмъ метафизическимъ обоснованіемъ, которое подводитъ подъ нее Шопенгауеръ. «Въ томъ, что фактъ симпатіи выражаетъ субстанціальное тождество существъ, а противоположный фактъ эгоизма выражаетъ ихъ феноменальную множественность и раздѣльность, еще не заключается объективное преимущество одного передъ другимъ: ибо эта феноменальная множественность и раздѣльность существъ совершенно такъ же необходима, какъ и ихъ субстанціальное единство». Всѣ существа необходимо тождественны въ субстанціи и столь же необходимо раздѣльны въ явленіи; мы имѣемъ здѣсь двѣ стороны одного и того же бытія, которыя прекрасно совмѣщаются другъ съ другомъ; ни одна изъ нихъ не исключаетъ другой; поэтому рѣшительно ни изъ чего не видно, почему во имя единства Сущаго нужно жертвовать раздѣльностью и множествомъ существъ; споръ альтруизма и эгоизма и тутъ не находитъ себѣ разрѣшенія.

Несостоятельность попытки Шопенгауера выясняется и съ другой точки зрѣнія. Чтобы изобличить ложь эгоизма, недостаточно утверждать вмѣстѣ съ нимъ, что весь міръ индивидуальныхъ явленій есть призракъ и обманъ, который существуетъ только въ представленіи. Если весь міръ индивидуальныхъ существъ есть призракъ, то альтруизмъ столь же ложенъ какъ

и эгоизмъ: въ этомъ случаѣ моральная дѣятельность, которая стремится къ утвержденію призрачнаго существованія другихъ существъ — такой же самообманъ и иллюзія какъ и эгоистическая дѣятельность, стремящаяся къ утвержденію существованія самого дѣйствующаго субъекта. Если множественность существъ есть иллюзія, то всякая вообще дѣятельность, все равно нравственная или безнравственная, есть служеніе призракамъ. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы обосновывать нравственность, метафизическій монизмъ Шопенгауера обращается противъ нея [1]).

Неудовлетворительность морали Шопенгауера, которую онъ считаетъ высшей и послѣдней формой эмпирической морали вообще, убѣждаетъ Соловьева въ недостаточности эмпирическаго обоснованія нравственности и въ необходимости искать его за предѣлами опыта, въ этикѣ чисто разумной или формальной. Переходъ этотъ совершается у него слѣдующимъ образомъ.

Окончательный смыслъ этики Шопенгауера,—ея пониманіе высшаго нравственнаго блага, — можетъ быть выраженъ словами: *стремись къ освобожденію всѣхъ существъ отъ всякаго страданія или отъ страданія какъ такого.* Но, спрашивается, въ чемъ состоитъ сущность страданія и какъ возможно избавленіе отъ него? Страданіе состоитъ въ зависимости нашей воли отъ внѣшняго, чуждаго ей бытія: оно обусловливается тѣмъ, что эта воля не заключаетъ въ себѣ условій своего удовлетворенія.

«Страдать значитъ опредѣляться другимъ внѣшнимъ, слѣдовательно, основаніе страданія воли заключается въ ея *гетерономіи*, т.-е. чужезаконности, и, слѣдовательно, высшая, послѣдняя цѣль нормальной практической дѣятельности состоитъ въ освобожденіи міровой воли, т.-е. воли всѣхъ существъ отъ этой гетерономіи, т.-е. отъ власти этого чуждаго ей бытія».

Совершенная нравственность должна выразиться въ совершенной *автономіи* воли. Соотвѣтственно съ этимъ этика должна показать условія, при которыхъ воля является совершенно ав-

[1]) Тамъ же, 43,44. Замѣчательно, что эта аргументація Соловьева во многомъ совпадаетъ съ возраженіями противъ Шопенгауерова обоснованія морали, сдѣланными около того же времени Ницше (Menschliches, Allzumenschliches, § 103. B. II, 105—106; Morgenröthe, § 133. B. IV. 135—138; ср. мое соч. *Философія Ницше* Москва, 1904. 80—83.

тономной или свободной. Но эти условія, очевидно, находятся за предѣлами опыта: въ опытѣ мы познаемъ только волю, связанную чуждымъ ей бытіемъ, т.-е. волю *гетерономическую*. Ясно, что искомыя условія автономіи воли могутъ быть найдены только чистымъ или апріорнымъ разумомъ. Въ этомъ и заключается задача, за которую берется этика Канта[1]).

Этотъ переходъ къ кантовской этикѣ, по собственному признанію Соловьева, является «неожиданнымъ»[2]). Въ дѣйствительности въ изложеніи Соловьева онъ производитъ впечатлѣніе нѣсколько натянутаго и недостаточно обоснованнаго, и это— потому, что въ «Критикѣ Отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ въ сущности не далъ исчерпывающей критики эмпирической морали. Уже Чичеринъ выяснилъ, что Шопенгауеръ отнюдь не является наиболѣе совершеннымъ выразителемъ принципа эмпирической морали; поэтому и критика его ученія не обосновываетъ заключенія о негодности всякаго эмпирическаго обоснованія нравственности какъ такого.

Чичеринъ указалъ[3]) на невѣрность всего построенія Шопенгауера: не подлежитъ сомнѣнію, что состраданіе—*одинъ изъ источниковъ* нравственныхъ дѣйствій, но оно ни въ какомъ случаѣ не есть ихъ *единственный* источникъ. Впослѣдствіи, въ «Оправданіи Добра» къ тому же выводу пришелъ и самъ Соловьевъ. Но ошибки разбираемой главы «Критики Отвлеченныхъ началъ» этимъ еще не исчерпываются: для изобличенія несостоятельности эмпирической этики Шопенгауеръ выбранъ неудачно еще и потому, что онъ вовсе не есть представитель чистаго эмпиризма: эмпирическія данныя у него служатъ матеріаломъ для построенія чисто метафизическаго и, слѣдовательно, по существу выходящаго за предѣлы опыта. Тутъ опять таки нельзя не согласиться съ справедливымъ замѣчаніемъ Чичерина.

«Имѣя въ виду показать недостаточность опыта, какъ основанія нравственности, надобно было обратиться къ тѣмъ писателямъ, которые стоятъ исключительно на этой почвѣ, именно

---

[1]) Критика отвлеч. началъ. 45—46.
[2]) Тамъ же, 46.
[3]) Мистицизмъ въ наукѣ, 29.

къ англійскимъ и шотландскимъ моралистамъ, къ Гучисону и въ особенности къ Адаму Смиту, который развилъ цѣлую нравственную теорію, основанную на началѣ сочувствія»[1]).

Недостаточность эмпирическихъ началъ изобличается вовсе не критикой ученія Шопенгауера, а немногими замѣчаніями Соловьева объ основномъ заблужденіи эмпирической морали. Основать мораль на фактахъ представляется вообще невозможнымъ, потому что всякая мораль какъ такая состоитъ изъ правилъ, претендующихъ на всеобщее и безусловное значеніе, между тѣмъ какъ область фактовъ есть по существу область частнаго, обусловленнаго и относительнаго: поэтому никакихъ всеобщихъ и безусловныхъ правилъ изъ фактовъ извлечь нельзя[2]).

Тутъ мы имѣемъ доводъ, дѣйствительно рѣшающій споръ не только противъ Шопенгауера, но и противъ Адама Смита и Гучисона.

Тѣмъ самымъ доказывается законность раціональнаго элемента въ этикѣ, и мы можемъ вмѣстѣ съ Соловьевымъ перейти къ оцѣнкѣ классическаго представителя этическаго раціонализма — Канта.

Изложеніе нравственнаго ученія послѣдняго можетъ быть здѣсь опущено, въ виду его общеизвѣстности[3]). Отъ эмпирической морали мы можемъ сразу перейти здѣсь къ той оцѣнкѣ, которая дается Соловьевымъ основнымъ началамъ кантовскаго обоснованія нравственности.

III. Этика Канта.

Прежде всего, съ его точки зрѣнія, Кантъ безусловно правъ въ своемъ утвержденіи необходимости апріорныхъ началъ въ нравственности. Нормальность или ненормальность дѣйствія и въ самомъ дѣлѣ обусловливается не происхожденіемъ его изъ какого-либо эмпирическаго мотива, а его внутреннею обязательностью. Нравственный законъ, какъ основаніе обязательности дѣйствій, долженъ имѣть *безусловную необходимость*, т.-е. онъ

[1]) Тамъ же.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 46—47.

[3]) Въ «Критикѣ отвлеч. началъ» изложенію этому посвящены цѣликомъ шестая и седьмая главы 46—63.

долженъ имѣть значеніе безусловно для всѣхъ разумныхъ существъ. Стало быть, основаніе его обязательности не можетъ лежать ни въ природѣ того или другого существа, напримѣръ, человѣка, ни въ условіяхъ внѣшняго міра, въ которыя эти существа поставлены, но это основаніе должно заключаться въ апріорныхъ понятіяхъ чистаго разума, общаго всѣмъ разумнымъ существамъ. Всякое же другое предположеніе, основывающееся на началахъ одного опыта, можетъ быть практическимъ правиломъ, но никогда не можетъ имѣть значенія моральнаго закона [1]).

Съ точки зрѣнія «этики всеединства» Соловьева все это представляется совершенно правильнымъ, потому что всеединство дѣйствительно больше, чѣмъ фактъ опыта: именно какъ *всеобщее* оно безконечно превышаетъ всякую фактическую дѣйствительность. Поэтому Кантъ совершенно правъ въ своихъ возраженіяхъ противъ исключительнаго эмпиризма въ этикѣ. Дѣйствіе и въ самомъ дѣлѣ не имѣетъ нравственной цѣны, когда оно совершается единственно *только* по склонности, безо всякаго сознанія долга или обязанности. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, чтобы склонность, если она опредѣляетъ волю къ дѣйствію совмѣстно съ сознаніемъ долга, лишала нашу дѣятельность нравственнаго значенія. Вопреки Канту, склонность и долгъ прекрасно совмѣщаются въ одномъ и томъ же дѣйствіи, при чемъ такое совмѣщеніе не уменьшаетъ, а увеличиваетъ его цѣнность. Односторонность кантова ученія мѣтко выражается извѣстными стихами Шиллера, къ которымъ съ своей стороны вполнѣ присоединяется Соловьевъ:

Дѣлать добро моимъ ближнимъ привыкъ я, но только, къ несчастью,
Дѣлаю это охотно, зане я сердечно люблю ихъ.
Какъ же тутъ быть? Ненавидь ихъ, и съ чувствомъ враждебнымъ и злобнымъ
Дѣлай добро, и тогда только будешь моральнымъ оправданъ.

Долгомъ или обязанностью выражается общая *форма* моральнаго принципа, какъ всеобщаго и необходимаго, симпатическая же наклонность — только психологическій мотивъ нравственной дѣятельности: оба эти фактора относятся къ различ-

[1]) Тамъ же, 47—48.

нымъ сторонамъ нравственной дѣятельности—формальной и матеріальной, а потому не могутъ другъ другу противорѣчить. Въ нравственности, какъ и во всемъ остальномъ, матерія и форма одинаковс необходимы; стало быть, «раціональный принципъ морали какъ безусловнаго долга или обязанности, т.-е. всеобщаго и необходимаго закона для разумнаго существа, вполнѣ совмѣстимъ съ опытнымъ началомъ нравственности, какъ естественной склонности къ сочувствію въ живомъ существѣ»[1]).

Къ сказанному Соловьевымъ остается прибавить, что объединеніе раціональныхъ и опытныхъ началъ въ нравственной дѣятельности не только возможно, но и необходимо. Эмпирическій элементъ неизбѣжно входитъ въ составъ всякой *конкретной* нравственной задачи; а, слѣдовательно, безъ него никакая конкретная, *дѣйствительная* нравственность не была бы возможна. Если вычеркнуть изъ области нравственности всѣ эмпирическія задачи, какъ дѣятельная помощь, благотвореніе, опредѣленное духовное вліяніе, справедливое въ отношеніи къ другимъ пользованіе жизненными благами, — то отъ нравственности ровно ничего не останется.

Для нравственности кромѣ *единства общаго закона* необходима множественность эмпирическихъ цѣлей: для нея необходимъ ближній, который является не только *разумной цѣлью* дѣятельности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ея эмпирическимъ объектомъ. По Канту только *разумныя* существа могутъ быть цѣлью нашей нравственной дѣятельности; только по отношенію къ нимъ у насъ есть обязанности. На самомъ дѣлѣ, однако, никакія обязанности по отношенію къ разумнымъ существамъ не были бы возможны, еслибы послѣднія не были вмѣстѣ съ тѣмъ и *психофизическими субъектами*: нѣтъ той нравственной обязанности, которая бы не имѣла своимъ предметомъ удовлетвореніе какихъ-либо потребностей душевныхъ или физическихъ, а, стало быть, въ концѣ концовъ—*эмпирическихъ потребностей эмпирическихъ субъектовъ*.

Мы должны накормить голодающаго, утѣшить страждущаго, дать ближнему добрый совѣтъ. Но чистый разумъ не голодаетъ, не страждетъ, не нуждается въ нашемъ совѣтѣ и помощи:

[1]) Критика отвлеч. начал. 65—66.

все это—конкретныя, эмпирическія нужды. Неудивительно, поэтому, что исключительно формальный критерій нравственности не выдержанъ у самого Канта: самое примѣненіе критерія всеобщности становится возможнымъ только благодаря незамѣтному для самого философа сочетанію элементовъ эмпирическихъ съ элементами раціональными.

Чтобы узнать, нравственно или безнравственно то или другое дѣйствіе, по Канту, нужно *вообразить его всеобщимъ*. Не очевидно ли, что въ данномъ случаѣ воображеніе должно представить себѣ *конкретные результаты* примѣненія извѣстнаго принципа въ эмпирической дѣйствительности? Мы не можемъ желать, чтобы всѣ лгали, насиловали, убивали, чтобы никто другимъ не помогалъ. Почему, однако? Очевидно, потому, что эмпирическій результатъ такого порядка вещей грозитъ страданіями и гибелью всѣмъ психофизическимъ субъектамъ, *какъ мы знаемъ ихъ въ опытѣ*. Еслибы опытъ свидѣтельствовалъ, что результатомъ побоевъ, оскорбленій, издѣвательствъ и т. п. является немедленное наступленіе блаженства для того, кто всему этому подвергается, то критерій всеобщности привелъ бы насъ къ иной нравственной оцѣнкѣ названныхъ дѣйствій. Ясно, что примѣненіе этого критерія заключаетъ въ себѣ *скрытое обращеніе къ опыту*. Что нравственность неизбѣжно предполагаетъ множественность эмпирическихъ субъектовъ, находящихся между собою во взаимодѣйствіи въ условіяхъ конкретной дѣйствительности, это какъ нельзя лучше доказывается неудачей попытокъ современнаго кантіанства, въ частности ученія Когена — построить этику безъ этихъ эмпирическихъ началъ[1]).

Возвращаясь къ Соловьеву, мы видимъ, что освобожденіе отъ односторонности раціоналистической этики приводитъ его къ расширенію самой области нравственной дѣятельности. По Канту только *разумныя* существа могутъ быть предметомъ нравственной дѣятельности; но здѣсь мы имѣемъ опять-таки одно изъ увлеченій раціоналистической этики, лишенное объективныхъ основаній. Ибо спрашивается, прежде всего, что такое разумное существо? То ли, которое дѣйствительно, *активно* обладаетъ

---

[1]) См. мою статью — «Панметодизмъ въ этикѣ», «Вопросы философіи» за 1909 г., Мартъ—Апрѣль.

разумомъ, осуществляетъ его въ своей практической дѣятельности? Такое предположеніе привело бы къ тому нелѣпому выводу, что у насъ есть нравственныя обязанности только по отношенію къ тѣмъ праведникамъ, коихъ жизнь являетъ собою совершенное воплощеніе практическаго разума: самое существованіе таковыхъ сомнительно, а потому при этомъ условіи нравственность рискуетъ стать совершенно безпредметною.

Естественно, что Кантъ ограничивается требованіемъ потенціальнаго обладанія практическимъ разумомъ, т.-е. признаетъ объектами нравственности возможныхъ его носителей, всѣ тѣ существа, которыя *могутъ стать* нравственными. Но съ этой точки зрѣнія нѣтъ основанія ограничивать нравственность предѣлами міра человѣческаго; ибо мы не въ правѣ утверждать, что и другія существа никогда, ни при какихъ условіяхъ не могутъ стать свободно-разумными. Съ эмпирической точки зрѣнія, *какъ явленія*, всѣ существа одинаково подчинены неумолимому закону естественной необходимости: съ этой точки зрѣнія всѣ одинаково лишены свободы, и, слѣдовательно, тутъ не можетъ быть различія между людьми и другими существами. Но съ другой стороны всѣ существа суть не только явленія, но и *сущности*: въ этой умопостигаемой области они не могутъ быть подчинены внѣшней эмпирической необходимости и, слѣдовательно, обладаютъ свободой. Съ этой точки зрѣнія опять-таки падаетъ грань между человѣкомъ и другими существами: всѣ суть возможные носители свободы, а потому всѣ должны разсматриваться какъ объекты нравственной дѣятельности. На этомъ основаніи нравственный законъ у Соловьева выражается въ видѣ слѣдующаго широкаго правила: «*нравственная воля, какъ такая, должна имѣть своимъ подлиннымъ предметомъ всѣ существа не какъ средства только, но и какъ цѣли*», или въ формѣ категорическаго императива: «*дѣйствуй такимъ образомъ, чтобы всѣ существа составляли цѣль, а не средство только твоей дѣятельности*»[1]).

Въ аргументаціи, которая приводитъ Соловьева къ этой формулѣ, есть очевидный логическій скачекъ. Я оставляю пока въ сторонѣ вопросъ о правильности того предположенія множествен-

[1]) Критика отвлеч. нач., 67—69.

ности субстанціи, изъ котораго онъ здѣсь исходитъ: оно во всякомъ случаѣ не оправдываетъ тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаются изъ него въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». — Изъ того, что каждое существо есть не только явленіе, но и сущность, отнюдь не слѣдуетъ, что каждое существо есть возможный обладатель разума. Соловьевъ, очевидно, смѣшиваетъ здѣсь совершенно различныя вещи—свободу въ отрицательномъ и въ положительномъ значеніи слова, т.-е. свободу въ смыслѣ независимости существа отъ закона достаточнаго основанія и свободу въ смыслѣ способности опредѣляться къ дѣйствію разумными основаніями. Изъ того, что всякое существо какъ нуменъ независимо отъ необходимости естественной, онъ столь же поспѣшно, сколь и неосновательно заключаетъ, что всякое существо можетъ стать свободно-разумнымъ дѣятелемъ.

Въ этой ошибкѣ обнаруживается недостатокъ, характерный для перваго періода Соловьева. Онъ еще далеко не въ достаточной мѣрѣ освободился отъ «преобладающаго вліянія» Шопенгауера. Этимъ и обусловливаются не всегда удачныя попытки выразить собственное свое ученіе формулами этого мыслителя. Логическій скачекъ, отмѣченный выше, представляетъ собою естественный результатъ этой попытки сочетать начала, логически несоединимыя. —

У Шопенгауера утвержденіе субстанціальности всего существующаго служитъ обоснованіемъ нравственности не само по себѣ, а лишь въ связи съ его метафизическимъ монизмомъ: мы обязаны дѣятельно сострадать другимъ существамъ, потому что въ нихъ и въ насъ живетъ и воплощается одна и та же сущность.

Очевидно, что для «этики всеединства»—такое обоснованіе не можетъ быть утилизировано ни въ цѣломъ, ни въ части: ибо для нея вопросъ о нравственно должномъ долженъ разрѣшаться въ зависимости отъ *назначенія*, и *смысла* каждаго существа, а не въ зависимости отъ его сущности. Изъ того факта, что то или другое существо представляетъ собою явленіе какой-либо сущности, философія всеединства не можетъ извлечь никакихъ нравственныхъ выводовъ. Для нея каждое данное существо должно быть дорого не въ качествѣ нумена, а лишь въ качествѣ возможнаго носителя всеединаго Логоса вселенной. «Субстанція», какъ это обнаружилось въ ученіи Шопенгауера,—можетъ быть пони-

маема и какъ существо бесмысленное и злое: поэтому понятіе субстанціи, очевидно, не можетъ послужить точкой отправленія для этики, которая кладетъ въ основу всѣхъ своихъ построеній вѣру *въ разумный конецъ* всего существующаго.

Чрезмѣрная близость съ Шопенгауеромъ вообще служитъ для Соловьева источникомъ неразрѣшимыхъ затрудненій. Признавая, что всѣ существа должны быть для насъ цѣлью, а не только средствомъ, Соловьевъ на этомъ основаніи требовалъ воздержанія отъ употребленія въ пищу теплокровныхъ животныхъ. Но уже Чичеринъ основательно замѣтилъ, что практическій выводъ изъ такой посылки долженъ быть гораздо шире; съ точки зрѣнія нравственной формулы Соловьева слѣдовало бы сказать, «что человѣкъ точно такъ же не въ правѣ ѣсть спаржу, какъ онъ не въ правѣ ѣсть человѣка, ибо ѣда есть, очевидно, обращеніе другого существа въ чистое средство для своего собственнаго существованія»[1]). Если *всякое* существо для насъ есть цѣль, то жизнь въ земныхъ условіяхъ становится вообще, очевидно, невозможною: ибо въ такомъ случаѣ нѣтъ основаній дѣлать исключенія для вредныхъ паразитовъ, какъ, напр., саранча, жучки, черви, глисты и даже для холерныхъ и иныхъ микробовъ: мы должны предоставить имъ въ пищу наше тѣло.

Съ точки зрѣнія буддійскаго ученія и философіи Шопенгауера это—выводъ вполнѣ послѣдовательный: въ качествѣ равноправныхъ выраженій единой субстанціи всѣ существа одинаково должны служить для насъ цѣлью, а не только средствомъ. Но изъ философіи всеединаго такое пониманіе нравственности вовсе не вытекаетъ.

Основное положеніе этой философіи заключается въ томъ, что смыслъ всего существующаго — въ единствѣ всѣхъ существъ или *во всеединствѣ*. Вытекающій отсюда основной нравственный принципъ заключается въ томъ, что всеединство должно быть для насъ безусловною цѣлью: но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что цѣлью для насъ должно быть каждое существо какъ такое, а тѣмъ болѣе, что въ нравственномъ порядкѣ всѣ существа равноправны: съ точки зрѣнія всеединства вполнѣ возможно представить себѣ нравственный порядокъ какъ порядокъ іерархиче-

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ. 38.

скій, въ которомъ одни существа обладаютъ безусловнымъ достоинствомъ, какъ совершенные и свободные выразители абсолютнаго, другія же служатъ послѣднимъ какъ подчиненныя орудія. Можно допустить, наконецъ, что разумное существо, призванное *свободно* осуществить всеединый смыслъ вселенной, воспользуется своей свободой въ противоположномъ направленіи и тѣмъ самымъ утратитъ этотъ смыслъ. Ясно, что такое существо цѣнно *не въ качествѣ существа*, а въ качествѣ возможнаго носителя цѣнности безусловной.

Съ точки зрѣнія всеединаго все *должно* быть подчинено всеединству, все *должно* быть имъ одухотворено и наполнено; но это не исключаетъ возможности различія между существами въ смыслѣ безусловной цѣнности однихъ, условной цѣнности другихъ и *отрицательной* цѣнности третьихъ. Одни существа могутъ быть свободными носителями мірового смысла, добровольными соучастниками въ творческомъ процессѣ его осуществленія и раскрытія; другія могутъ быть его противниками; третьи могутъ служить тому же творческому плану въ качествѣ пассивныхъ или невольныхъ орудій, быть камнями, изъ коихъ воздвигается божественное зданіе. Съ точки зрѣнія идеала всеединаго эти камни непремѣнно должны стать живыми, одухотворенными. Всеединое есть прежде всего Духъ животворящій; но отсюда слѣдуетъ, что духъ долженъ наполнить все собой, явиться и воплотиться во всемъ, а вовсе не то, что все должно стать духомъ. Въ домѣ, гдѣ обителей много, найдется мѣсто для безконечнаго разнообразія существующаго, для полноты міра духовнаго и тѣлеснаго.

IV. Вопросъ о свободѣ воли.

Изслѣдованіе нравственнаго вопроса естественно приводитъ къ постановкѣ вопроса о свободѣ воли. У Соловьева этотъ вопросъ возникаетъ самъ собою въ связи съ усвоеніемъ элементовъ кантова ученія.

Все кантово ученіе о содержаніи нравственности предполагаетъ *автономію* нравственной воли, т.-е. независимость ея отъ естественныхъ склонностей. Соловьевъ, какъ мы видѣли, возстаетъ противъ односторонняго раціонализма кантова ученія: во-

преки Канту, онъ находитъ, что быть совершенно безъ естественныхъ склонностей для человѣка значитъ—не существовать: и, однако, онъ долженъ признать вмѣстѣ съ Кантомъ, что возможность опредѣляться независимо отъ склонностей и даже вопреки имъ составляетъ необходимое условіе нравственной дѣятельности. Нравственная дѣятельность необходимо предполагаетъ *свободнаго дѣятеля*: соотвѣтственно съ этимъ, говоря словами Соловьева, ставится и вопросъ о свободѣ воли: онъ «сводится къ вопросу о присутствіи въ дѣйствующемъ существѣ такого начала дѣйствія, которое не опредѣляется естественными склонностями, хотя и не исключаетъ ихъ».

Рѣчь идетъ не о томъ, чтобы отрѣшиться отъ склонностей, а о томъ, какъ можемъ мы, имѣя ихъ, господствовать надъ ними и быть отъ нихъ свободными [1]).

Понимаемая такимъ образомъ, свобода воли не должна быть смѣшиваема со свободой дѣйствій. Я могу дѣлать то, что хочу, мои дѣйствія опредѣляются моей волей и въ этомъ смыслѣ свободны. Но вопросъ о свободѣ воли этимъ нисколько не разрѣшается. Спрашивается, могу ли я въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ хотѣть что-нибудь другое, нежели то, что я въ дѣйствительности хочу? Вопросъ о свободѣ воли есть собственно вопросъ о свободѣ выбора между различными нашими желаніями или хотѣніями. У Соловьева онъ ставится такимъ образомъ.—

«Когда я рѣшаюсь дѣйствовать такъ или иначе, это рѣшеніе или этотъ актъ моей воли опредѣляется ли чѣмъ-нибудь съ необходимостью, или же совершается самопроизвольно, т.-е. опредѣляется исключительно самимъ собою?» Руководствуется ли наша воля «какими-либо необходимыми побужденіями при выборѣ между тѣмъ или другимъ желаніемъ и хотѣніемъ? Фактъ выбора несомнѣненъ, и въ немъ состоитъ власть разума надъ чувственностью, — но самая эта власть не подчиняется ли какой-нибудь высшей необходимой и неизбѣжной для нея силѣ?» [2]).

На этотъ вопросъ Соловьевъ вслѣдъ за Кантомъ и Шопенгауеромъ отвѣчаетъ различеніемъ умопостигаемаго и эмпирическаго характера человѣка: первый находится внѣ времени, внѣ

---

[1]) Критика отвлеч. нач., 71—72.

[2]) Тамъ же, 77.

сферы дѣйствія причинности и закона достаточнаго основанія; напротивъ, второй пребываетъ во времени, гдѣ неуклонно властвуетъ законъ причины и слѣдствія. Опредѣляя вслѣдъ за Шопенгауеромъ свободу какъ противоположность необходимости, Соловьевъ, соотвѣтственно съ этимъ, принимаетъ и шопенгауерово истолкованіе кантова ученія о свободѣ: онъ признаетъ *свободною* сверхвременную сущность человѣка—его умопостигаемый характеръ и вмѣстѣ съ Кантомъ и Шопенгауеромъ считаетъ *несвободнымъ* его эмпирическій характеръ.

Мнѣ нѣтъ надобности воспроизводить здѣсь той подробной аргументаціи, которой обосновываются эти положенія: Соловьевъ цѣликомъ заимствуетъ ее у Шопенгауера и Канта. Въ девятой главѣ «Критики» онъ излагаетъ свое ученіе о несвободѣ эмпирическаго характера по Шопенгауеру; а въ десятой онъ воспроизводитъ мысли Канта объ умопостигаемой свободѣ.

Попытка Соловьева сочетать въ органическомъ синтезѣ эти два ученія съ собственной своей этикой всеединства не принадлежитъ къ числу удачныхъ. Ошибки и пробѣлы, которые мы найдемъ въ соотвѣтствующихъ главахъ «Критики отвлеченныхъ началъ», обусловливаются въ особенности двумя причинами.—Отъ вниманія Соловьева ускользнули во-первыхъ, глубокая разница въ пониманіи свободы между Шопенгауеромъ и Кантомъ, а во-вторыхъ—нѣкоторыя существенныя неясности и трудности въ ученіи послѣдняго.

Мнѣнія обоихъ философовъ Соловьевъ излагаетъ такъ, какъ будто они учатъ одному и тому же. «Очевидно», говоритъ онъ, «въ этомъ ученіи Канта (раздѣляемомъ Шеллингомъ и Шопенгауеромъ) свобода понимается въ чисто отрицательномъ смыслѣ. Человѣкъ, въ силу своего умопостигаемаго характера, или какъ существо само по себѣ, свободенъ отъ закона внѣшней необходимости, опредѣляющей эмпирическія явленія. Такая свобода принадлежитъ ему вмѣстѣ со всѣми другими существами, такъ какъ каждое существо (все, что существуетъ), будучи, съ одной стороны, явленіемъ и подчиняясь слѣдовательно закону явленій, съ другой стороны, есть вещь въ себѣ или умопостигаемая сущность noumenon независимая отъ этого закона и, слѣдовательно, по отношенію къ нему свободная»[1]).

[1]) Тамъ же. 109—110.

Тутъ, однако, слова Соловьева вполнѣ соотвѣтствуютъ мысли Шопенгауера, но явно невѣрно передаютъ ученіе Канта. Шопенгауеръ дѣйствительно понимаетъ свободу въ исключительно отрицательномъ смыслѣ, — какъ независимость отъ внѣшней эмпирической необходимости; но какъ разъ въ этомъ отношеніи между нимъ и Кантомъ существуетъ рѣзкое отличіе. Кантъ говоритъ буквально, что свобода умопостигаемаго характера должна разсматриваться не только въ смыслѣ отрицательномъ, какъ независимость отъ эмпирическихъ условій, но должна опредѣляться также и положительно какъ способность самостоятельно начинать рядъ событій [1]). Ученіе Шопенгауера о томъ, что человѣкъ свободенъ только въ своемъ *бытіи* (esse), а не въ *дѣйствіи* (operari), очевидно, противорѣчитъ этой кантовской формулѣ. Для Канта человѣкъ есть прежде всего *свободный дѣятель*: въ этомъ заключается весьма существенная сторона его ученія объ умопостигаемомъ характерѣ. Для Шопенгауера свобода есть простое отрицаніе закона достаточнаго основанія, а, слѣдовательно, — причинности; наоборотъ, для Канта она есть *особый видъ причинности*, именно — *причинность умопостигаемая*. Съ этимъ связывается еще и другое, чрезвычайно важное отличіе между обоими философами.—

Для Шопенгауера вещь въ себѣ по самому существу своему есть полнѣйшее отрицаніе разума: она есть бытіе безосновное, безсмысленное, безумное: сообразно съ этимъ въ его глазахъ *свобода* вещи въ себѣ есть раскрытіе всеобщей безсмыслицы мірозданія: она—по существу противоразумна, ибо все разумное опредѣляется закономъ достаточнаго основанія; напротивъ, съ точки зрѣнія Канта разумъ есть опредѣленіе самого нашего умопостигаемаго характера,—нумена; соотвѣтственно съ этимъ умопостигаемая причинность есть *причинность разума*. Съ такимъ ученіемъ объ умопостигаемомъ характерѣ вполнѣ гармонируетъ пониманіе свободы, какъ способности опредѣляться разумомъ независимо отъ склонностей или даже вопреки имъ: но съ ученіемъ Шопенгауера оно, очевидно, не имѣетъ ничего общаго. Не удивительно, при этихъ условіяхъ, что Кантъ ви-

[1]) Kritik d. reinen Vernunft. 411 (ed. Hartenstein).

дитъ въ свободѣ способность не всѣхъ существъ, а исключительно разумнаго существа—человѣка. Въ этомъ опять-таки заключается рѣзкое отличіе его отъ Шопенгауера, которое ускользнуло отъ вниманія Соловьева.

Смѣшеніе этихъ двухъ столь различныхъ точекъ зрѣнія отразилось въ существенныхъ недостаткахъ соотвѣтствующихъ главъ «Критики отвлеченныхъ началъ». Здѣсь нетрудно замѣтить слѣды борьбы двухъ названныхъ философовъ и колебаній Соловьева между обоими. Въ главѣ IX-й, гдѣ онъ слѣдуетъ Шопенгауеру, онъ понимаетъ свободу, какъ прямую противоположность необходимости или причинности[1]). Наоборотъ, въ главѣ X-й, гдѣ онъ слѣдуетъ Канту, онъ говоритъ о *причинности свободы*[2]). Противорѣчіе такъ и остается необнаруженнымъ; это объясняется все тѣмъ же «преобладающимъ вліяніемъ» Шопенгауера на Соловьева: Шопенгауеръ, какъ извѣстно, вполнѣ искренне отождествлялъ свое ученіе о свободѣ съ кантовскимъ.

Соловьевъ проглядѣлъ рядъ затрудненій, связанныхъ съ ученіемъ Канта, именно благодаря тому, что онъ усвоилъ его въ чрезчуръ упрощенномъ толкованіи Шопенгауера.

Значеніе этой ошибки ясно обнаруживается при внимательномъ изученіи соотвѣтствующихъ кантовскихъ текстовъ. —

Главная трудность заключается именно въ томъ, что въ ученіи Канта сталкиваются двѣ непримиренныя между собою тенденціи: онъ хочетъ понять свободу и какъ исключительно сверхвременное свойство умопостигаемаго характера и какъ начало нравственной дѣятельности во времени. Первая точка зрѣнія, доведенная до конца, дѣйствительно приводитъ къ ученію Шопенгауера; наоборотъ, вторая несовмѣстима съ признаніемъ неуклоннаго дѣйствія *естественнаго* механизма причинъ и слѣдствій.

По Канту, еслибы мы знали всѣ побужденія, дѣйствующія въ сознаніи даннаго лица и всѣ внѣшнія на него воздѣйствія, мы могли бы предсказывать его дѣйствія съ той же достовѣрностью, какъ какое-нибудь солнечное или лунное затменіе. Трудно, однако, согласиться съ его утвержденіемъ, будто съ этимъ со-

---

[1]) Стр. 78.
[2]) Стр. 88.

вмѣстимо признаніе свободы, какъ умопостигаемой причинности[1]). Если всякій нашъ поступокъ предопредѣленъ нашимъ прошедшимъ и прошедшимъ міроздапія, то нашъ умопостигаемый характеръ не въ состояніи внести въ область явленій ничего новаго, чего бы не было въ прошломъ, а, стало быть, не можетъ начать *новаго* ряда событій; наоборотъ, если мы возьмемъ за исходную точку положеніе того же Канта, что свобода есть способность самопроизвольно начинать рядъ дѣйствій, мы должны будемъ признать, что она вноситъ въ эмпирическую область цѣлый *новый рядъ*, котораго раньше не было; ибо «новый рядъ» можетъ быть понимаемъ только какъ *рядъ во времени*; но въ такомъ случаѣ исчезаетъ возможность съ математическою точностью предсказывать человѣческія дѣйствія.

Одно изъ двухъ: или свобода умопостигаемаго характера *является во времени*; въ этомъ случаѣ естественная необходимость даже во времени не имѣетъ надъ нами непреодолимой власти. Зависимость нашего эмпирическаго характера отъ прошлаго въ такомъ случаѣ не безусловна, потому что рядъ событій, вызванныхъ предшествующими событіями можетъ быть *прерванъ* посредипѣ новымъ рядомъ, идущимъ отъ умопостигаемой, сверхвременной причины.—Или же, наоборотъ, мы будемъ послѣдовательно стоять на той точкѣ зрѣнія, что свободы *нѣтъ въ явленіяхъ*, что она свойственна только міру сверхвременныхъ сущностей; но въ такомъ случаѣ намъ придется признать, что свобода вообще не есть начало дѣятельное, не есть *умопостигаемая причинность*, что она есть только *въ бытіи, но не въ дѣйствіи*.

Мы уже знаемъ, что такова точка зрѣнія Шопенгауера: но съ нравственнымъ ученіемъ Канта она находится въ непримиримомъ противорѣчіи: если всѣ дѣйствія человѣка во времени предопредѣлены его эмпирическимъ характеромъ, то очевидно нелѣпо требовать отъ него, чтобы онъ дѣйствовалъ *вопреки* своимъ эмпирическимъ наклонностямъ, чтобы въ дѣятельности своей онъ былъ независимъ отъ эмпирическихъ данныхъ. Ученіе Канта о трансцендентальной свободѣ не примирено съ его же ученіемъ о необходимости въ области эмпирической. Прошед-

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft. 230. ed. Rosenkranz.

шее время». говоритъ онъ, «уже не въ моей власти; поэтому каждое мое дѣйствіе является необходимымъ послѣдствіемъ основаній. которыя уже не въ моей власти; иначе говоря, въ каждой точкѣ времени. когда я дѣйствую, я никогда не бываю свободенъ». Въ каждый моментъ времени я нахожусь подъ властью необходимости — опредѣляться къ дѣйствію тѣмъ, что уже не въ моей власти: и безконечный *a parte priori* рядъ событій, который я. согласно предопредѣленному порядку, могу только продолжать. а не начинать гдѣ бы то ни было,—есть непрерывная цѣпь явленій. въ которой моя причинность никогда не можетъ быть свободой [1]).

Читатель видитъ. что здѣсь для свободы въ смыслѣ способности начинать новый рядъ дѣйствій. совершенно не остается мѣста. И всѣ попытки Канта согласовать эти двѣ точки зрѣнія не приводятъ ни къ чему. Онъ утверждаетъ. что съ трансцендентальной точки зрѣнія весь рядъ моихъ *прошедшихъ* дѣйствій, опредѣляющихъ мои поступки въ настоящемъ. можетъ быть разсматриваемъ какъ проявленіе моей умопостигаемой свободы: но этотъ доводъ уже потому неубѣдителенъ, что тотъ безконечный рядъ событій. который я продолжаю моими дѣйствіями, начался *раньше моего рожденія*. Если я поступаю такъ, а не иначе. въ силу свойствъ. унаслѣдованныхъ мною отъ предковъ и вслѣдствіе условій среды, которыя были раньше моего рожденія созданы. то гдѣ же тутъ мѣсто для *моей* свободы? Моя свобода можетъ имѣть реальный смыслъ только въ томъ случаѣ, если я могу начать во времени нѣчто безусловно новое. т.-е. *такой рядъ событій, который бы совершенно не имѣлъ причинъ въ прошедшемъ*. Но если такъ. то я свободенъ не только внѣ времени, но и въ каждый данный моментъ времени.

Свобода возможна лишь при томъ условіи, если нашъ умопостигаемый характеръ обладаетъ способностью переходить изъ области сверхвременной въ текущую *временную* дѣйствительность, если, пребывая внѣ времени, онъ тѣмъ не менѣе можетъ раскрывать и обнаруживать свое содержаніе *во времени*. Только такое пониманіе свободы можетъ послужить оправданіемъ для нравственной отвѣтственности и. слѣдовательно, дать искомое

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft. 224—225.

Кантомъ обоснованіе этики. По Канту я отвѣтственъ за совершаемыя мною дѣйствія во времени, потому что они—*мои дѣйствія*: отвѣтственность не устраняется тѣмъ, что они обусловлены моимъ эмпирическимъ характеромъ: ибо послѣдній составляетъ проявленіе моего умопостигаемаго характера: *иной умопостигаемый характеръ далъ бы другой эмпирическій характеръ*[1]. Такое объясненіе не можетъ быть признано удовлетворительнымъ; въ дѣйствительности оно ведетъ не къ обоснованію, а какъ разъ наоборотъ—къ ниспроверженію нравственной отвѣтственности: ибо оно приводитъ къ неизбѣжному выводу, что каждое мое дѣйствіе есть результатъ причинъ, надъ которыми я не властенъ.

Мой эмпирическій характеръ есть проявленіе моего умопостигаемаго характера; но, спрашивается, можетъ ли послѣдній быть инымъ, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности? Очевидно, нѣтъ: умопостигаемый характеръ пребываетъ внѣ времени: поэтому въ немъ не можетъ произойти никакихъ измѣненій. Онъ представляетъ собою отъ вѣка данное, неизмѣнное бытіе: ясное дѣло, что я не могу сдѣлать его инымъ; если эмпирическій характеръ составляетъ необходимое проявленіе этого недвижимаго бытія, то и онъ точно такъ же—неизмѣненъ и, слѣдовательно—точно такъ же—внѣ моей власти. Къ этому выводу, какъ извѣстно, приходитъ Шопенгауеръ, который съ этой точки зрѣнія совершенно послѣдовательно утверждаетъ, что всѣ пороки и добродѣтели, всѣ вообще свойства характера каждаго изъ насъ отъ вѣка даны и не могутъ быть измѣнены ни самимъ человѣкомъ, ни какими-либо внѣшними на него воздѣйствіями. Непонятнымъ остается только одно, какъ при этихъ условіяхъ Шопенгауеръ находитъ возможнымъ говорить о вмѣненіи и нравственной отвѣтственности; нельзя вмѣнять мнѣ моихъ дѣйствій только на томъ основаніи, что *они—мои*, или что въ нихъ выражается мой умопостигаемый характеръ: ибо съ этой точки зрѣнія пришлось бы признать въ равной мѣрѣ съ человѣкомъ отвѣтственными не только животныхъ и растеній, но даже и камень за его паденіе. Объ отвѣтственности возможно говорить только въ томъ случаѣ, если нашъ эмпирическій характеръ не есть

[1] Kritik d. reinen Vernunft. 412.

навѣки данная, неизмѣнная величина; я могу отвѣчать за него, лишь въ томъ случаѣ, если я могу его измѣнить: однако, для этого я долженъ быть свободенъ не только въ трансцендентной сверхвременной области, но и здѣсь, *во времени*: необходимо, чтобы мой эмпирическій характеръ *могъ быть инымъ* и при данномъ умопостигаемомъ характерѣ и *могъ стать инымъ* даже въ томъ случаѣ, если онъ уже опредѣлился такъ или иначе.

Извѣстно, что кантовское пониманіе умопостигаемаго міра и его отношенія къ міру феноменальному вообще страдаетъ неясностью и двойственностью; въ этомъ заключается главный источникъ недостатковъ ученія Канта о свободѣ. Кантъ понимаетъ умопостигаемый характеръ то какъ индивидуально опредѣленную вещь въ себѣ,—источникъ всѣхъ конкретныхъ эмпирическихъ свойствъ даннаго человѣка,—то какъ чистый разумъ, свободный отъ всякихъ индивидуальныхъ конкретныхъ опредѣленій. Особенно наглядно сталкиваются оба эти противоположныя пониманія въ томъ мѣстѣ «Критики чистаго разума», гдѣ Кантъ разсуждаетъ объ основаніяхъ нравственной отвѣтственности. Мы уже приводили оттуда изреченіе, что «другой умопостигаемый характеръ далъ бы и иной эмпирическій характеръ»; казалось бы, что здѣсь умопостигаемый характеръ долженъ быть понимаемъ согласно толкованію Шопенгауера, какъ индивидуально опредѣленная величина. Но, во-первыхъ, такое толкованіе противорѣчитъ всему ученію Канта объ автономіи воли: какъ мы уже знаемъ, автономія воли сводится къ самоопредѣленію чистаго разума: она есть способность опредѣляться къ дѣйствію одними основаніями разума, независимо отъ какихъ-либо конкретныхъ свойствъ даннаго субъекта. Въ этомъ же смыслѣ Кантъ поясняетъ свою мысль и въ приведенномъ текстѣ: когда мы утверждаемъ, что человѣкъ, виновный во лжи, могъ бы поступить иначе, несмотря на весь свой предшествовавшій образъ жизни, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что онъ находится подъ непосредственнымъ владычествомъ разума и что разумъ въ своей причинности не подчиняется никакимъ законамъ явленія и временнаго существованія [1]). Тутъ умопостигаемый характеръ теряетъ свою

[1]) Kritik d. reinen Vernunft, 412—413.

индивидуальную опредѣленность и понимается какъ практическій разумъ, начало универсальное, всеобщее.

Трудность, съ которой мы имѣемъ здѣсь дѣло, обусловливается борьбою раціонализма и психологизма въ ученіи Канта: для него умопостигаемый характеръ—не то чистая мысль, не то—сверхвременная сущность психо-физической личности, являющейся во времени.

Разборъ только что охарактеризованнаго ученія Канта приводитъ Соловьева къ тому заключенію, что *окончательное* рѣшеніе вопроса о свободѣ воли предполагаетъ рѣшеніе умозрительнаго, *метафизическаго* вопроса о свойствахъ умопостигаемаго міра и, слѣдовательно, выходитъ за предѣлы этики. Съ этимъ, разумѣется, нельзя не согласиться; но это лишній разъ доказываетъ, что этикѣ именно въ силу тѣхъ метафизическихъ предположеній, на которыя она опирается, должно предшествовать теоретико-познавательное и метафизическое изслѣдованіе.

Но въ изложеніи Соловьева есть ошибка еще болѣе важная: по его словамъ, для этики «нѣтъ необходимости въ *окончательномъ*, метафизическомъ разрѣшеніи вопроса о свободѣ воли; для нея достаточно пока и тѣхъ результатовъ, которые получены путемъ эмпирическаго и раціональнаго изслѣдованія»[1]). Слова эти поразительны въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, Соловьевъ совершенно произвольно противополагаетъ ученіе Шопенгауера и Канта *метафизическому* рѣшенію вопроса о свободѣ воли; во-вторыхъ, онъ считаетъ оба эти ученія хотя и неполными, но правильными и цѣликомъ включаетъ ихъ результаты въ составъ собственнаго своего ученія.

Предшествующее изслѣдованіе убѣждаетъ насъ въ томъ, что онъ не имѣлъ на это права. Я не сомнѣваюсь въ томъ, что ученіе Канта заключаетъ въ себѣ крупную долю истины: нравственность дѣйствительно возможна лишь при томъ условіи, если человѣкъ есть *свободный дѣятель*, надъ которымъ условія прошлаго не могутъ имѣть безусловной власти; поэтому понятіе объ *умопостигаемой причинности*, т.-е. о причинности свободы дѣйствительно составляетъ необходимое предположеніе всякой морали. Но эта точка зрѣнія обязываетъ насъ, *во-первыхъ*, цѣликомъ отвергнуть уче-

[1]) Критика отвлеч. началъ, 111.

ніе Шопенгауера, съ нею несовмѣстимое, а, во-вторыхъ, — подвергнуть ученіе Канта основательной переработкѣ. Понятіе объ умопостигаемомъ характерѣ можетъ сохранить для насъ свою цѣнность лишь при томъ условіи, если оно можетъ быть освобождено отъ тѣхъ неясностей и противорѣчій, которыя связываются съ ученіемъ Канта о вещи въ себѣ. Но это возможно лишь въ связи съ изслѣдованіемъ общихъ свойствъ умопостигаемаго міра; мы вернемся къ этому вопросу, когда будемъ разбирать общее этическое и метафизическое ученіе «Критики отвлеченныхъ началъ»; тамъ мы увидимъ, что коренная переработка ученія Канта требуется основными началами этики и метафизики самого Соловьева: въ духѣ этихъ началъ вопросъ о свободѣ воли долженъ получить новую постановку и разрѣшеніе.

Уже въ этической части «Критики отвлеченныхъ началъ», говоря объ умопостигаемомъ характерѣ, Соловьевъ ставитъ вопросъ: «чѣмъ опредѣляется самый этотъ умопостигаемый характеръ каждаго существа, почему такое-то существо можетъ дѣйствовать въ силу своего трансцендентальнаго характера только такъ, а не иначе?» Если человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ не опредѣляется съ безусловной необходимостью никакими эмпирическими причинами, принадлежащими къ области явленій, то остается только вопросъ: «не опредѣляется ли онъ причинами трансцендентальными, т.-е. принадлежащими къ міру умопостигаемому, и для того, чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, необходимы нѣкоторыя положительныя знанія этого умопостигаемаго міра и его законовъ»[1]).

Съ точки зрѣнія философіи всеединства необходимо понять умопостигаемый міръ, какъ связное цѣлое: именно этого недостаетъ этикѣ Канта: она не вдается въ метафизическое изслѣдованіе этого цѣлаго; умопостигаемый характеръ отдѣльнаго индивида фигурируетъ въ ней какъ изолированная «вещь въ себѣ». Понятно, что съ точки зрѣнія философіи всеединства, которая исповѣдаетъ внутреннюю мистическую связь всѣхъ существъ, ученіе Канта о свободѣ не можетъ быть только усвоено

---

[1]) Тамъ же, 110.

и дополнено: оно должно подвергнуться существеннымъ измѣненіямъ.

Въ заключеніи настоящей главы остается указать на существенный пробѣлъ въ изложеніи Соловьева: отъ недостаточности этики Канта онъ заключаетъ къ недостаточности раціоналистической этики вообще. Чичеринъ[1]) основательно указываетъ на поспѣшность такого заключенія: для его обоснованія слѣдовало бы подвергнуть критическому анализу важнѣйшіе результаты раціоналистической этики послѣ Канта. Въ частности, для того чтобы доказать, что эта этика не даетъ исчерпывающаго отвѣта на вопросъ о свободѣ воли, необходимо было посчитаться съ попыткой разрѣшенія этого вопроса въ «Философіи Права» Гегеля. И это—тѣмъ болѣе, что, въ отличіе отъ Канта, философія Гегеля допускаетъ возможность исчерпывающаго знанія объ умопостигаемомъ мірѣ. Изъ двухъ мыслителей наиболѣе типичный представитель чистаго раціонализма, разумѣется,—тотъ, который учитъ, что бытіе тожественно мысли и соотвѣтственно съ этимъ не признаетъ въ области бытія ничего тайнаго для мысли. Чистый раціонализмъ, такимъ образомъ, остается неразсмотрѣннымъ, а потому и непобѣжденнымъ въ этической части «Критики отвлеченныхъ началъ».

Этотъ пробѣлъ связанъ съ принятымъ Соловьевымъ порядкомъ изложенія. Въ этикѣ Гегеля онтологія составляетъ не конецъ, а исходную точку: чтобы преодолѣть эту этику, Соловьевъ долженъ былъ бы начать съ разбора метафизическаго ученія, выраженнаго въ «Логикѣ» германскаго философа; понятно, почему онъ этого не сдѣлалъ. — Ошибочный планъ «Критики отвлеченныхъ началъ» и тутъ причинилъ ея автору совершенно лишнее затрудненіе.

---

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ, 51.

ГЛАВА V.

Объективная этика.

I. Общество какъ условіе нравственной дѣятельности.

Съ точки зрѣнія этики всеединства смыслъ нравственной дѣятельности—не въ изолированномъ существованіи отдѣльной личности, а въ единствѣ всѣхъ существъ. Уже разборъ раціоналистической этики привелъ Соловьева къ тому выводу, что нравственная дѣятельность «имѣетъ своей формой безусловную всеобщность, своимъ предметомъ—всѣ живыя существа, своею окончательною цѣлью—организацію этихъ существъ въ царствѣ цѣлей». Отсюда ясно, что необходимымъ *объективнымъ* условіемъ нравственности является общество. Полное осуществленіе нравственнаго идеала достигается лишь въ *долженствующемъ быть* или *нормальномъ обществѣ*.

Этика должна разсмотрѣть нравственную дѣятельность не только со стороны ея субъективныхъ основаній въ дѣйствующемъ, но и со стороны ея осуществленія въ предметѣ дѣйствія. Иначе говоря, *этика субъективная* должна быть восполнена *этикой объективной*. Задача послѣдней по Соловьеву «*заключается въ опредѣленіи условій нормальнаго общества какъ высшаго практическаго идеала*»[1]).

Тутъ Соловьевъ сталкивается съ узкопозитивнымъ воззрѣніемъ, которое видитъ въ обществѣ только существующій фактъ, естественное явленіе и соотвѣтственно съ этимъ ставитъ исклю-

[1]) Критика отвлеч. началъ, 112—113.

чительной задачей общественной науки—изученіе законовъ этого явленія; съ этой точки зрѣнія, понятно, устраняется самъ собой вопросъ о нормальномъ, долженствующемъ быть или идеальномъ обществѣ.

По Соловьеву, вопреки этой точкѣ зрѣнія, общество есть вмѣстѣ и существующій фактъ и неосуществленная идея или идеалъ: оно не есть завершившееся въ своихъ формахъ бытіе, а нѣчто измѣнчивое, незаконченное, развивающееся. Развитіе его опредѣляется *идеями*, что признаетъ самъ глава и родоначальникъ позитивной школы XIX столѣтія Августъ Контъ. Соловьевъ сочувственно цитируетъ изреченіе послѣдняго, «что міромъ управляютъ и двигаютъ идеи или, другими словами, что весь общественный механизмъ основывается окончательно на мнѣніяхъ». Онъ находитъ, что «если устранить нѣкоторую неточность выраженій, то высказанная здѣсь Контомъ мысль не нуждается въ доказательствахъ»[1]). Ближайшее изученіе твореній Маркса и Энгельса, съ которыми Соловьевъ, повидимому, не былъ знакомъ, вѣроятно, заставило бы его яснѣе освѣтить сущность допущенной Контомъ неточности: но, какъ извѣстно, марксизму не удалось опровергнуть той истины, которая представляется въ данномъ случаѣ единственно важною: идеи, дѣйствительно, суть безусловно самостоятельные двигатели историческаго развитія, несводимые ни къ факторамъ экономическимъ, ни къ какимъ-либо другимъ элементамъ общественнаго бытія[2]).

Такое представленіе о значеніи идей въ исторіи вполнѣ совмѣстимо съ органическимъ пониманіемъ общества. Соловьевъ считаетъ безспорнымъ, что человѣческое общество, въ качествѣ бытія сложнаго, живущаго и развивающагося, характеризуется всѣми признаками организма. Но при этомъ онъ весьма кстати напоминаетъ, «что общество не можетъ быть только организмомъ вообще, то-есть имѣющимъ лишь тѣ общіе признаки, которые есть и у всякаго другого организма: общество есть организмъ опредѣленный, организмъ sui generis и, слѣдовательно, обладаетъ особенными, ему исключительно принадлежащими свой-

---

[1]) Тамъ же, 114.

[2]) Доказательства въ моей статьѣ «Ученіе Маркса и Энгельса о значеніи идей въ исторіи» (см. сборникъ «Проблемы идеализма»).

ствами». Тутъ же Соловьевъ вноситъ въ органическую теорію дополненіе, на необходимость коего указываютъ многіе современные соціологи, въ томъ числѣ Лестеръ Уордъ: въ отличіе отъ организма біологическаго общество живетъ и развивается по идеямъ, при чемъ эти идеи являются не только какъ безсознательно присущія его бытію нормы, а какъ сознательныя личныя мысли самихъ членовъ общества, ихъ убѣжденія и мнѣнія.

Другое важное отличіе—въ томъ, что весь циклъ развитія біологическаго организма отъ зародышнаго пузырька и до разлагающагося трупа данъ въ дѣйствительности и намъ точно извѣстенъ; между тѣмъ развитіе общественнаго организма *въ его цѣломъ*, т.-е. развитіе человѣчества—только совершается, а потому представляетъ собою неразрѣшенную еще задачу: какъ его начатки, такъ и его конецъ пока отъ насъ скрыты. Поэтому если мы хотимъ изучать общество какъ нѣчто цѣлое, что для науки объ обществѣ необходимо, мы не можемъ ограничиваться одной областью фактовъ, историческаго опыта: мы должны дать мѣсто и тѣмъ идеямъ будущаго, въ которыхъ человѣчество получаетъ недостающую ему въ настоящемъ законченность и опредѣленность. Нельзя говорить о развитіи общества, не зная конца его, т.-е. не имѣя понятія о томъ, куда оно ведетъ. Но этотъ конецъ—не фактъ, а только идеалъ; отсюда ясно, что изученіе идеаловъ составляетъ необходимую составную часть общественной науки. Къ тому же невозможно провести непреложную границу между фактомъ и идеаломъ: всякое событіе въ жизни человѣчества прежде, чѣмъ стать фактомъ, было идеаломъ мыслящаго ума.—

Здѣсь Соловьевъ, очевидно, преувеличиваетъ: въ числѣ событій есть и независящія отъ воли людей — такія стихійныя происшествія какъ землетрясенія, неурожаи, эпидемическія болѣзни: они, конечно, не были идеаломъ, прежде чѣмъ стать фактомъ. Но, если откинуть это преувеличеніе,—въ вышеизложенномъ остается та несомнѣнно правильная мысль, что общественный идеалъ есть необходимый и притомъ совершенно самостоятельный факторъ общественнаго развитія.

По Соловьеву содержаніе соціальнаго идеала слагается изъ двухъ элементовъ: онъ указываетъ на то, что *должно быть*, слѣдовательно, — на то, чего нѣтъ въ данной въ опытѣ дѣй-

ствительности; но, съ другой стороны, въ качествѣ практическаго требованія онъ не можетъ имѣть исключительно умозрительнаго характера: идеалъ долженъ требовать *осуществимаго* и, слѣдовательно, считаться съ исторической дѣйствительностью. Должное вообще опредѣляется нравственнымъ началомъ; поэтому, соціальный идеалъ заключаетъ въ себѣ *примѣненіе нравственнаго начала къ существующему обществу*: въ немъ одинаково существенны какъ раціональный, такъ и эмпирическій элементъ [1]).

Основное формальное требованіе нравственности Соловьевъ полагаетъ въ томъ, что *всѣ* должны составлять цѣль для каждаго и *каждый* для всѣхъ; множественность и разнообразіе соціальныхъ идеаловъ зависитъ «отъ неполноты въ примѣненіи этого единственнаго требованія къ дѣйствительному обществу». Съ нравственной точки зрѣнія одинаково существенны какъ общество, такъ и отдѣльный индивидъ; при одностороннемъ же пониманіи нравственнаго начала одинъ изъ этихъ двухъ элементовъ можетъ получать перевѣсъ; въ зависимости отъ того, что будетъ служить центромъ тяжести, — элементъ универсальный *(всѣ)* или элементъ индивидуальный *(каждый)*, мы будемъ имѣть одно изъ двухъ отвлеченныхъ началъ, — либо отвлеченную общинность, либо отвлеченный индивидуализмъ.

Двумъ основнымъ элементамъ общества — единичному и общему съ этой точки зрѣнія соотвѣтствуютъ какъ въ общественной жизни, такъ и въ ученіяхъ объ обществѣ два противоположныя стремленія: одно изъ нихъ хочетъ дать преобладаніе элементу индивидуальному, другое, наоборотъ,—общественному единству. Безъ индивидовъ общество невозможно *матеріально*; безъ ихъ единства или связи оно невозможно *формально*; этимъ Соловьевъ доказываетъ несостоятельность какъ односторонней общинности, такъ и односторонняго индивидуализма. Полное осуществленіе этихъ началъ, во всей ихъ чистотѣ, разумѣется, невозможно; но ихъ ложность сказывается и въ ихъ осуществленіи относительномъ. Одностороннее преобладаніе начала общественной связи и единства подавляетъ всѣ индивидуальныя особенности лицъ и характеровъ; оно лишаетъ ихъ свободы

[1]) Критика отвлеч. началъ. 113—118.

дѣятельности и развитія: но тѣмъ самымъ у общества отнимается полнота содержанія, богатство и многообразіе жизни. Точно такъ же гибеленъ и односторонній индивидуализмъ, при которомъ свобода личности не сдержана общественнымъ единствомъ; онъ ведетъ къ полному разрушенію общества: «когда каждый для себя есть все и ничто для другихъ, естественнымъ послѣдствіемъ такого противорѣчія является всеобщая вражда и борьба, и общество вмѣсто гармоническаго царства всеобщихъ цѣлей превращается въ хаосъ личныхъ стремленій. Эта крайность приводитъ къ тому же результату, какъ и односторонняя общинность: полнота и свобода жизни исчезаютъ здѣсь, какъ и тамъ: ибо исключительно личныя стремленія узки и бѣдны, а освобожденіе отъ общества, анархія, — обрекаетъ человѣка на худшаго рода рабство—безграничную зависимость отъ механическаго закона внѣшней природы.

Съ точки зрѣнія нравственности обѣ крайности заслуживаютъ осужденія—исключительная *общинность*, потому что она низводитъ на степень средства индивида, исключительный *индивидуализмъ* потому, что для него перестаютъ быть цѣлью *всѣ*, т.-е. общество. Какъ и всякія другія отвлеченныя начала, эти два заключаютъ въ себѣ нѣкоторую относительную правду: правда индивидуализма заключается въ томъ, что отъ личности долженъ исходить всякій починъ: въ обществѣ она есть *начало движенія*; ложь его заключается въ исключительномъ утвержденіи индивида какъ единственной цѣли; правда общинности заключается въ томъ, что лица не должны оставаться изолированными: въ обществѣ они должны существенно восполнять другъ друга.

По Соловьеву, «оба эти элемента образуютъ нормальное общество лишь въ своемъ соединеніи, которое даетъ отдѣльному лицу всеобщность идеи, а общественному началу—полноту дѣйствительности»: для нормальнаго общества требуется полное взаимное проникновеніе индивидуальнаго и общиннаго начала, совпаденіе между сильнѣйшимъ развитіемъ личности и полнѣйшимъ общественнымъ единствомъ: при такомъ условіи каждый дѣйствительно является цѣлью для всѣхъ и всѣ—для каждаго.

Въ чемъ же заключается то благо всѣхъ и каждаго, которое должно служить для насъ цѣлью?

Соловьевъ указываетъ, что это — благо не личное только, но

общественное: личное субъективное начало нравственности *въ своей исключительности* тѣмъ самымъ устраняется; личная нравственность можетъ быть признаваема лишь какъ внутренняя сторона нравственности общественной, а этика субъективная должна войти какъ составная часть въ этику объективную.

Высшее благо въ обществѣ должно быть совершеннымъ объединеніемъ, синтезомъ двухъ основныхъ его элементовъ—общиннаго и личнаго: въ совершенномъ обществѣ сильнѣйшее развитіе индивидуальности должно совпадать съ совершенной общинностью. «Такимъ образомъ, отвлеченныя начала индивидуализма и общинности, ложныя въ своей исключительности, находятъ свою истину въ началѣ свободной общинности». Важнѣйшая задача объективной этики съ этой точки зрѣнія заключается въ томъ, чтобы выяснить послѣднее понятіе, опредѣлить содержаніе свободной общинности; для этого Соловьеву нужно преодолѣть цѣлый рядъ отвлеченныхъ началъ частнаго характера, коихъ сущность заключается въ исключительномъ утвержденіи того или другого частнаго элемента общества[1]).

II. Хозяйственный элементъ общества и соціализмъ.

Изъ этихъ отвлеченныхъ началъ Соловьеву прежде всего приходится имѣть дѣло съ *соціализмомъ*. Тутъ мы должны отмѣтить нѣкоторую односторонность *въ самомъ его изложеніи*; съ сущностью *соціализма вообще* онъ отождествляетъ то, что на самомъ дѣлѣ составляетъ только свойство *большинства современныхъ соціалистическихъ ученій*. Онъ видитъ въ соціализмѣ крайнее выраженіе *отвлеченнаго экономизма*; но изложеніе его неполно даже въ этихъ предѣлахъ: онъ называетъ имена «представителей соціализма всѣхъ толковъ отъ Сенъ-Симона и Фурье до Прудона и Лассаля»[2]). Имя Карла Маркса, однако, отсутствуетъ въ этомъ перечнѣ и притомъ не случайно; Соловьевъ имѣетъ дѣло исключительно съ *соціализмомъ утопическимъ*:

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 113—123.
[2]) Тамъ же, 126.

соціализмъ, называющій себя *научнымъ*, повидимому, остается ему неизвѣстнымъ [1]).

Сущность соціализма для него выражается слѣдующей характеристикой.—

«Исключительное утвержденіе экономическаго элемента—признаніе за нимъ господствующаго, верховнаго значенія въ жизни, т.-е. признаніе его не только за матеріальное основаніе общественной жизни (какимъ онъ на самомъ дѣлѣ является), но и за цѣль и опредѣляющее начало ея ведетъ къ отвлеченному началу соціализма, полагающему, что объективная нравственность или правда, то-есть нормальный строй общества и общественной жизни, прямо обусловливается правильнымъ устройствомъ экономическихъ отношеній» [2]). «Современный соціализмъ требуетъ, чтобы общественныя формы опредѣлялись исключительно экономическими отношеніями, чтобы государственная власть была только органомъ экономическихъ интересовъ народнаго большинства. Что же касается до общества духовнаго, то его, разумѣется, совершенно отрицаетъ современный соціализмъ». Соціализмъ первой половины XIX столѣтія этого не дѣлалъ, но онъ сливалъ въ безразличное тожество общество духовное съ обществомъ экономическимъ: онъ придавалъ послѣднему значеніе перваго, дѣлалъ изъ рабочаго союза церковь [3]).

Съ этой точки зрѣнія соціализмъ представляется Соловьеву наиболѣе послѣдовательнымъ выраженіемъ современнаго мѣщанства. Революція, въ принципѣ утвердившая *демократію* въ западной Европѣ, на самомъ дѣлѣ пока произвела тамъ только плутократію—порядокъ отношеній по существу безнравственный. Плутократія безнравственна и отвратительна какъ извращеніе нормальной общественности, «какъ превращеніе низшей и служебной по су-

---

[1]) Впослѣдствіи (въ 1897 году) Соловьевъ говоритъ: «я разочаровался въ соціализмѣ и бросилъ заниматься имъ, когда онъ сказалъ свое послѣднее слово, которое есть экономическій матеріализмъ» («Мнимая Критика», VII, 670). Еслибы Соловьевъ былъ хоть сколько-нибудь знакомъ съ ученіемъ Маркса и Энгельса, онъ долженъ былъ бы знать, что это «послѣднее слово» было высказано частью въ пору его младенчества, частью же еще раньше,—до его рожденія.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 123.

[3]) Философскія начала цѣльнаго знанія, 251.

ществу своему области, именно экономической въ высшую и господствующую, которой все остальное должно служить средствомъ и орудіемъ».

Современный соціализмъ зародился на почвѣ этихъ ненормальныхъ отношеній; по Соловьеву этимъ и объясняется, что онъ зараженъ той же болѣзнью, тѣмъ же узкимъ, исключительнымъ экономизмомъ. Для представителя современной плутократіи «нормальный человѣкъ есть прежде всего капиталистъ, а потомъ уже per accidens гражданинъ, семьянинъ, образованный человѣкъ, можетъ быть, членъ какой-нибудь церкви»: но такъ же точно и у соціализма нѣтъ иного критерія цѣнностей, кромѣ экономическаго: въ немъ также «низшая матеріальная область жизни, промышленная дѣятельность, является преобладающею, закрываетъ собой все другое. То существенное обстоятельство, что соціализмъ ставитъ нравственное совершенство общества въ прямую зависимость отъ его экономическаго строя и хочетъ достигнуть нравственнаго преобразованія путемъ экономической революціи, ясно показываетъ, что онъ въ сущности стоитъ на одной и той же почвѣ со враждебнымъ ему мѣщанскимъ царствомъ, именно на почвѣ господствующаго матеріальнаго интереса. Если для представителя плутократіи значеніе человѣка зависитъ отъ обладанія вещественнымъ богатствомъ въ качествѣ пріобрѣтателя, то для соціалиста точно такъ же человѣкъ имѣетъ значеніе лишь какъ обладатель вещественнаго благосостоянія, но только въ качествѣ производителя; и здѣсь и тамъ человѣкъ разсматривается прежде всего какъ экономическій дѣятель: и здѣсь и тамъ послѣдней цѣлью и верховнымъ благомъ признается вещественное благосостояніе—принципіальной разницы между ними нѣтъ».

По Соловьеву внутреннее сродство соціализма и плутократіи сказывается всего яснѣе въ слѣдующемъ: именно то «господствующее и почти исключительное значеніе, которое въ современномъ мѣщанскомъ царствѣ принадлежитъ вещественному богатству, естественно побуждаетъ прямыхъ производителей этого богатства, рабочіе классы, къ требованію равномѣрнаго пользованія тѣми благами, которыя безъ нихъ не могли бы существовать, такъ что сами господствующіе классы своимъ исключительно матеріальнымъ направленіемъ вызываютъ и оправдыва-

ютъ въ подчиненныхъ рабочихъ классахъ соціалистическія стремленія. Наскоро надѣтыя маски морали и религіи не обманутъ инстинктъ народныхъ массъ: онѣ хорошо чувствуютъ, что культъ ихъ господъ и учителей есть культъ не Христа, а Ваала; и они также хотятъ быть въ этомъ культѣ жрецами, а не жертвами».

Въ этомъ направленіи соціализмъ послѣдовательнѣе сторонниковъ господствующихъ формъ современнаго мѣщанства. Въ самомъ дѣлѣ, если богатство—высшая и безусловная цѣнность и мѣрило всѣхъ относительныхъ цѣнностей, то спрашивается, почему же оно должно сосредоточиваться въ рукахъ привилегированнаго меньшинства? Почему должно быть его лишено большинство, трудящіеся?

Соловьевъ указываетъ, въ отвѣтъ на эти вопросы, что въ современной западной Европѣ существованіе постояннаго пролетаріата есть простой историческій фактъ, лишенный всякаго оправданія. Старый порядокъ на Западѣ опирался на извѣстные абсолютные принципы: но строй, покоившійся на этихъ принципахъ, былъ ниспровергнутъ революціей во имя «свободы, равенства и братства». Ни въ томъ, ни въ другомъ, ни въ третьемъ, плутократія, очевидно, опоры найти не можетъ; въ свое оправданіе она можетъ ссылаться только на силу факта, на историческія условія; «но эти условія мѣняются: на историческихъ условіяхъ было основано и древнее рабство, что не помѣшало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то, какъ скоро признано, что власть дается матеріальнымъ богатствомъ (такъ какъ оно принимается за высшую цѣль жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная съ нимъ власть принадлежали тому, кто его производитъ, т.-е. рабочимъ? Разумѣется, капиталъ, то-есть результатъ предшествовавшаго труда, столь же необходимъ для произведенія богатства, какъ и настоящій трудъ; но никѣмъ и никогда не была доказана необходимость ихъ безусловнаго раздѣленія, то-есть, чтобы одно лицо должно было быть *только* капиталистомъ, а другіе *только* рабочими. Итакъ, является стремленіе со стороны труда, то-есть рабочихъ, завладѣть капиталомъ, что и составляетъ ближайшую задачу соціализма. Но этотъ послѣдній имѣетъ и болѣе общее значеніе: это есть окончательное принципіальное выдѣленіе и самоутвер-

жденіе общества экономическаго въ противоположность съ политическимъ и духовнымъ».

Соловьевъ, впрочемъ, признаетъ, что нѣкоторыя соціалистическія ученія допускаютъ кромѣ экономическихъ и иные, нравственные интересы; но онъ видитъ въ этомъ особенность «менѣе послѣдовательныхъ формъ соціализма». При этомъ онъ указываетъ, что даже здѣсь нравственные интересы играютъ роль несамостоятельную: они подчинены интересамъ и отношеніямъ экономическимъ: напр., у сенсимонистовъ и у Пьера Леру религія составляетъ какъ бы нѣкоторую принадлежность нормальнаго экономическаго порядка или дополненіе къ нему. И тутъ соціалисты слѣдуютъ примѣру своихъ противниковъ: для плутократіи точно такъ же данный (существующій) экономическій строй есть цѣль, а нравственность, религія и церковь разсматриваются какъ средства.

«Общій существенный грѣхъ соціализма» Соловьевъ видитъ «въ предположеніи, что извѣстный экономическій порядокъ (какъ-то сліяніе капитала съ трудомъ, союзная организація промышленности и т. д.) самъ по себѣ есть нѣчто должное, безусловно нормальное и нравственное, то-есть, что этотъ экономическій порядокъ какъ такой уже заключаетъ въ себѣ нравственное начало и вполнѣ обусловливаетъ нравственность, которая внѣ его не можетъ и существовать, такъ что здѣсь нравственное начало должнаго и нормальнаго опредѣляется исключительно однимъ изъ элементовъ общечеловѣческой жизни—элементомъ экономическимъ, ставится въ полную зависимость отъ тѣхъ или другихъ экономическихъ порядковъ», тогда какъ, наоборотъ, экономическія отношенія должны опредѣляться нравственнымъ началомъ и, слѣдовательно,—зависѣть отъ него. Правильный экономическій порядокъ на дѣлѣ составляетъ лишь одинъ изъ элементовъ нормальнаго, нравственнаго общества. Ошибка соціализма состоитъ въ томъ, что онъ принимаетъ часть за цѣлое. «Главный грѣхъ соціалистическаго ученія — не столько въ томъ, что оно требуетъ для рабочихъ классовъ слишкомъ многаго, сколько въ томъ, что въ области высшихъ интересовъ оно требуетъ для неимущихъ классовъ слишкомъ малаго и, стремясь возвеличить рабочаго, ограничиваетъ и унижаетъ человѣка».

Соловьевъ не ограничивается одною критикою соціализма:

онъ признаетъ *его правду*. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи эта правда сводится только къ *историческому оправданію*. Соціализмъ правъ въ своемъ столкновеніи съ современной плутократіей: не она, а онъ представляетъ собою послѣдовательное выраженіе началъ свободы, равенства и братства. Онъ правъ и какъ болѣе послѣдовательный выводъ изъ ложнаго мнѣнія, будто богатство есть безусловная цѣль жизни. Наконецъ, онъ правъ въ своемъ *отрицаніи неправды* современнаго капитализма [1]).

Словомъ, правда соціализма съ точки зрѣнія Соловьева заключается въ отрицаніи ряда ложныхъ положеній. Есть ли въ немъ какая-нибудь *положительная* правда? На этотъ вопросъ Соловьевъ не даетъ яснаго отвѣта: повидимому, онъ склоняется къ отвѣту отрицательному; и въ этомъ обнаруживается односторонность его критики.

Его характеристика соціализма какъ отвлеченнаго экономизма заключаетъ въ себѣ много вѣрнаго и глубокаго; но едва ли она можетъ считаться вполнѣ точною и исчерпывающею. Сила соціализма, въ особенности то воодушевленіе, которое онъ вызываетъ, обусловливается не одними матеріальными интересами, но также и присущей ему нравственной идеей. За послѣднее время довольно часто встрѣчается попытка связать соціализмъ съ кантовской формулой категорическаго императива: «дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого всегда было для тебя цѣлью и никогда только средствомъ» (Когенъ, Форлендеръ). Въ этой попыткѣ современныхъ неокантіанцевъ новой представляется только формула, а не сущность. Гуманитарная идея лежитъ въ основѣ соціализма новаго времени: онъ всегда стремился обезпечить всякому человѣку какъ такому человѣческія условія существованія. Соціалистическая критика существующаго соціальнаго строя насквозь проникнута убѣжденіемъ, что капитализмъ превращаетъ рабочаго въ *средство, орудіе культуры*. Излагая эту критику, Соловьевъ, между прочимъ, говоритъ: «нельзя отрицать, что раздѣленіе между трудомъ и капиталомъ сплошь и рядомъ выражается какъ эксплоа-

---

[1]) См. Критика отвлеч. началъ. 123—130; Философскія начала цѣльнаго знанія, 249—252; Чтенія о богочеловѣчествѣ (т. III), 3—8.

тація труда капиталомъ, производящая пролетаріатъ со всѣми его бѣдствіями, что промышленное соревнованіе превратилось въ промышленную войну, убійственную для побѣжденнаго, что, наконецъ, раздѣленіе и спеціализація труда, доведенная до крайности ради усовершенствованія производства, приноситъ въ жертву достоинство производителей, превращая всю ихъ дѣятельность въ безсмысленную механическую работу»[1]).

Все это, разумѣется, совершенно вѣрно; но, если такова сущность соціалистической критики, то несправедливо утвержденіе, будто правда соціализма заключается единственно въ отрицаніи. Соціализмъ отрицаетъ существующій общественный строй во имя *положительнаго начала*—во имя *идеи человѣческаго достоинства*[2]). Эта идея настолько связана съ самой сущностью соціализма, что ей вынужденъ заплатить дань даже марксизмъ, — то самое соціалистическое ученіе, которое *хочетъ* быть исключительно экономическимъ. Современная критика отмѣтила въ ученіи Маркса и Энгельса столкновеніе двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Съ одной стороны, они возстаютъ противъ всякихъ нравственныхъ оцѣнокъ соціальныхъ явленій; съ этой точки зрѣнія капиталистическій строй обреченъ на гибель вовсе не потому, что онъ не соотвѣтствуетъ началамъ правды и добра; точно такъ же и соціализмъ восторжествуетъ не въ силу своей внутренней правоты, а *въ силу неуклонно дѣйствующаго экономическаго закона*. Съ другой стороны, сочиненія тѣхъ же писателей насквозь проникнуты гуманитарною тенденціей, унаслѣдованной отъ Фейербаха: они возстаютъ противъ неправды существующаго строя и требуютъ равенства во имя человѣчности. Энгельсъ, съ одной стороны, отрицаетъ безусловныя нравственныя начала, а, съ другой стороны, обѣщаетъ, что въ обществѣ будущаго воцарится «истинно человѣческая мораль»; очевидно, что подъ другимъ названіемъ онъ вводитъ здѣсь въ свое ученіе ту же отвергнутую имъ этику. Вообще Марксъ и Энгельсъ возстаютъ противъ «эксплоатаціи» труда

---

[1]) Критика отвлеченныхъ началъ, 126.

[2]) О гуманитарныхъ началахъ у соціалистовъ первой половины XIX в. (Сенъ-Симонъ, Кабе, Прудонъ), см. *Чичеринъ*, Мистицизмъ въ наукѣ. 65—66.

капиталомъ вовсе не во имя экономическихъ, а во имя этическихъ началъ. «Еслибы капитализмъ былъ только экономически неправиленъ, то Марксъ никогда не написалъ бы своего «Капитала» [1]).

Характеристика соціализма, какъ отвлеченнаго экономизма, не вполнѣ точно выражаетъ даже сущность «экономическаго матеріализма» Маркса и Энгельса; тѣмъ болѣе она должна быть признана несправедливою по отношенію къ соціализму въ его цѣломъ.

Соціализмъ требовалъ бы нѣсколько иного къ себѣ отношенія съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ самого Соловьева. Если всеединое должно воистину стать смысломъ жизни какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлаго общества, то въ обществѣ не должно быть мѣста для человѣка-орудія и человѣка-машины: но, ставъ на эту точку зрѣнія, приходится признать истинность цѣлаго ряда соціалистическихъ требованій: чтобы обезпечить рабочему человѣческія условія существованія, государство должно положить предѣлъ «анархіи производства», урегулировать отношенія труда къ капиталу, установить норму рабочаго времени, воспретить трудъ малолѣтнихъ, словомъ,—провести въ жизнь сложное рабочее законодательство.

Соловьевъ чувствовалъ ту фальшь, которая заключается въ ходячихъ опроверженіяхъ соціализма. По его словамъ соціализмъ «обыкновенно опровергается тѣми, которые боятся его правды. Но мы держимся такихъ началъ, для которыхъ соціализмъ не страшенъ. Итакъ, мы можемъ свободно говорить о *правдѣ соціализма*» [2]).

Въ признаніи этой относительной правды Соловьевъ не дошелъ до конца; но онъ подошелъ къ ней чрезвычайно близко.—

По его словамъ «признаніе безусловнаго значенія личности, признаніе, что человѣческое лицо какъ такое заключаетъ въ себѣ нѣчто высшее, чѣмъ *всякій* матеріальный интересъ, — есть первое необходимое условіе нравственной дѣятельности и нормаль-

---

[1]) См. Masaryk, Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus, 486 (Wien, 1899). Во всемъ этомъ сочиненіи и въ особенности въ главѣ X (Die ethische Frage) какъ нельзя лучше раскрывается противорѣчіе между *аморализмомъ* и *моралізмомъ* въ марксизмѣ.

[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 3.

наго общества. Соціализмъ, повидимому, признаетъ эту истину, поскольку онъ требуетъ общественной правды и возстаетъ противъ эксплоатаціи труда капиталомъ: ибо осуждать такую эксплоатацію въ принципѣ можно только во имя того, что человѣкъ никогда не долженъ быть средствомъ для матеріальныхъ выгодъ, то-есть во имя неприкосновенныхъ правъ личности. Но съ другой стороны, придавая исключительное значеніе экономическому элементу общества, соціализмъ тѣмъ самымъ отрицаетъ безусловное значеніе и достоинство человѣческаго лица»[1]).

Въ этой характеристикѣ чувствуется нѣкоторое колебаніе и противорѣчіе: если соціалисты признаютъ нѣчто высшее *надъ* экономическимъ интересомъ, то они неповинны въ *исключительномъ* утвержденіи экономическаго начала. Правильнѣе было бы сказать, что въ соціализмѣ борются двѣ неуравновѣшенныя и непримиренныя между собою тенденціи—этическая и экономическая. Если нельзя согласиться съ мыслью, что человѣкъ есть только экономическій дѣятель — «производитель и потребитель экономическихъ цѣнностей», то тѣмъ болѣе необходимо принять тѣ практическія требованія соціализма, которыя вытекаютъ изъ идеи безусловной цѣнности человѣка.

III. Ученіе о правѣ и государствѣ.

Въ полемикѣ противъ соціализма Соловьевъ приходитъ къ выводу, что «произведеніе матеріальнаго богатства не можетъ быть высшей цѣлью общества, другими словами, общество человѣческое не можетъ быть только экономическимъ, хозяйственнымъ союзомъ, потому что послѣдній самъ по себѣ въ своей исключительности не содержитъ никакого общественнаго элемента». Экономическіе интересы—у всѣхъ людей разные и во многомъ противоположные: поэтому во имя однихъ хозяйственныхъ благъ невозможно сплотить людей въ общество. Общество возможно лишь постольку, поскольку отдѣльные индивиды ограничиваютъ свои личные интересы, жертвуютъ ими ради общаго блага. Но такой жертвы нельзя требовать, если матеріальное благосостояніе есть высшая цѣль. Забота о благѣ другихъ возможна лишь на

[1]) Критика отвлеч. началъ. 136.

почвѣ правовыхъ и нравственныхъ требованій: она предполагаетъ, что общество и другіе люди имѣютъ нѣкоторыя *права*, ограничивающія мой матеріальный интересъ.

Отсюда Соловьевъ заключаетъ, что общество есть союзъ не только экономическій, но и нравственный и *правовой*. Право впервые даетъ человѣку значеніе *лица*. Если человѣкъ есть только экономическій дѣятель—«производитель и потребитель», то онъ не имѣетъ иной цѣнности, кромѣ экономической. Если цѣль человѣка—не въ немъ самомъ, а въ произведеніи чего-то ему внѣшняго, богатства, то его можно эксплоатировать: съ нимъ совершенно дозволительно обращаться, какъ съ орудіемъ, *вещью*. Всякій протестъ противъ эксплоатаціи понятенъ и законенъ лишь въ томъ предположеніи, что человѣкъ обладаетъ безусловнымъ достоинствомъ, несравнимымъ съ какими-либо матеріальными цѣнностями. Но въ такомъ случаѣ онъ долженъ быть признанъ не только экономическимъ дѣятелемъ, но прежде всего—субъектомъ правъ и обязанностей [1]).

Это приводитъ Соловьева къ заключенію, что ученіе о правѣ составляетъ необходимую составную часть объективной этики. Насъ не интересуютъ здѣсь его разсужденія о происхожденіи и источникахъ права, которыя въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» въ сущности излишни. Для характеристики точки зрѣнія Соловьева изо всего, что онъ говоритъ на эту тему, достаточно воспроизвести его остроумное замѣчаніе о тѣхъ современныхъ ученіяхъ, которыя стремятся замѣнить теорію права его исторіей. По его словамъ это — «частный случай той весьма распространенной, хотя совершенно очевидной ошибки мышленія, въ силу которой происхожденіе или генезисъ извѣстнаго предмета принимается за суть предмета, историческій порядокъ смѣшивается съ порядкомъ логическимъ, а содержаніе предмета теряется въ процессѣ явленія». Еслибы какой-либо химикъ на вопросъ, что такое поваренная соль? отвѣтилъ не точной химической формулой, а описаніемъ соляныхъ заводовъ и способовъ добыванія соли, онъ вызвалъ бы смѣхъ. Между тѣмъ изслѣдователь, который на вопросъ о существѣ права, отвѣчаетъ историческими и этнографическими изслѣдованіями объ обычаяхъ

[1] Критика отвлеченныхъ началъ. 132—139.

готтентотовъ или о законахъ Салійскихъ франковъ, впадаетъ равно въ ту же ошибку [1]).

Для цѣлей Соловьева выясненіе *сущности права* представляется единственно важнымъ. Она выражается въ слѣдующемъ. — Право прежде всего опредѣляетъ *отношенія лицъ* между собою: субъектомъ права можетъ быть только лицо, а не вещь. Въ отличіе отъ вещи «лицомъ называется существо, не исчерпывающееся своимъ бытіемъ для другого, то-есть не могущее по своей природѣ служить только средствомъ для другого, а существующее какъ цѣль въ себѣ и для себя, существо, въ которомъ всякое внѣшнее дѣйствіе наталкивается на безусловное сопротивленіе, на нѣчто такое, что этому внѣшнему дѣйствію безусловно не поддается и есть, слѣдовательно, безусловно внутреннее и самобытное, — для другого непроницаемое и неустранимое. А это и есть *свобода* въ истинномъ смыслѣ слова, то-есть не въ смыслѣ liberum arbitrium indifferentiae, а наоборотъ—въ смыслѣ полной опредѣленности и неизмѣнной особенности всякаго существа, одинаково проявляющейся во всѣхъ его дѣйствіяхъ». Такимъ образомъ въ основѣ права лежитъ свобода какъ характеристическій признакъ личности: именно изъ свободы личности вытекаетъ требованіе ея самостоятельности, которое находитъ себѣ выраженіе въ правѣ. Но свобода сама по себѣ еще не образуетъ права: въ качествѣ *свойства* личности она есть только сила. Нѣтъ права ни въ томъ случаѣ, когда личности предоставлено дѣйствовать въ предѣлахъ ея силы, ни въ томъ случаѣ, когда дѣятельность личности наталкивается на какую-либо случайную границу, полагаемую силами внѣшней природы. Для права необходимо, чтобы свободное дѣйствіе одного лица встрѣчалось съ такимъ же свободнымъ дѣйствіемъ другого. Моя свобода, которая въ состояніи внѣобщественномъ выражаетъ только мою силу, — *по отношенію къ другимъ лицамъ* утверждается какъ мое право, т.-е. какъ нѣчто для нихъ обязательное. Свобода одинаково присуща всякому лицу какъ такому: поэтому я могу утверждать мою свободу какъ нѣчто обязательное для другихъ лицъ лишь постольку, поскольку я самъ признаю для себя обязательною ихъ свободу. *Моя свобода* становится *правомъ* лишь въ томъ случаѣ,

[1]) Тамъ же, 146.

если я признаю свободу какъ *равное* право всѣхъ лицъ. Отсюда получается у Соловьева основное опредѣленіе права:

Право есть свобода, обусловленная равенствомъ.

«Въ этомъ основномъ опредѣленіи права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано съ общественнымъ началомъ равенства, такъ что можно сказать, что право есть не что иное, какъ *синтезъ свободы и равенства*».

Непосредственно къ этому опредѣленію примыкаетъ у Соловьева ученіе о *естественномъ правѣ*: понятія личности, свободы и равенства составляютъ самую его сущность. Но эти же понятія составляютъ необходимый элементъ всякаго положительнаго права, его *формальное условіе*: отсюда слѣдуетъ, что естественное право относится къ положительному *какъ форма къ содержанію*: оно есть «та алгебраическая формула, подъ которую исторія подставляетъ разныя дѣйствительныя величины положительнаго права. Форма въ дѣйствительности не можетъ существовать отдѣльно отъ содержанія: поэтому и естественное право въ отдѣльности отъ положительнаго—не болѣе, какъ отвлеченіе нашего ума. На самомъ же дѣлѣ, оба элемента—и раціональный (естественно-правовой) и положительный съ одинаковой необходимостью входятъ въ составъ всякаго дѣйствительнаго права: всякое положительное право *логически обусловлено* правомъ естественнымъ.

Отсюда Соловьевъ выводитъ, что необходимые признаки естественнаго права—свобода и равенство—свойственны всякому вообще праву: отнимите свободу, и право становится своимъ противоположнымъ, т.-е. насиліемъ; отнимите всеобщее равенство и вы получите *неправду*, т.-е. прямое отрицаніе права.

Синтезъ свободы и равенства образуетъ человѣческое общество какъ *правомѣрный порядокъ*. Равенство, утверждаемое этимъ порядкомъ, очевидно, не означаетъ фактической одинаковости всѣхъ субъектовъ права: въ эмпирической дѣйствительности всѣ человѣческія существа представляютъ безконечное разнообразіе. Право утверждаетъ ихъ равенство только въ томъ, что у нихъ есть общаго: они равны лишь въ томъ, что всѣ они суть лица, субъекты права.

Такимъ образомъ равенство, утверждаемое правомъ, не есть эмпирическій фактъ, а положеніе разума.

Съ этими общими понятіями о правѣ у Соловьева тѣснѣйшимъ образомъ связано его общее ученіе о государствѣ. Онъ даетъ чисто правовую конструкцію государства: съ одной стороны, онъ нѣсколько поспѣшно отождествляетъ государство съ правовымъ союзомъ вообще: для него «общество, соединенное принципомъ права или существующее въ правомѣрномъ порядкѣ, есть общество политическое или государство». Съ другой стороны на тѣхъ же страницахъ «Критики отвлеченныхъ началъ» *вся* задача государства сводится къ осуществленію правового порядка.

Право выражаетъ собою *отрицательное* опредѣленіе свободы—независимость лица отъ всѣхъ прочихъ лицъ. Точно такъ же и государство, какъ правовой союзъ, «представляетъ собою чисто отрицательное единство или внѣшній формальный порядокъ въ обществѣ».

По Соловьеву, правомъ нисколько не опредѣляется положительное содержаніе или предметъ свободной человѣческой дѣятельности: «право и его частное выраженіе, законъ, не даютъ никакой положительной цѣли для дѣятельности; они не указываютъ, что́ каждый долженъ дѣлать, а лишь то, чего никто дѣлать не долженъ. Содержаніе свободы, предоставляемой правомъ, сводится къ чисто *отрицательному* велѣнію—къ запрету нарушать чужую свободу. «Все значеніе правового закона сводится къ указанію тѣхъ *границъ*, которыя лицо не должно переступать или должно не переступать въ свободномъ пользованіи своими силами».

Требованіе права, чтобы одно лицо не служило *только* средствомъ или вещью для другого—выражаетъ собою отрицательную сторону нравственнаго начала. *Положительная же* сторона нравственности, требуетъ, чтобы я не только не нарушалъ свободы другого, но оказывалъ ему дѣятельную помощь; эта сторона нравственности находится внѣ права и правомѣрнаго государства. «Правомѣрное государство не требуетъ и не можетъ требовать, чтобы всѣ помогали каждому и каждый всѣмъ: оно требуетъ только, чтобы никто никого не обижалъ»: соотвѣтственно съ этимъ государство не предписываетъ людямъ никакихъ положительныхъ цѣлей: оно опредѣляетъ только общую форму, способъ всякой дѣятельности: «требованіе никого не

обижай», очевидно, не говоритъ, что́ я долженъ дѣлать или къ чему стремиться, а только, чего я долженъ избѣгать при всякой дѣятельности и при всякомъ стремленіи».

Правомѣрный порядокъ, осуществляемый государствомъ, какъ видно отсюда, представляетъ собою лишь формальное или отрицательное условіе для нормальнаго общества, т.-е. свободной общинности: но онъ не даетъ ей никакого положительнаго содержанія, не ставитъ никакой *общей цѣли* для людей. Единство общества въ видѣ всеобщей равноправности по самому существу своему есть единство только отрицательное, внѣшнее: люди объединяются здѣсь не въ положительномъ содержаніи своей жизни, а лишь во внѣшнемъ взаимодѣйствіи, *въ общей границѣ своихъ правъ*. Они только *соприкасаются* между собою, ограничиваютъ, но не проникаютъ другъ друга. У нихъ нѣтъ ничего общаго, кромѣ закона[1]).

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ критикуетъ воззрѣніе, которое видитъ цѣль государства въ осуществленіи общей пользы. Прежде всего интересы людей не солидарны; поэтому можно говорить не объ *общей* всѣмъ пользѣ, а развѣ о пользѣ большинства людей. Но въ вопросахъ интереса ничто не ручается не только за солидарность всѣхъ, но и за солидарность большинства. Исходя изъ интереса, необходимо допустить въ обществѣ столько же партій, сколько въ немъ есть различныхъ частныхъ интересовъ. «Если государство будетъ только орудіемъ одной изъ этихъ партій, то откуда оно возьметъ силу для подчиненія всѣхъ другихъ? Итакъ, оно должно защищать тѣ или другіе частные интересы, лишь поскольку они не находятся въ прямомъ противорѣчіи съ интересами другихъ. Такимъ образомъ собственною цѣлью государства является не интересъ какъ такой, составляющій собственную цѣль отдѣльныхъ лицъ и партій, а *разграниченіе* этихъ интересовъ, дѣлающее возможнымъ ихъ совмѣстное существованіе». Всѣ интересы равны передъ властью: поэтому государство въ своей дѣятельности руководствуется не интересомъ, не пользою, а справедливостью, т.-е. равнымъ отношеніемъ ко всѣмъ интересамъ[2]).

[1]) Критика отвлеченныхъ началъ, 144—152.

[2]) Тамъ же, 143.

Изо всего изложеннаго Соловьевъ выводитъ заключеніе о недостаточности права и государства для нормальнаго общества. Свобода и разумность и основанное на нихъ право опредѣляютъ только форму или способъ человѣческой дѣятельности; поэтому «содержаніе этой дѣятельности, жизненныя цѣли и интересы остаются всецѣло въ сферѣ матеріальной. Но въ такомъ случаѣ является очевидное противорѣчіе между формой и содержаніемъ, между цѣлями и средствами. *Безусловное* въ человѣкѣ, его разумъ и его свобода превращается въ служебное орудіе матеріальныхъ интересовъ.

Разъ человѣкъ въ разумномъ сознаніи возвышается надъ матеріальной природой, онъ, очевидно, не можетъ имѣть ее своею цѣлью. «Безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія, и выше правомѣрнаго порядка — порядка относительныхъ средствъ — долженъ стоять положительный порядокъ, опредѣляемый абсолютной цѣлью»[1]).

IV. Ученіе о правѣ и государствѣ (критическія замѣчанія).

Этими словами Соловьевъ намѣчаетъ переходъ отъ началъ раціональныхъ къ началамъ религіознымъ въ объективной этикѣ. Но прежде, чѣмъ послѣдовать за нимъ въ эту область, мы должны подвергнуть критической оцѣнкѣ его ученіе о правѣ и государствѣ.

Изо всей «Критики Отвлеченныхъ Началъ» этотъ отдѣлъ безъ сомнѣнія—самый слабый: въ вопросахъ права у Соловьева чувствуется дилеттантизмъ, который, какъ мы увидимъ, отозвался и на позднѣйшихъ его сочиненіяхъ.

Это отражается прежде всего на его опредѣленіи права. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что свобода есть существенный признакъ права, ибо именно ею лицо, признаваемое субъектомъ права отличается отъ вещи и отъ безправнаго раба. Но въ этомъ смыслѣ свобода опредѣлена у Соловьева весьма неточно: во-первыхъ, у него отсутствуетъ ясная граница между свободой какъ реальной силой или *свойствомъ* реальнаго психофическаго лица и

[1]) Тамъ же. 152.

свободой какъ *содержаніемъ права*. Субъектомъ права можетъ быть человѣческій зародышъ, лицо предполагаемое, а въ дѣйствительности можетъ быть несуществующее (безвѣстно отсутствующій), наконецъ—лицо искусственное, юридическое. Всѣ эти лица, очевидно, не обладаютъ свободой *какъ духовной или душевной силой*. Свобода, составляющая содержаніе права, какъ и само право обладаетъ характеромъ чисто нормативнымъ: она выражаетъ собою не свойство правообладателя, а, съ одной стороны, *требованіе*, обращенное къ другимъ лицамъ, и съ другой стороны, признаніе извѣстныхъ положительныхъ возможностей, какъ сферы *предоставленной* правообладателю. Если у меня есть право собственности, это не значитъ, что у меня есть какая-либо *реальная сила* надъ вещью или *реальное свойство*, въ силу котораго я надъ ней господствую: это значитъ, что норма, устанавливающая собственность, *воспрещаетъ* всѣмъ другимъ лицамъ пользоваться безъ моего согласія *мою вещью* и *предоставляетъ* ею распоряжаться мнѣ самому.

Съ этой точки зрѣнія должно быть признано ошибочнымъ утвержденіе Соловьева будто свобода, составляющая содержаніе права, а вмѣстѣ съ нею и само право обладаетъ характеромъ только отрицательнымъ: напротивъ, всякое право заключаетъ въ себѣ неизбѣжно два элемента—положительный и отрицательный: во всякомъ субъективномъ правѣ есть тѣ же двѣ стороны, которыя мы отмѣтили въ правѣ собственности: воспрещеніе другимъ лицамъ посягать на свободу правообладателя и предоставленіе ему самому этой свободы какъ ряда положительныхъ возможностей. Если должностному лицу дана какая-либо власть, это значитъ не только то, что прочимъ лицамъ воспрещается препятствовать ему распоряжаться, но также и то, что ему предоставлена положительная свобода издавать обязательныя для другихъ распоряженія. Анализъ всякаго субъективнаго права неизбѣжно обнаруживаетъ, что оно заключаетъ въ себѣ свободу въ двоякомъ смыслѣ—положительную и отрицательную.

Опредѣленіе права, даваемое Соловьевымъ, неполно еще и въ другомъ отношеніи. Содержаніемъ права является непремѣнно свобода внѣшняя, а не внутренняя. Свобода можетъ быть правомъ лишь поскольку она проявляется во внѣшнемъ мірѣ по отношенію къ другимъ лицамъ: внутренняя свобода лица не мо-

жетъ быть правомъ по той простой причинѣ, что для другихъ лицъ она безусловно недосягаема: они могутъ уважать или нарушать ее лишь поскольку они могутъ входить съ ней въ соприкосновеніе: но для этого она должна проявляться во внѣ.

Такимъ образомъ первый, дѣйствительный признакъ права—*свобода* выясненъ Соловьевымъ весьма неточно: что же касается второго признака,—*равенства*, то онъ вводится философомъ въ опредѣленіе права совершенно произвольно. Признакъ этотъ, какъ было выяснено уже Чичеринымъ [1]), отсутствуетъ въ цѣломъ рядѣ нормъ, несомнѣнно правовыхъ. По Соловьеву равенство относится къ тому, что у всѣхъ лицъ есть общаго, что всѣ они — свободныя существа: но именно въ отношеніи свободы право неизбѣжно устанавливаетъ существенныя неравенства: оно признаетъ за людьми различную правоспособность въ зависимости отъ возраста, пола, душевнаго здоровья: опекунъ и опекаемый, понятное дѣло, пользуются неодинаковой степенью свободы. Наконецъ, если послѣдовательно проводить точку зрѣнія Соловьева, придется отрицать существованіе права въ тѣхъ государствахъ, гдѣ существуетъ рабство; ибо тамъ свобода ни въ какомъ случаѣ не обусловлена *всеобщимъ* равенствомъ.

По Соловьеву, какъ мы знаемъ, отсутствіе всеобщаго равенства «есть именно то, что называется *неправдой*, то-есть прямое отрицаніе права» [2]). Въ этомъ противоположеніи права и *неправды* какъ нельзя болѣе ярко сказывается характерное для Соловьева смѣшеніе права съ нравственностью. Позднѣе онъ опредѣлялъ право какъ минимумъ добра, и намъ еще придется считаться съ этой формулой въ послѣдующемъ изложеніи: но уже здѣсь приходится отмѣтить, что оно вполнѣ соотвѣтствуетъ мыслямъ, высказаннымъ, хотя и въ иныхъ выраженіяхъ, въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». — Уже въ этомъ сочиненіи Соловьевъ стоитъ на точкѣ зрѣнія Шопенгауера, который видитъ въ правѣ часть нравственности, при томъ низшую ея сферу—ту, которая исчерпывается отрицательными велѣніями: право требуетъ отъ насъ только того, чтобы мы никому не вредили (nemini laede); между тѣмъ нравственность *кромѣ того* предписываетъ намъ всѣмъ помогать.

---

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ. 69—70.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 149.

Помимо ошибокъ, уже указанныхъ мною, тутъ есть еще и смѣшеніе идеала съ дѣйствительностью: Соловьевъ принимаетъ должное, *нормальное* отношеніе права и нравственности за *дѣйствительное* ихъ отношеніе. Право въ самомъ дѣлѣ *должно* подчиняться требованіямъ добра: оно *должно* выражать въ себѣ уваженіе къ достоинству всякаго человѣка какъ такого, признавать это достоинство равно и одинаково за всѣми людьми. Но сказать, что таково всегда было и есть дѣйствительное свойство права — значитъ игнорировать исторію: упраздненіе въ Европѣ рабства есть фактъ новаго, а въ Россіи—новѣйшаго времени. Будемъ ли мы заключать отсюда, что и право зародилось только въ новое время, что его не было въ средневѣковьи и въ древности, въ теченіи многовѣковой исторіи человѣчества, предшествовавшей упраздненію рабства? Достаточно допустить историческое существованіе какого-нибудь римскаго права, чтобы признать, что равенство не является необходимымъ условіемъ всякаго права какъ такого.

Съ указанными ошибками у Соловьева связывается безусловно невѣрное изображеніе отношенія естественнаго права къ праву положительному. Его ученье о естественномъ правѣ какъ *формѣ права положительнаго* представляетъ собою сомнительнаго достоинства новшество. Въ отличіе отъ него теоретики права до сихъ поръ понимали естественное право какъ правовой идеалъ, какъ отличную отъ дѣйствительности правду, *какъ должное* въ правѣ — какъ совокупность правовыхъ требованій, вытекающихъ изъ разума, которымъ существующее можетъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать. Характерное для Соловьева смѣшеніе идеала съ дѣйствительностью имѣло своимъ послѣдствіемъ упраздненіе грани между правомъ естественнымъ и правомъ положительнымъ. Право положительное понимается имъ прямо какъ *историческое явленіе раціональной сущности* — права естественнаго. Опредѣленіе права, какъ «свободы, обусловленной равенствомъ», несомнѣнно выражаетъ собою сущность права естественнаго. Ошибка Соловьева заключается именно въ томъ, что подъ это опредѣленіе онъ попытался подвести цѣликомъ все *право вообще* и соотвѣтственно съ этимъ принялъ равенство за формальный признакъ права положительнаго.

Въ ученіи о государствѣ, какъ и въ ученіи о правѣ вліяніе

Шопенгауера оказалось фатальнымъ. Односторонняя юридическая конструкція государства, заимствованная у этого мыслителя, находится въ полномъ противорѣчіи съ фактами. Въ дѣйствительности, какъ справедливо замѣчаетъ Чичеринъ, «государство съ первыхъ временъ своего существованія и до нашихъ дней никогда не было чисто юридическимъ союзомъ и никогда не смотрѣло на себя, какъ на таковой. Государство всегда заботилось объ общихъ интересахъ народа. Оно учреждаетъ или поддерживаетъ школы, даетъ матеріальныя средства религіознымъ обществамъ, строитъ дороги, заводитъ благотворительныя учрежденія, охраняетъ народное здравіе, содѣйствуетъ развитію промышленности и торговли: однимъ словомъ, кромѣ права и суда, всегда и вездѣ существовала и существуетъ обширнѣйшая отрасль государственной дѣятельности, называемая администраціей и имѣющая задачею управленіе общественными интересами»[1]). Весь этотъ перечень государственныхъ функцій какъ нельзя лучше доказываетъ, что государство не только разграничиваетъ интересы: оно кромѣ того заботится объ общихъ пользахъ и нуждахъ. Юридическая конструкція, которой держится Соловьевъ, выросла на почвѣ старыхъ естественно-правовыхъ ученій XVII и XVIII вѣка и представляется устарѣвшею уже въ дни Шопенгауера. Возобновленіе ея въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» было возможно лишь благодаря незнакомству ея автора съ современнымъ ему государственнымъ и административнымъ правомъ. Недостатокъ этотъ поражаетъ тѣмъ болѣе, что собственное теократическое ученіе Соловьева, съ которымъ намъ предстоитъ познакомиться, казалось бы, предполагаетъ иное пониманіе цѣли государства: оно несовмѣстимо съ воззрѣніемъ, которое ограничиваетъ дѣятельность государства одними отрицательными задачами: если государство должно стать орудіемъ или составною частью «царствія Божія на землѣ», — оно обязано осуществлять положительныя цѣли Боговластія.

Ко всему сказанному остается прибавить, что изложенный только что отдѣлъ не вяжется съ общимъ планомъ «Критики отвлеченныхъ началъ». Государство, въ томъ видѣ, какъ его изображаетъ Соловьевъ вовсе не подходитъ подъ его же собствен-

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ. 74.

ную характеристику «отвлеченнаго начала». Мы помнимъ, что отвлеченныя начала суть «частныя идеи», элементы абсолютнаго, которыя принимаются за цѣлое, утверждаются какъ абсолютное и въ этой своей исключительности становятся ложными [1]). Очевидно, что «отвлеченнымъ началомъ» въ этомъ смыслѣ не можетъ быть государство, какъ оно существуетъ въ дѣйствительности: во-первыхъ, трудно себѣ представить, какъ можетъ быть государство элементомъ, хотя бы даже и *частнымъ элементомъ* Всеединаго или Абсолютнаго: во-вторыхъ, государству какъ такому недостаетъ и другого признака «отвлеченнаго начала»: въ самомъ фактѣ его существованія еще не заключается односторонняго, исключительнаго утвержденія какой-либо частной идеи.

Въ предыдущемъ отдѣлѣ Соловьевъ, какъ мы помнимъ, даетъ критику не хозяйства, а *отвлеченнаго экономизма*, т.-е. односторонняго, преувеличеннаго представленія о хозяйствѣ. Было бы совершенно понятно, еслибы онъ вслѣдъ за этимъ далъ критику «*отвлеченнаго этатизма*» или чего-нибудь въ этомъ родѣ: вмѣсто критики государства какъ учрежденія, онъ долженъ былъ бы здѣсь подвергнуть критикѣ одностороннее и преувеличенное представленіе о государствѣ, напримѣръ, такое ученіе, для котораго государство есть безусловное, высшее, божественное.

Самъ Соловьевъ не только сознаетъ эту задачу, но такъ ее и ставитъ: тѣмъ болѣе странно, что она остается у него невыполненною. Онъ говоритъ буквально.—

«Право и на правѣ основанное государство разсматриваютъ человѣка въ его собственномъ элементѣ какъ существо разумно-свободное. Правовой порядокъ по своему чисто формальному характеру именно вполнѣ соотвѣтствуетъ свойствамъ свободы и разумности, составляющимъ формальное опредѣленіе человѣка. Поэтому тотъ, кто въ теоріи придаетъ верховное значеніе началу формальному или раціональному, для кого истина заключается въ разумномъ мышленіи и нравственность въ формѣ свободы, необходимо будетъ видѣть въ государствѣ высшую и окончательную форму общества человѣческаго и въ универсальномъ царствѣ права апогей человѣческой исторіи» [2]).

[1]) Тамъ же, I.

[2]) Тамъ же, 152—153.

Отсюда ясно, какая задача навязывалась Соловьеву его же собственнымъ планомъ «Критики отвлеченныхъ началъ». Между отдѣлами его субъективной и объективной этики у него, повидимому, съ самаго начала намѣчалось извѣстное соотвѣтствіе. «Отвлеченный экономизмъ», очевидно, соотвѣтствуетъ эмпирическимъ направленіямъ въ этикѣ: въ отдѣлѣ о правѣ и государствѣ долженъ былъ найти себѣ мѣсто «отвлеченный раціонализмъ», какъ онъ выражается въ объективной этикѣ. И точно, — отвлеченный раціонализмъ логически и исторически связанъ съ культомъ государства какъ высшаго проявленія человѣческаго разума въ порядкѣ соціальномъ.

Очевидно, что въ разбираемомъ отдѣлѣ Соловьевъ долженъ былъ бы подвергнуть критикѣ не право и государство, а *раціоналистическое воззрѣніе* на то и другое. Казалось бы, въ данномъ контекстѣ, для него было бы совершенно обязательно разсмотрѣть наиболѣе раціоналистическое изо всѣхъ ученій о государствѣ, — именно—ученіе Гегеля, для котораго государство есть полное объективное осуществленіе абсолютной идеи и совершенное воплощеніе нравственности. Но какъ разъ это ученіе въ занимающемъ насъ отдѣлѣ остается неразсмотрѣннымъ, какъ и всѣ вообще ученія о государствѣ. То изслѣдованіе сущности государства, которое Соловьевъ даетъ взамѣнъ, представляется въ данномъ контекстѣ излишнимъ: ибо съ точки зрѣнія самого Соловьева существующее государство преслѣдуетъ относительную и притомъ весьма ограниченную задачу — осуществленія права, а, стало быть, не претендуетъ на безусловное значеніе.

Задача «критики отвлеченнаго раціонализма» въ объективной этикѣ, такимъ образомъ, подмѣнивается въ занимающей насъ главѣ совершенно другой задачей и въ результатѣ остается невыполненной.

V. Религіозное начало въ обществѣ. Отвлеченный клерикализмъ и свободная теократія.

Въ общественномъ идеалѣ невозможно ограничиться однимъ человѣческимъ, раціональнымъ элементомъ: по Соловьеву «невозможно устранить того факта, что самъ человѣкъ является себѣ

не только какъ человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и столько же— какъ животное и какъ богъ». Человѣкъ не можетъ быть *только* человѣкомъ: кромѣ собственно человѣческаго начала—разумнаго сознанія, въ немъ есть матеріальныя, *животныя* влеченія и влеченія мистическія, дѣлающія его существомъ божественнымъ или демоническимъ.

Собственно человѣческому началу — разуму — принадлежитъ значеніе чисто формальное посредствующее: въ качествѣ «существа свободно разумнаго» человѣкъ обладаетъ способностью дѣйствовать изъ себя, опредѣляться самимъ собою; но этимъ нисколько не указывается самый предметъ и содержаніе дѣйствія. Между тѣмъ дѣятельность человѣка должна имѣть опредѣленный предметъ, достойный его *какъ лица*: такимъ предметомъ не можетъ быть низшая область вещей: ибо, подчиняясь вещамъ, поглощаясь ими, человѣкъ утрачиваетъ свое достоинство лица. По мысли Соловьева, «безъ противорѣчія съ самимъ собою человѣкъ можетъ подчиниться только объекту *безусловному*, то-есть такому, который самъ по себѣ желателенъ или къ которому человѣкъ долженъ стремиться по разуму, — долженъ потому, что въ самосознаніи человѣка, какъ существа разумно-свободнаго, уже заключается формальная безусловность; но безусловная форма требуетъ безусловнаго содержанія и безусловность субъективнаго сознанія должна быть восполнена безусловнымъ объектомъ».

Тутъ мы имѣемъ одну изъ существеннѣйшихъ мыслей Соловьева. —

Какъ существо разумное человѣкъ есть существо *безусловное въ возможности*. Стремленіе превратить эту возможность въ дѣйствительность есть несомнѣнный фактъ, основное свойство человѣка какъ такого. Дѣйствительная безусловность и есть настоящая цѣль человѣка; но дѣйствительная безусловность, какъ мы уже знаемъ, есть *всеединство*. Самъ по себѣ, отдѣльно взятый, человѣкъ не есть всеединое, а безконечно малая единица, имѣющая безпредѣльное множество другихъ существъ внѣ себя. Понятно, что *всеединство* безусловнаго можетъ осуществиться въ человѣческой жизни лишь при условіи положительнаго взаимодѣйствія съ другими. Человѣкъ долженъ отказаться отъ своей *отдѣльности*, воспринять и усвоить себѣ жизненное

содержаніе всѣхъ другихъ: «другіе для него должны быть не границей его свободы, а ея содержаніемъ, объектомъ; онъ долженъ *восполнять* себя ими». По Соловьеву, «такое единеніе существъ, опредѣляемое безусловнымъ или божественнымъ началомъ въ человѣкѣ, основанное психологически на чувствѣ *любви* и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы, — образуетъ общество мистическое или религіозное, то-есть церковь».

Чтобы обнаружить истинную природу мистическаго общественнаго идеала, Соловьевъ вынужденъ подвергнуть здѣсь критикѣ ложное, *отвлеченное* пониманіе божественнаго начала въ примѣненіи къ обществу. Отступая отъ идеала безусловнаго какъ всеединства или всецѣлости, отвлеченный умъ утверждаетъ божественное начало въ его отдѣльности и *особенности*, какъ исключительное, внѣ другихъ, т.-е. внѣ человѣческаго и природнаго начала или въ противоположности съ ними. Въ этомъ и заключается грѣхъ того отвлеченнаго клерикализма, который нашелъ себѣ наиболѣе яркое выраженіе въ католической церкви [1]).

Отличительныя черты его Соловьевъ видитъ въ слѣдующемъ.—

«Если мы отвлечемъ безусловное или божественное начало отъ начала чисто человѣческаго и отъ начала природнаго или отъ разума и матеріи, то мы получимъ Бога внѣшняго человѣку и природѣ, Бога исключительнаго и въ себѣ замкнутаго: но такъ какъ въ качествѣ безусловнаго Онъ не можетъ терпѣть рядомъ съ собою ничего другого, то здѣсь необходимымъ является для него отрицательное отношеніе къ этому другому, то-есть отрицательное отношеніе къ началу человѣческому и началу природному — къ разуму и къ матеріи».

Такъ понимаемое, божественное начало стремится къ поглощенію и уничтоженію чуждыхъ элементовъ или, въ лучшемъ случаѣ, — къ ихъ подавленію. Такъ и поступаетъ отвлеченный клерикализмъ.—

Въ личной жизни онъ подавляетъ начало чисто человѣческое, раціональное: онъ налагаетъ оковы на свободу изслѣдованія и свободу совѣсти. Разумъ понимается какъ начало возмущенія: онъ признается некомпетентнымъ не только въ вопросахъ вѣры.

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 153—155.

но даже и въ собственной своей области — философской и научной: здѣсь разумъ замѣняется церковнымъ авторитетомъ. Вмѣстѣ съ разумомъ подавляется и природное начало въ жизни человѣка, начало страсти, увлеченія, интереса, — признается зломъ; чувственность признается за нѣчто безусловно ненормальное, быть не долженствующее.

Таковы же проявленія отвлеченнаго клерикализма и въ общественной сферѣ: въ этой области онъ стремится создать внѣшнюю, насильственную теократію, т.-е. внѣшнимъ, насильственнымъ образомъ подчинить государство и экономическій союзъ или земство власти церкви. Церковь стремится здѣсь не только указывать общія цѣли, но и опредѣлять частныя средства соціальной дѣятельности человѣчества — управлять и хозяйничать во всѣхъ областяхъ человѣческаго общества.

Невозможность уничтожить или подавить человѣческое и природное начало въ жизни человѣчества вынуждаетъ отвлеченный клерикализмъ вступить на путь сдѣлокъ со враждебными ему элементами. «Окончательнымъ выраженіемъ этой сдѣлки является принципъ полнаго отдѣленія духовной области отъ свѣтской или принципъ «свободной церкви въ свободномъ государствѣ».

Этому ложному принципу, утверждающему непримиримое раздвоеніе духовнаго и мірского, Соловьевъ противополагаетъ свой проектъ великаго синтеза, долженствующаго обнять всѣ сферы человѣческой жизни — союзъ религіозный или церковь, союзъ государственный и союзъ экономическій или земство. Основное требованіе «этики Всеединаго» онъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что вся человѣческая жизнь уже здѣсь на землѣ должна стать конкретнымъ всеединствомъ: всѣ сферы какъ личнаго, такъ и общественнаго бытія должны наполниться Всеединымъ или Богомъ. По Соловьеву «*Церковь какъ Царство Божіе должна обнимать собою* все *безусловно*»[1]. Основную разницу между истинно христіанскимъ и языческимъ пониманіемъ взаимныхъ отношеній духовной и мірской сферы Соловьевъ видитъ въ томъ,

[1]) Критика отвлеч. началъ. 159. Въ этихъ словахъ выражается безъ сомнѣнія основная практическая тенденція двухъ первыхъ періодовъ Соловьева.

что христіанскій Кесарь «входитъ въ Царствіе Божіе и признаетъ себя его служителемъ. Тогда государство и церковь сочетаются въ одно цѣлое: «*въ единомъ Царствѣ Божіемъ двухъ отдѣльныхъ властей одинаково безусловныхъ, очевидно, быть не можетъ*»[1]). «Царствіе Божіе на землѣ»,—вотъ основное начало того органическаго синтеза, въ которомъ должны объединиться церковь, государство и союзъ экономическій; въ этомъ заключается основное требованіе соловьевскаго идеала «свободной теократіи».

Мысли, которыя высказываются объ этомъ идеалѣ уже въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», впослѣдствіи получили дальнѣйшее развитіе и опредѣлили собою все содержаніе и направленіе второго періода литературнаго творчества Соловьева. Поэтому, чтобы не повторять два раза одного и того же, мы воздержимся отъ подробнаго ихъ изложенія и критики. Здѣсь будетъ умѣстно отмѣтить только одну ярко утопическую черту этого проекта земного преображенія человѣчества.

Соловьевъ требуетъ совершенно *свободнаго*, а не насильственнаго подчиненія государства и мірского общества въ теократіи; но, какъ признаетъ онъ самъ, при этомъ, «*предполагается что всѣ члены даннаго общества принадлежатъ одинаково и церкви и государству*»[2]). Спрашивается, какъ же примирить это необходимое для теократіи вѣроисповѣдное единство со свободой? Одно изъ двухъ: или граждане теократическаго государства въ силу самаго *факта подданства* принадлежатъ къ опредѣленному вѣроисповѣданію; но въ такомъ случаѣ они лишены самой дорогой изъ всѣхъ свободъ—свободы совѣсти; или же они обладаютъ свободой избирать любое исповѣданіе или даже не принадлежать ни къ какому; но въ такомъ случаѣ каково же ихъ положеніе въ теократическомъ государствѣ, которое служитъ орудіемъ церкви и отъ нея заимствуетъ свое содержаніе и цѣль?!

Очевидно, что для невѣрующихъ гражданъ *свобода* теократическаго государства является призрачной. Теократія вообще можетъ быть свободной только при томъ условіи, если всѣ безъ исключенія граждане теократическаго государства *по убѣжденію* исповѣдуютъ одну и ту же христіанскую вѣру.

---

[1]) Тамъ же, 158.
[2]) Тамъ же, 157.

Это невыполнимое требованіе ясно обнаруживаетъ утопичность всего построенія. Утопія выражается въ попыткѣ вмѣстить Царствіе Божіе въ рамки церковно-государственной организаціи,— въ мечтѣ о пресуществленіи государства въ церковь, — о достиженіи въ немъ того единомыслія, которое возможно только въ обществѣ вѣрующихъ. Утопія заключается, разумѣется не въ самой идеѣ Царствія Божія и не въ требованіи, чтобы оно раскрывалось на землѣ, а въ попыткѣ ввести въ Царствіе Божіе государство съ его внѣшнимъ принудительнымъ механизмомъ.

Положительное значеніе ученія Соловьева заключается, разумѣется, не въ этой утопіи, которая примѣшивается къ его религіозному идеалу и затемняетъ его, а въ самомъ этомъ идеалѣ.

Если великій синтезъ не вмѣщается въ рамки государственной и хозяйственной жизни, это не значитъ, разумѣется, что онъ представляетъ собою идею ложную или неосуществимую: это значитъ только, что мы должны искать его осуществленія въ высшей сферѣ бытія, *по ту сторону житейскаго.*

Въ концѣ концовъ къ этому результату приведетъ насъ послѣдовательное логическое развитіе мысли самого Соловьева.

VI. Истинно-религіозное начало въ нормальномъ обществѣ.

Теперь мы подошли къ отдѣлу, который составляетъ высшую точку всей этики Соловьева.

Задача, которую онъ ставитъ, заключается въ осуществленіи такой *свободной общинности*, которая объединяла бы людей во всѣхъ сферахъ ихъ жизни. Соловьевъ прекрасно знаетъ, что идеалъ этотъ не можетъ быть осуществленъ, если мы ограничимся одной матеріальной или одной раціональной стороной человѣка: чтобы побѣдить эгоизмъ людей и объединить ихъ внутренно, нужно поднять ихъ надъ областью экономическихъ интересовъ. То же нужно и для того, чтобы сдѣлать общество свободнымъ: уважать свободу человѣка можетъ лишь то общество, для котораго человѣкъ—нѣчто большее, чѣмъ орудіе хозяйственныхъ цѣлей. Равнымъ образомъ идеалъ свободной общинности не достигаетъ завершенія въ правѣ и государствѣ, т.-е. въ сферѣ воплощенія свободно-разумной природы человѣка: въ этой сферѣ каждый отдѣльный человѣкъ является только въ роли границы для дѣятельности другихъ.

Нравственный идеалъ нормальнаго общества требуетъ, чтобы каждый человѣкъ служилъ положительной цѣлью для всѣхъ и всѣ — для каждаго. Въ нормальномъ обществѣ человѣкъ долженъ стать «цѣлью въ собственномъ смыслѣ»: иначе говоря, онъ долженъ быть не случайнымъ и условнымъ предметомъ дѣятельности, каковымъ каждый является въ порядкѣ естественномъ, а предметомъ постояннымъ и безусловнымъ.

Тутъ анализъ Соловьева вскрываетъ необходимыя предположенія общечеловѣческой нравственности. Первое предположеніе заключается въ безусловной цѣнности личности, о чемъ уже было выше говорено. Или общечеловѣческая нравственность вообще есть иллюзія, или каждый человѣкъ какъ личность, какъ индивидъ, долженъ быть для насъ безконечно дорогъ. Но спрашивается, при какихъ условіяхъ человѣкъ можетъ быть для насъ такою безусловною цѣнностью? «Значеніе безусловнаго предмета или цѣли, очевидно, не можетъ принадлежать бытію частичному и случайному; на такое значеніе имѣетъ право только абсолютная полнота бытія, т.-е. *всѣ или всѣ въ одномъ*. Истинно безусловной цѣнностью можетъ быть для насъ только всеединое или абсолютное. Стало быть, отдѣльный человѣкъ можетъ быть безусловной цѣлью для другого лишь въ томъ случаѣ, если онъ такъ или иначе содержитъ, носитъ въ себѣ безусловное или всеединое. Иначе говоря, нравственность предполагаетъ, что каждый человѣкъ по своей сущности или идеѣ есть «необходимый и незамѣнимый членъ въ составѣ всеединаго организма»: при этихъ условіяхъ, если намъ дорого безусловное, намъ дорогъ и каждый его сосудъ, каждая отдѣльная единица, входящая въ его составъ, такъ что безусловное и всеединое неотдѣлимо для насъ отъ этой множественности и разнообразія человѣческихъ единицъ, въ которыхъ оно является: ставя себѣ цѣлью или любя въ истинномъ смыслѣ каждаго, мы тѣмъ самымъ въ силу неразрывной внутренней связи, служимъ всѣмъ; и наоборотъ, отдаваясь всѣмъ, мы тѣмъ самымъ имѣемъ цѣлью и каждаго. Въ естественномъ порядкѣ, любовь случайна. Для меня случайно любить другія существа, съ которыми я не связанъ всеединою внутреннею духовною связью; напротивъ, въ порядкѣ абсолютномъ любовь необходима: она становится необходимымъ взаимоотношеніемъ существъ, какъ только оказы-

вается, что они связаны между собою въ качествѣ членовъ всеединаго, универсальнаго организма. Безусловное значеніе дается человѣку «только внутреннею связью со всѣми, какъ носителю всеединаго, а любовь есть именно выраженіе этой связи, этой внутренней существенной солидарности всѣхъ».

Люди, какъ и другія живыя существа, часто испытываютъ влеченье, симпатію другъ къ другу, такъ что въ порядкѣ естественномъ любовь несомнѣнно существуетъ и наблюдается; но какъ всеобщій и необходимый законъ, т.-е. въ формѣ нравственнаго принципа—любовь не можетъ утверждаться ни на матеріальной ни на раціональной почвѣ: она не находитъ себѣ оправданія ни въ опытѣ, ни въ разумѣ. Что такое человѣкъ съ матеріальной, эмпирической точки зрѣнія? Случайно существующее и столь же случайно исчезающее явленіе. Требованье любви по отношенію къ такимъ существамъ неосуществимо физически и не оправдывается логически. Физически невозможно любить всѣхъ, потому что человѣкъ какъ ограниченное существо, не можетъ входить во внѣшнее соприкосновеніе или дѣятельное отношеніе со всѣми. Логически нелѣпа такая любовь, потому что дѣйствительная любовь требуетъ полнаго отождествленія моихъ цѣлей съ цѣлями любимаго существа; между тѣмъ, эмпирическія или матеріальныя цѣли людей безконечно разнообразны и во многомъ между собой противоположны: поэтому, отождествляя мои цѣли съ цѣлями другихъ людей, я долженъ былъ бы ставить для моей дѣятельности много уничтожающихъ другъ друга цѣлей, что́ логически невозможно.

Точно такъ же, по Соловьеву, не находитъ себѣ оправданія любовь и въ сферѣ раціональной: въ этой сферѣ имѣетъ значеніе не индивидуальность человѣка, а общая всѣмъ людямъ свободно-разумная природа. Съ этой точки зрѣнія можетъ послужить цѣлью человѣчество какъ отвлеченное понятіе, а не какъ совокупность живыхъ индивидовъ. Въ порядкѣ естественномъ нравственное начало гибнетъ *въ противорѣчіи частностей*; въ порядкѣ раціональномъ оно исчезаетъ *въ безразличіи общаго*. Любовь, какъ нравственное начало, соединяетъ въ себѣ два необходимыхъ качества: она есть *живая личная сила* и въ то же время *универсальный законъ*. Поэтому предметомъ, достойнымъ такой любви, не можетъ быть человѣкъ ни какъ исчезающее явленіе ни какъ отвлеченное понятіе.

Не находя себѣ мѣста ни въ естественномъ ни въ раціональномъ порядкѣ, нравственное начало, очевидно, предполагаетъ высшій *абсолютный* порядокъ, соотвѣтствующій мистическому или божественному началу въ человѣкѣ. Чтобы быть безусловнымъ предметомъ безусловной любви, человѣкъ долженъ быть необходимымъ участникомъ жизни божественной, божественнымъ существомъ. Такое значеніе, очевидно, можетъ принадлежать человѣческому индивиду не въ его отдѣльности, а лишь въ единствѣ со всѣми, т.-е. какъ *члену всеединства*. Такимъ образомъ нравственность предполагаетъ, что люди связаны между собою не только въ порядкѣ естественномъ и раціональномъ какъ члены союзовъ экономическихъ и политическихъ, но также и со стороны внутренней сущности какъ члены живого божественнаго организма или тѣла.

По Соловьеву, въ этомъ божественномъ порядкѣ *каждый* человѣкъ есть нѣкоторое индивидуально опредѣленное выраженіе всего; иначе говоря онъ есть опредѣленная *частная божественная идея*. Этотъ мистическій порядокъ содержитъ въ себѣ, впрочемъ, только безусловное основаніе нравственнаго закона, но не даетъ мѣста для его практическаго осуществленія: «ибо въ области вѣчныхъ идей или сущностей все неизмѣнно пребываетъ въ абсолютной полнотѣ бытія, чѣмъ совершенно исключается дѣятельный практическій элементъ. Какъ вѣчная божественная идея человѣкъ можетъ служить только предметомъ созерцанія, а не дѣятельности. Но божественное начало въ человѣкѣ не есть единственное. Человѣкъ—не только божественная идея, но сверхъ того—свободное *я* (самоопредѣляющійся субъектъ) и природная сила—животное существо. Постольку онъ можетъ быть дѣятелемъ и предметомъ дѣятельности въ мірѣ. Единство человѣческой индивидуальности, очевидно, требуетъ, чтобы всѣ три элемента человѣческаго существа были соглашены между собою. Поэтому задача человѣка заключается въ томъ, чтобы осуществить свою божественную идею въ своемъ раціональномъ и природномъ бытіи. Такъ какъ при этомъ человѣкъ есть божественная идея только въ единствѣ со всѣми, то его задача—осуществленіе всеединства, *все человѣчество* или реализація абсолютной любви въ относительномъ мірѣ разума и природы. Въ движеніи исторіи должно раскрыться мистическое начало, которое *само по себѣ*

выше всякаго движенія, дѣятельности и пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ. Два низшіе элемента въ человѣкѣ—его разумъ и его матеріальная природа должны служить средствами для осуществленія въ немъ и въ окружающей жизни божественнаго мистическаго начала.

Въ связи съ этимъ Соловьевъ вноситъ существенное дополненіе въ формулированное раньше ученіе о свободѣ.—Раціональное начало служитъ необходимымъ *формальнымъ* средствомъ для осуществленія божественной идеи: это значитъ, что божественная идея, составляющая вѣчную сущность человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть имъ свободно усвоена и разумно осуществлена во внѣшнихъ явленіяхъ. Она не должна быть для него внѣшней необходимостью: онъ долженъ самъ отъ себя собственной дѣятельностью овладѣть этой идеей, *сознать* ее. Божественное начало не ограничивается темной областью непосредственнаго чувства и наивной, полусознательной вѣры: это было бы противно его достоинству. Мистическое начало должно быть введено въ форму разума и стать предметомъ свободнаго *усвоенія*: тѣмъ самымъ теряетъ почву, съ одной стороны, отвлеченный мистицизмъ и отвлеченный клерикализмъ, которые отрицаютъ права разума, а, съ другой стороны, отвлеченный раціонализмъ, утверждающій разумъ въ его исключительности и отдѣльности.

Сказанное о значеніи религіознаго начала въ жизни человѣчества ярко резюмируется даваемымъ Соловьевымъ опредѣленіемъ человѣка. —

«*Человѣкъ (или человѣчество) есть существо, содержащее въ себѣ* (въ абсолютномъ порядкѣ) *божественную идею*, то-есть *всеединство* или безусловную полноту бытія, и *осуществляющее* эту идею (въ естественномъ порядкѣ) *посредствомъ разумной свободы въ матеріальной природѣ*»[1]).

VII. Этика всеединства и отвлеченныя начала (заключеніе).

Здѣсь основное начало нравственнаго ученія Соловьева достигаетъ высшаго своего выраженія. Съ одной стороны, въ этихъ

[1]) Критика отвлеч. нач., 160—167.

страницахъ о значеніи религіознаго начала въ нормальномъ обществѣ высказываются глубочайшія религіозныя переживанія философа; съ другой стороны, совершенство формы находится въ полномъ соотвѣтствіи съ глубиной содержанія.

Ученіе о любви, какъ практическомъ выраженіи всеединства, представляетъ собою логически безукоризненное примѣненіе къ этикѣ основного принципа философіи Соловьева. Отношеніе единаго ко всему и всего къ единому здѣсь, очевидно, можетъ быть только любовью. Или всеединство есть пустой звукъ, или въ немъ въ самомъ дѣлѣ всѣ дѣйствительно объединены въ самомъ существѣ своемъ и въ жизненномъ корнѣ, всѣ безконечно дороги, цѣнны и незамѣнимы другъ для друга, иначе говоря, должны быть связаны любовью въ одно неразрывное, *безусловное* цѣлое.

Здѣсь задача синтеза раціональныхъ и эмпирическихъ началъ въ этикѣ въ самомъ дѣлѣ находитъ себѣ блестящее рѣшеніе. *Въ любви и только въ ней безусловность и всеобщность формы находитъ соотвѣтствующее себѣ эмпирическое содержаніе.* Любовь есть, съ одной стороны, влеченіе индивидуальнаго, *эмпирически* существующаго субъекта къ конкретному многообразію другихъ эмпирически существующихъ субъектовъ; съ другой стороны, въ ней и черезъ нее каждый отдѣльный индивидъ необходимо получаетъ всеобщее, универсальное значеніе.

Не о всякой любви здѣсь идетъ рѣчь: великій жизненный синтезъ осуществляется, разумѣется, не тою любовью, которая обособляетъ любимый предметъ отъ единства цѣлаго, противополагая одного возлюбленнаго необозримому множеству нелюбимыхъ. Всеединство осуществляется лишь той любовью, которая любитъ каждаго во всемъ — и все, — т.-е. всеединство въ каждомъ. Говоря религіознымъ языкомъ это—та любовь, которая находитъ и любитъ единственный, особенный образъ Божій въ каждомъ человѣкѣ.

Въ этомъ жизненномъ сочетаніи *единаго* (всеобщаго) и *особеннаго* и заключается синтезъ раціональнаго и эмпирическаго. *Этотъ* любимый человѣкъ какъ образъ Божій есть для меня *всеобщее*: любовь утверждаетъ его незамѣнимость и безусловную цѣнность не для меня только, но и *для всѣхъ*; но вмѣстѣ съ

тѣмъ онъ для меня—не пустая отвлеченная всеобщность, а всеобщность наполненная эмпирическимъ содержаніемъ—*индивидуализированное всеединство.*

Очевидно, что это ученіе о любви составляетъ центральную идею и высшую цѣнность всей этической части «Критики отвлеченныхъ началъ». Тѣмъ болѣе поразительно, что оно плохо связано съ предыдущими главами того же сочиненія, которыя по плану Соловьева должны были его подготовить.

Внимательный читатель выноситъ изъ «Критики отвлеченныхъ началъ» далеко не то цѣлостное впечатлѣніе, которое она должна произвести по мысли ея автора. Съ одной стороны, мы видимъ рядъ неудачныхъ попытокъ сочетать въ одно цѣлое разнородныя начала; Шопенгауеръ и Кантъ. Кантъ и эвдемонисты никакъ не могутъ спѣться между собой; анализъ ихъ ученій оказывается недостаточно глубокимъ, что влечетъ за собою неизбѣжную поверхностность мнимаго синтеза; также внѣшни и поверхностны попытки осуществить синтезъ церкви, государства и хозяйства. Но съ другой стороны—въ величайшемъ подъемѣ творческаго вдохновенія философъ возвышается до созерцанія Божеской любви, которая осуществляетъ великій синтезъ—за предѣлами житейскаго. Гдѣ то высоко надъ несовершенными и спорными ученіями и надъ собственными своими утопіями онъ находитъ точку,—гдѣ дѣйствительно все едино — и эмпирическое и раціональное и мистическое. Какъ въ стихотвореніи Соловьева — «все кружась исчезаетъ во мглѣ», — рушатся тѣ великолѣпные дворцы, которые въ мечтѣ философа должны стать земнымъ жилищемъ Всеединаго: «неподвижно лишь солнце любви»; а въ немъ міръ согрѣтый и освѣщенный во всемъ безконечномъ своемъ многообразіи вновь обрѣтаетъ утраченное единство.

Прежде всего рушится попытка сочетать этотъ высшій свѣтъ всеединства съ этикой Шопенгауера. Основное начало послѣдней—*состраданіе* ни въ какомъ случаѣ не совпадаетъ съ любовью и не исчерпываетъ ее собою. Любовь есть безотносительное добро или благо; между тѣмъ, состраданіе можетъ быть или хорошо или дурно, въ зависимости отъ того, *чѣмъ вызывается страданіе.* Безусловное отличіе любви отъ состраданія доказывается въ особенности слѣдующимъ: въ цѣломъ рядѣ конкретныхъ случаевъ мы не должны или даже не можемъ состра-

дать именно оттого, что мы любимъ. Бываютъ страданія зависти, страданія ненависти, муки неудовлетвореннаго сладострастія или неудовлетворенной жажды мести: во всѣхъ этихъ случаяхъ любовь не только не побуждаетъ насъ къ состраданію, но наоборотъ, воздерживаетъ насъ отъ него. Правда, мы можемъ *жалѣть* человѣка, въ которомъ страданія вызываются этими и иными порочными влеченіями и желаніями; но жалѣть и сострадать—далеко не одно и то же: во-первыхъ, сострадать—значитъ ощущать чужое страданіе какъ свое собственное: если мы жалѣемъ злодѣя, то, очевидно, мы ему не сострадаемъ, потому что источники страданія у насъ разные.—Мы сокрушаемся, разумѣется, не о томъ, что онъ не можетъ убить ненавистнаго ему человѣка, а о томъ, что у него есть желаніе убить. Наконецъ, жалость не тождественна съ состраданіемъ уже потому, что иногда она вызывается не чужими страданіями, а наоборотъ, видомъ чужого счастья или чужой радости. Жалость возбуждается въ насъ, напр., самодовольной пошлостью или жизнью человѣка, который находитъ счастье въ злодѣйствѣ или же въ чувственномъ наслажденіи.

Наконецъ, любовь не исчерпывается ни состраданіемъ, ни жалостью: она можетъ проявляться въ положительномъ одобреніи, сочувствіи и сорадованіи. Само собою разумѣется, что любовь не тождественна съ этими чувствами: иногда она можетъ заставить насъ радоваться чужой радости, иногда—чужому страданію, — если оно—во спасеніе. Эмпирически любовь можетъ проявляться въ самымъ разнообразныхъ чувствахъ: но ошибочно было бы отождествлять ее съ какими бы то ни было человѣческими чувствами, ибо благодаря своей сверхэмпирической природѣ—она больше всякаго чувства. Любовь каждаго существа—во времени это его *жизненное стремленіе*, а сверхъ времени она—его смыслъ и цѣль; этимъ-то и объясняется радикальное отличіе любви отъ разнообразныхъ человѣческихъ чувствъ: въ отличіе отъ нихъ она одна можетъ имѣть своимъ непосредственнымъ предметомъ Всеединое и Безусловное и, стало быть, одна можетъ служить ему адекватнымъ выраженіемъ. Безусловному нельзя сострадать или сочувствовать; точно такъ же его нельзя одобрять; но его можно и должно *любить*: оно само можетъ явиться въ насъ какъ любовь.

Такая же несогласованность этики Соловьева съ ученіями другихъ философовъ, которыя она пытается включить въ себя, была уже мною отмѣчена при изложеніи его разсужденій о свободѣ воли. Теперь намъ предстоитъ убѣдиться въ томъ, что изложенныя только что мысли о сущности религіознаго начала находятся въ полномъ противорѣчіи какъ съ кантовымъ, такъ и съ шопенгауеровскимъ пониманіемъ свободы. —

Какъ у Канта, такъ и у Шопенгауера все ученіе о свободѣ воли основано на различеніи умопостигаемаго характера человѣка, который составляетъ его *сущность* и характера эмпирическаго, который представляетъ собою явленіе этой сущности. У обоихъ философовъ ученіе о нравственной отвѣтственности вытекаетъ изъ того предположенія, что явленіе находится къ сущности въ отношеніи необходимой зависимости. Какова сущность, таково и явленіе: если дуренъ характеръ эмпирическій, то, стало быть, плохъ и характеръ умопостигаемый. Шопенгауеръ видитъ во всѣхъ дѣйствіяхъ человѣка *необходимыя проявленія* его индивидуально опредѣленной сущности. Ученье Канта, какъ мы видѣли, не столь ясно и опредѣленно: но и оно не допускаетъ возможности какого-либо расхожденія между сущностью и явленіемъ. Въ глазахъ Канта точно такъ же эмпирическій характеръ не можетъ не быть воспроизведеніемъ характера умопостигаемаго.

Не то мы видимъ у Соловьева. Онъ учитъ, что божественная идея, «составляющая вѣчную сущность человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть имъ свободно усвоена и разумно осуществлена во внѣшнихъ явленіяхъ»[1]. Различіе тутъ бросается въ глаза. Кантъ и Шопенгауеръ признавали свободу человѣка *какъ* умопостигаемаго существа: но имъ не приходило въ голову, чтобы человѣкъ *могъ быть свободенъ отъ собственной сущности*! Между тѣмъ именно такова мысль Соловьева. Умопостигаемая сущность человѣка есть божественная идея, которую онъ можетъ усвоить или не усвоить: онъ *долженъ* ее осуществить; но это для него—не необходимость, а *задача, велѣніе*, обращенное къ его свободной волѣ. Что свобода человѣка не совпадаетъ съ проявленіемъ его сущности или идеи, объ этомъ Соловьевъ говоритъ довольно опредѣленно: человѣкъ есть бо-

[1]) Критика отвлеч. началъ, 166.

жественная идея; но *сверхъ того* онъ есть свободное я (самоопредѣляющійся субъектъ) и еще природное животное существо[1]).

Очевидно, мы имѣемъ здѣсь конфликтъ противоположныхъ, несогласимыхъ между собою воззрѣній. Съ одной стороны, «божественная идея», которая составляетъ мистическое начало въ человѣкѣ, опредѣляется какъ его *сущность*; съ другой стороны, она понимается какъ норма или идеалъ, къ осуществленію котораго человѣкъ долженъ стремиться; но тѣмъ самымъ она перестаетъ быть его сущностью: она не предопредѣляетъ дѣйствій человѣка, а только устанавливаетъ для него обязанности.

Ученія о свободѣ Канта, Шеллинга, Шопенгауера въ системѣ Соловьева не переработаны,—не превращены такъ, какъ это требуется его же собственнымъ христіанскимъ пониманіемъ всеединства. И оттого-то, достигнувъ высшей своей точки, мысль его испытываетъ колебанія въ противоположныя стороны. Упомянутыя рѣшенія вопроса органически связаны съ философскими системами по существу чуждыми основному религіозному принципу Соловьева.

Какъ у Канта, такъ и у Шопенгауера вопросъ о свободѣ воли не осложняется вопросомъ объ отношеніи здѣшней *внѣбожественной* дѣйствительности къ сверхміровой, *божественной* сферѣ всеединаго бытія. Поэтому, сводя этотъ вопросъ къ вопросу о взаимоотношеніи сущности и явленія, характера умопостигаемаго и эмпирическаго, они не вынуждены считаться съ какой-либо теодицеей. По разнымъ основаніямъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія Кантъ и Шопенгауеръ могутъ преспокойно допустить «радикальное зло» въ умопостигаемой природѣ человѣка: ибо у перваго — этотъ «ноуменъ» человѣка есть самодовлѣющая, безусловно автономная единица, которая ни съ кѣмъ не раздѣляетъ отвѣтственности за свои свойства и проявленія; у второго—умопостигаемый характеръ человѣка есть выраженіе единой, злой по природѣ сущности мірозданія.

Гораздо сложнѣе ставится вопросъ у Соловьева: принимая ученіе объ умопостигаемомъ характерѣ и умопостигаемой свободѣ человѣка, — онъ долженъ считаться съ двоякой опасностью:

---

[1]) Тамъ же, 165.

съ одной стороны, ему угрожаетъ *крайность дуализма*, который разрываетъ связь между божескимъ и человѣческимъ и, утверждая *безусловную* самостоятельность послѣдняго тѣмъ самымъ ограничиваетъ Безусловное и Всеединое, что по существу противорѣчиво; съ другой стороны, онъ рискуетъ впасть въ противоположную *крайность пантеизма*, который утверждаетъ существенное тождество между умопостигаемою сущностью человѣка и Всеединымъ, а тѣмъ самымъ превращаетъ все зло и несовершенство нашей жизни въ явленіе Божественной сущности.

Какъ справился Соловьевъ съ этимъ затрудненіемъ? Какъ мы знаемъ, у него «сущность» или «идея» каждаго человѣка есть органически необходимый элементъ божественнаго міра, частичное откровеніе всеединаго. Ясно, что этимъ онъ избѣжалъ дуализма. Но свободна ли его мысль отъ пантеистическаго уклона? Повидимому, онъ почувствовалъ опасность. И отсюда то нѣсколько странное и противорѣчивое рѣшеніе вопроса о свободѣ, которое мы у него находимъ. — Съ одной стороны, «сущность» или «идея» каждаго человѣка есть органически необходимый элементъ Божественнаго міра, частичное откровеніе Всеединаго; съ другой стороны—проявленія этой сущности не тождественны съ проявленіями человѣческой свободы: грѣхи этой свободы и всѣ разнообразныя формы человѣческаго зла суть явленія, въ которыхъ умопостигаемая, *вѣчная* сущность человѣка не является.

Еслибы вся жизнь человѣка была только выраженіемъ его предвѣчной божественной идеи или сущности, человѣкъ былъ бы только проявленіемъ или *модусомъ* Божества. Въ этомъ случаѣ мы имѣли бы точку зрѣнія, близкую къ спинозизму, т.-е. безусловно несовмѣстимую съ признаніемъ человѣческой свободы. Признавать человѣческую свободу — значитъ утверждать *самостоятельность человѣческаго начала*, его независимость не только снизу — отъ животной природы, но и сверху,—отъ міра Божественнаго.

У Соловьева мы находимъ лишь слабую, не доведенную до конца попытку въ этомъ направленіи. Мы уже видѣли, что онъ отличаетъ «свободное я» человѣка отъ его божественной идеи. Но въ какомъ отношеніи находятся между собою эти два начала? На этотъ вопросъ Соловьевъ яснаго отвѣта не даетъ

и дать не можетъ—все въ силу той же борьбы двухъ противоположныхъ тенденцій въ его ученіи. Или онъ долженъ довести до конца включеніе міра сущностей вообще, а, стало быть, и сущности человѣка—въ Божественное всеединство; но это значитъ—впасть въ совершенный пантеизмъ; или же онъ долженъ попытаться преодолѣть этотъ пантеизмъ посредствомъ понятія свободы; но въ этомъ случаѣ онъ долженъ отказаться отъ отождествленія сущности человѣка съ его «божественной идеей».

Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы увидимъ, что Соловьевъ не довелъ до конца ни той ни другой тенденціи. Съ одной стороны, онъ боролся противъ пантеизма; съ другой стороны, преодолѣніе послѣдняго у него никогда не было полнымъ, и въ этомъ — основной источникъ его метафизическихъ заблужденій. Ниже будетъ показано, что противорѣчія въ его пониманіи свободы коренятся вовсе не въ существѣ его основной точки зрѣнія, а въ томъ, что эта точка зрѣнія у него не доведена до конца, затемнена компромиссомъ съ началами, ей по существу чуждыми. Но прежде намъ необходимо ознакомиться съ его философіей и въ особенности — съ его метафизикой во всемъ ея объемѣ и во всѣхъ стадіяхъ ея развитія.

Тогда намъ выяснятся окончательно и неумирающія положительныя цѣнности ученія Соловьева и причины его временныхъ неудачъ, — въ частности — неудачи его попытки синтеза Церкви, государства и хозяйства.

ГЛАВА VI.

Теоретическая философія.

I. Переходъ отъ этики къ метафизикѣ и гносеологіи.

Въ результатѣ соловьевскаго анализа нравственной дѣятельности оказалось, что этика покоится на рядѣ метафизическихъ предположеній. Наши представленія о должномъ необходимо связаны съ рядомъ утвержденій о сущемъ.

Для Соловьева нравственный идеалъ опредѣлился какъ «свободная теократія», т.-е. какъ «общественный строй всеобъемлющій и всеединящій», основанный на божественной любви и правдѣ. Все это опредѣленіе «основано на понятіи человѣка какъ существа религіознаго, на признаніи божественнаго начала въ человѣкѣ и человѣчествѣ. Фактъ *религіознаго стремленія* несомнѣненъ: человѣкъ дѣйствительно хочетъ утверждать себя «не какъ условное явленіе только, но и какъ безусловное существо»: онъ стремится утверждать себя въ Богѣ или Бога въ себѣ. Но спрашивается, не есть ли предметъ этого стремленія иллюзія, субъективный призракъ? Чтобы признать за религіознымъ началомъ его безусловное значеніе, надо рѣшить вопросъ о подлинности или истинности его предмета.

Теоретическое изслѣдованіе должно выяснить, существуютъ ли на самомъ дѣлѣ тѣ условія, которыя необходимы для осуществленія нравственнаго начала. Нравственный идеалъ, какъ его понимаетъ Соловьевъ, можетъ имѣть положительный смыслъ и можетъ быть признанъ осуществимымъ только при утвердительномъ рѣшеніи вопросовъ о бытіи Божіемъ, о безсмертіи и свободѣ

человѣка. Очевидно, что для его этики необходимо «убѣжденіе въ этихъ метафизическихъ истинахъ какъ такихъ, то-есть въ ихъ собственной теоретической достовѣрности, независимо отъ ихъ практической желательности».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ возстаетъ противъ того «отвлеченнаго морализма», коего сущность заключается въ обособленіи нравственнаго ученія, — въ отрицаніи всякой зависимости должнаго отъ сущаго, этики отъ метафизики. Для обоснованія нравственности необходимо признаніе дѣйствительности ея цѣли и убѣжденіе въ осуществимости послѣдней. Этотъ вопросъ явно выходитъ за предѣлы этики и принадлежитъ всецѣло къ области философіи теоретической. «Въ этой области долженъ быть рѣшенъ вопросъ о подлинномъ бытіи истиннаго абсолютнаго порядка, на которомъ единственно можетъ основаться сила нравственнаго начала. Но рѣшить вопросъ объ истинѣ какого-либо предмета мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если мы знаемъ, въ чемъ состоитъ *истинность* вообще, то-есть если мы имѣемъ критерій истины; вопросъ объ истинѣ предмета предполагаетъ вопросъ объ истинности познанія, задача метафизическая требуетъ предварительнаго рѣшенія задачи гносеологической»[1]).

II. Критика отвлеченнаго реализма

Въ теоретической части «Критики отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ держится того же порядка изслѣдованія, какъ и въ части этической: онъ начинаетъ съ критической оцѣнки тѣхъ точекъ зрѣнія, которыя представляются ему простѣйшими, элементарнѣйшими и затѣмъ совершаетъ постепенный путь восхожденія къ точкѣ зрѣнія всеединства.

Какъ бы ни различались между собою отдѣльныя пониманія и опредѣленія истины, всѣ они сходятся въ томъ безспорномъ положеніи, что истина есть *то, что есть*. Истина, какъ то, что есть, противополагается прежде всего тому, чего нѣтъ вовсе. Очевидно, однако, что это элементарное опредѣленіе истины не

[1]) Критика отвлеч. началъ, 180—184.

даетъ намъ основаній для различенія ея отъ лжи: ибо ложное, неистинное, вымышленное существуетъ такъ же, какъ и истинное.

Опредѣлить истину значитъ прежде всего отличить ее отъ вымысла, отъ лжи. Это отличіе пытается выразить «отвлеченный реализмъ», коего точка зрѣнія, по Соловьеву, сводится къ слѣдующему.

Если истина есть противоположность вымысла, то характерный ея признакъ заключается *въ объективной реальности*—въ бытіи внѣ субъекта, независимо отъ его сознанія. Истина въ отличіе отъ лжи имѣетъ свое основаніе не въ субъектѣ, а въ реальномъ предметѣ; соотвѣтственно съ этимъ, истиннымъ знаніемъ въ отличіе отъ мнимаго будетъ то, въ которомъ утвержденія наши опредѣляются самимъ предметомъ, а не исходятъ только отъ насъ, т.-е. нашего субъективнаго сознанія. Съ этой точки зрѣнія, для обладанія истины субъектъ долженъ всецѣло опредѣляться тѣмъ, что не есть онъ самъ. Въ истинномъ знаніи субъектъ относится къ своему предмету совершенно пассивно: онъ не полагаетъ, не измышляетъ своего отношенія къ предмету, а *испытываетъ* его. Истинное знаніе, поэтому, «должно быть *опытомъ*, а не мыслью только».

Принципъ «отвлеченнаго реализма» заключается именно въ томъ, что истинное знаніе выражаетъ собою нѣкоторую внѣшнюю, *данную* реальность, къ которой познающій субъектъ относится совершенно пассивно. Соловьевъ, по обыкновенію, начинаетъ съ признанія относительной истины такой точки зрѣнія. —

«Что истинное знаніе должно быть реальнымъ, то-есть должно выражать собою нѣкоторый дѣйствительный предметъ, что истина какъ такая не можетъ быть субъективной фантазіей или вымысломъ, — это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Предметная реальность есть первый необходимый признакъ conditio sine qua non истины»[1]). Изъ дальнѣйшаго изложенія обнаруживается, однако, что *однимъ* этимъ признакомъ истина, а, стало быть, и истинное знаніе—не исчерпывается.—

Прежде всего не оправдывается то безусловное довѣріе къ чувственному опыту, которое составляетъ характерную особенность отвлеченнаго реализма. Послѣдній видитъ въ чувственномъ

---

[1]) Критика отвлеч. началъ. 184—187.

опытѣ единственное ручательство объективнаго, реальнаго бытія: чтобы знать истину, мы должны непосредственно воспринимать или чувствовать дѣйствительность предмета, какъ она намъ сама, независимо отъ насъ, дается. Съ этой точки зрѣнія чувственная достовѣрность должна быть признана высшимъ критеріемъ истины.

Однако, какъ показываетъ Соловьевъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи этотъ критерій оказывается шаткимъ. Философскій анализъ обнаруживаетъ, что чувственное воспріятіе ни въ какомъ случаѣ не есть непосредственное отношеніе субъекта къ вещи, какъ она дана сама въ себѣ: въ воспріятіи нѣтъ ничего, что бы не было опосредствовано мыслью. Все то истинное и достовѣрное, что мы находимъ въ чувственномъ воспріятіи, на самомъ дѣлѣ сводится къ достовѣрности мысли.

Было бы излишнимъ воспроизводить здѣсь всю сложную и запутанную аргументацію «Феноменологіи» Гегеля, которую Соловьевъ приводитъ въ подтвержденіе этого тезиса. Здѣсь будетъ достаточно ознакомиться съ основными результатами этого заимствованія.

Вѣра въ безусловную достовѣрность чувственнаго воспріятія предполагаетъ, что въ немъ намъ дается опредѣленный конкретный предметъ. Между тѣмъ мы можемъ выразить чувственное только какъ всеобщее. «Мы говоримъ: *это есть*; но такое выраженіе мы можемъ примѣнить ко всему, что угодно, ибо всякій предметъ можетъ быть указанъ какъ *этотъ*, и всякій предметъ *есть*. Мы говоримъ о предметѣ, который *находится здѣсь* и *теперь*. Но опять-таки выраженіе *здѣсь* примѣнимо ко всякому предмету, находящемуся въ пространствѣ; а выраженіе—*теперь*—ко всякому моменту времени.

Истина чувственной увѣренности есть *всеобщее*. Сторонники противоположнаго мнѣнія говорятъ о существованіи внѣшнихъ предметовъ, которые могутъ быть опредѣлены какъ *дѣйствительныя*, безусловно *единичныя*, совершенно *индивидуальныя* вещи: съ ихъ точки зрѣнія именно существованіе такихъ вещей безусловно достовѣрно и истинно. Однако, все, что можно высказать относительно этихъ индивидуальныхъ вещей, сводится къ всеобщему. Положимъ, я разумѣю «этотъ клочекъ бумаги, на которомъ я пишу»: очевидно, что все содержаніе этого «единичнаго» представленія сводится къ общимъ понятіямъ. Этотъ кусокъ

бумаги сгнилъ бы прежде, чѣмъ намъ удалось бы высказать его единичное бытіе: ибо, какія бы выраженія мы ни употребляли для его описанія, они по самой природѣ мысли и слова свелись бы къ *общимъ* терминамъ, каковы: «дѣйствительная вещь», «внѣшній или чувственный предметъ», безусловно единичное бытіе»: всѣ эти высказыванія относительно клочка бумаги выражаютъ собою только *всеобщее*.

Дѣло нисколько не измѣнится, если мы попытаемся опредѣлить индивидуальность предмета состояніями чувствующаго, воспринимающаго субъекта. Положимъ, я говорю о деревѣ или о домѣ, который *я вижу теперь*. Такія выраженія какъ «я» и «вижу» опять-таки не передаютъ индивидуальности предмета, потому что они могутъ быть высказаны обо всякомъ видящемъ субъектѣ.

Вообще «чувственный опытъ показываетъ намъ, что его истина и сущность не заключаются ни въ непосредственномъ бытіи предмета, ни въ непосредственномъ бытіи субъекта или «я», ибо для обоихъ то, что имѣется въ виду (непосредственная дѣйствительность) оказывается несущественнымъ. «Я» и «предметъ» суть одинаково всеобщіе и въ нихъ, какъ такихъ, не могутъ устоять тѣ единичныя «здѣсь», «теперь» и «я», которыхъ имѣетъ въ виду чувственная увѣренность».

Въ общемъ опытъ доказываетъ недостовѣрность всего чувственно воспринимаемаго: едва мы назвали какое-либо чувственное явленіе, какъ оно уже исчезло, измѣнилось: едва мы успѣли сказать «здѣсь дерево» или — «теперь полдень»,—наше утвержденіе тотчасъ превращается въ ложь: полдень прошелъ, а вмѣсто дерева *здѣсь* находится домъ или какой-нибудь другой предметъ.

Логическое мышленіе открываетъ противорѣчія въ показаніяхъ чувственнаго опыта: въ силу этихъ противорѣчій непосредственная дѣйствительность единичнаго факта сама себя отрицаетъ. Истиннымъ въ чувственномъ опытѣ оказывается *всеобщее*, т.-е. *понятіе*[1]).

Помимо приведенныхъ соображеній недостовѣрность чувственнаго опыта доказывается у Соловьева его несоотвѣтствіемъ съ

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 187—198.

формальными признаками истины. Эти формальные признаки намъ извѣстны раньше всякаго изслѣдованія: мы не могли бы искать истины, еслибы раньше исканія намъ не было извѣстно,— *что̀ можетъ быть* истиной. Всякое наше исканіе истины заранѣе предполагаетъ нѣкоторыя ея свойства: мы требуемъ, чтобы истина была *тождественна сама съ собой, была себѣ равною и не противорѣчила себѣ*. «Въ этомъ требованіи тождества или равенства себѣ уже заключается implicite требованіе *единства*. Ибо, хотя мы допускаемъ возможность многихъ истинъ, но только подъ тѣмъ условіемъ, чтобы то, что дѣлаетъ ихъ истинами (causa formalis истинности), было одинаково во всѣхъ или было одно и то же во всѣхъ»: если истина должна быть тождественною, то она должна быть и единою.

То понятіе объ истинѣ, которое утверждается отвлеченнымъ реализмомъ, не соотвѣтствуетъ этимъ формальнымъ признакамъ. Согласно этому понятію мы должны искать истину во внѣшнемъ мірѣ, какъ онъ данъ намъ въ опытѣ. Но міръ какъ цѣлое не данъ намъ въ опытѣ; непосредственно даны намъ только разрозненные единичные факты.

Съ точки зрѣнія отвлеченнаго реализма критеріемъ истины является именно фактъ. Истинно то, что̀ есть фактъ, а не вымыселъ. Но спрашивается, что же ручается мнѣ за достовѣрность каждаго отдѣльнаго факта? Не то ли, что я сознаю его какъ нѣчто независимое отъ меня, отъ моего сознанія и воли? Но въ этомъ отношеніи нѣтъ никакой разницы между дѣйствительнымъ фактомъ и сномъ или галлюцинаціей: послѣдняя вѣдь также испытывается нами какъ нѣчто безусловно отъ насъ независимое. Галлюцинація обладаетъ такой же фактической дѣйствительностью, какъ и всякое другое явленіе: если тѣмъ не менѣе полагается коренное различіе между галлюцинаціями и дѣйствительностью, то, очевидно, основаніе для такого различія не можетъ заключаться въ непосредственномъ сознаніи: объективная реальность не можетъ совпадать съ непосредственной чувственной достовѣрностью. Въ чемъ различіе между моей галлюцинаціей и объективнымъ явленіемъ? Очевидно,—въ томъ, что галлюцинація существуетъ *для меня одного*, между тѣмъ какъ объективное явленіе существуетъ *для всѣхъ*.

Требованіе, чтобы предметъ истиннаго знанія имѣлъ дѣйстви-

тельность для всѣхъ, прямо вытекаетъ изъ отмѣченнаго уже раньше требованія, чтобы истина была равна самой себѣ: разъ истина равна себѣ,—истинное для одного субъекта должно быть истиннымъ для всѣхъ. Но этого мало: изъ того, что истина равна себѣ или тождественна, слѣдуетъ, что она вѣрна себѣ или неизмѣнна. Утвержденія, выражающія измѣнчивые факты, не могутъ быть признаны себѣ равными, а потому и не должны считаться истинными. «Я сижу за письменнымъ столомъ» — вотъ фактъ объективно дѣйствительный: но вотъ я всталъ, и эта «истина» сдѣлалась ложью. Такъ же ложнымъ окажется черезъ часъ утвержденіе—«теперь второй часъ», хотя бы въ данную минуту оно соотвѣтствовало дѣйствительности. Разъ истина себѣ равна, то, очевидно, истинное утвержденіе никогда не можетъ превратиться въ ложное. Отсюда ясно, что для истиннаго знанія еще недостаточно объективной реальности его предмета: необходимо еще его *постоянство* или *пребываніе*. Предметъ истиннаго знанія долженъ существовать не только *для всѣхъ*, но и *всегда*. «Содержаніе истины есть не измѣняющееся явленіе или фактъ, а пребывающая *вещь* (субстанція)».

Изъ того, что истина едина, слѣдуетъ, что предметомъ истиннаго знанія могутъ быть не вещи въ ихъ отдѣльности, а вещи въ ихъ *единствѣ*. Истиннымъ въ вещахъ можетъ быть только то, что у нихъ у всѣхъ есть единаго или общаго. «Другими словами», говоритъ Соловьевъ, «предметъ истиннаго знанія есть не вещь отдѣльно взятая, а общая *природа* всѣхъ вещей: и если предметъ истиннаго познанія есть внѣшній, реальный міръ, то не какъ простая совокупность вещей, а какъ *природа вещей*».

Вообще говоря, «наша наличная дѣйствительность не имѣетъ сама по себѣ необходимаго признака истины: она не равна или не довлѣетъ себѣ, она является, какъ нѣчто случайное, измѣнчивое и производное, и требуетъ такимъ образомъ своего объясненія изъ другого, какъ своего основанія». Въ отличіе отъ этой дѣйствительности истина должна обладать не только признакомъ неизмѣнности, но также и признакомъ *всеобщности* или *универсальности*[1]).

---

[1]) Тамъ же, 198—203.

III. Феноменологія Гегеля и критика отвлеченныхъ началъ.

Въ изложенномъ только что отдѣлѣ поражаетъ тотъ самый основной недостатокъ, который намъ неоднократно приходилось отмѣчать въ предшествовавшемъ изложеніи. Въ теоретической, какъ и въ практической части «Критики отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ обнаруживаетъ недостаточную осмотрительность въ усвоеніи чужихъ точекъ зрѣнія: —

Включая гегелевскую критику чувственной достовѣрности въ составъ собственнаго своего ученія, онъ, повидимому, не замѣчаетъ, что она насквозь раціоналистична, а потому звучитъ рѣзкимъ диссонансомъ въ мистической системѣ.

Нетрудно убѣдиться, что панлогизмъ составляетъ скрытое предположеніе всей приводимой Соловьевымъ аргументаціи «Феноменологіи Духа». Черезъ всю эту аргументацію красной нитью проходитъ то отождествленіе логическаго съ реальнымъ, которое уже давно отмѣчено критикой, какъ основное заблужденіе гегельянства. — «Мы можемъ логически мыслить и логически выразить только общее, а не индивидуальное: слѣдовательно, все конкретное, индивидуальное — недостовѣрно»: въ этомъ основномъ утвержденіи — вся гегелевская критика чувственной достовѣрности. Но свести ее къ такой простой и ясной формулѣ — значитъ обнаружить ея недостаточность: мнимый критицизмъ «Феноменологіи» на самомъ дѣлѣ есть скрытый догматизмъ: признавать достовѣрнымъ только то, что находитъ себѣ исчерпывающее выраженіе въ формѣ понятія—значитъ предполагать безусловность понятія и исключительную реальность логическаго: въ этомъ и заключается *догматъ* философіи Гегеля, — ея произвольное, ни на чемъ не основанное предположеніе.

Въ приводимыхъ Соловьевымъ страницахъ «Феноменологіи» бросается въ глаза эта логическая ошибка.—

Объ индивидуальныхъ предметахъ мы дѣйствительно можемъ высказывать только общее: мы выражаемъ ихъ природу такими общими, отвлеченными терминами, какъ «это», или «этотъ», «здѣсь», «теперь» и т. п. Что же изъ этого слѣдуетъ? Очевидно, только то, что наши понятія не адекватны дѣйствительности, что нашъ логическій аппаратъ, а тѣмъ болѣе нашъ языкъ несовершененъ, неспособенъ исчерпать то богатство содер-

жанія, которое заключается въ нашемъ конкретномъ представленіи. Если самое главное, существенное, *индивидуальное слово каждаго существа* остается неизреченнымъ, не выраженнымъ въ понятіи, то изъ этого слѣдуетъ, что понятіе есть блѣдная тѣнь дѣйствительности. Гегель, однако, вывелъ отсюда противоположное заключеніе: не понятія не адекватны дѣйствительности, а наоборотъ, — дѣйствительность неадекватна понятіямъ: значитъ, она должна быть отсѣчена, признана недостовѣрною: ибо единственно достовѣрное есть *понятіе*.

Въ системѣ Гегеля все это естественно и понятно: но спрашивается, какъ могъ Соловьевъ подписаться подъ этой панлогистической критикой чувственнаго воспріятія? Какъ могъ онъ оставить безъ возраженія, а тѣмъ болѣе включить въ составъ своего изложенія ученіе, для котораго понятіе составляетъ *всю* истину конкретнаго воззрѣнія? Въ итогѣ то, что онъ заимствуетъ у Гегеля, совершенно не вяжется съ его собственной теоріей познанія: для Гегеля понятіе есть высшее, безусловное: напротивъ, Соловьевъ признаетъ надъ знаніемъ дискурсивнымъ, которое оперируетъ понятіями, высшую область *знанія непосредственнаго, интуитивнаго*, которое схватываетъ индивидуальную сущность каждаго существа въ единствѣ умопостигаемаго міра какъ цѣлаго. Философъ, для котораго сущность каждаго существа выражается его индивидуальнымъ, неизреченнымъ словомъ, долженъ былъ бы болѣе критически отнестись къ этой раціоналистической попыткѣ уложить весь чувственно воспринимаемый міръ въ прокрустово ложе понятія.

Къ ошибкамъ, унаслѣдованнымъ отъ Гегеля, тѣсно примыкаютъ изъяны собственной аргументаціи Соловьева. Тутъ также нетрудно замѣтить смѣшеніе логическаго съ реальнымъ и въ связи съ этимъ — сомнительные переходы изъ области логики въ область онтологіи.

Такъ, мы уже видѣли выше, что отъ *неизмѣнности истины* Соловьевъ заключаетъ къ *неизмѣнности предмета* истиннаго знанія: разъ истина всегда себѣ равна и не можетъ себѣ противорѣчить, то и предметомъ истиннаго знанія можетъ быть только *пребывающее въ вещахъ*, то что́ существуетъ *всегда и вездѣ*. Ясно, что заключеніе тутъ не вытекаетъ изъ посылокъ: неизмѣнность есть чисто *формальное* свойство истинныхъ

сужденій, изъ котораго отнюдь не вытекаетъ неизмѣнность того реальнаго бытія, о которомъ эти сужденія высказываются. Неизмѣнно истинными могутъ быть сужденія объ измѣнчивыхъ событіяхъ во времени. Такъ, напримѣръ, утвержденіе, что въ 1812 году Наполеонъ I былъ въ Москвѣ остается истиннымъ *всегда и вездѣ; формально оно неизмѣнно истинно*, несмотря на то, что по содержанію оно касается исчезающей дѣйствительности— давно минувшаго событія.

Отмѣченная ошибка заключается въ подстановкѣ *истинно-сущаго* на мѣсто просто истиннаго: по Соловьеву, если даже мы будемъ «полагать предметъ истиннаго знанія во внѣшнемъ реальномъ мірѣ подъ формами пространства и времени, то и въ этихъ формахъ мы должны будемъ признать истинно-сущимъ лишь то, что является въ нихъ какъ всеобщее: *мы называемъ истиннымъ или истинно сущимъ не то, что существуетъ здѣсь и теперь, а то, что есть вездѣ и всегда*. Такимъ образомъ, истинное знаніе будетъ относиться не къ простой дѣйствительности вещей, а къ ихъ неизмѣнной и единой природѣ»[1]). Чичеринъ основательно замѣчаетъ, что тутъ Соловьевъ не дѣлаетъ различія между истиной относительной и безусловной; поэтому, если довести высказанную имъ мысль до конца, то придется признать ложными науками исторію и геологію[2]). Собственно говоря, мы имѣемъ здѣсь платоновскую точку зрѣнія на чувственно воспринимаемый міръ: весь генезисъ есть ложное, мнимое бытіе: истинно есть только *всеобщее*; напротивъ, міръ индивидуальныхъ вещей есть «то, что возникаетъ и уничтожается, но подлинно никогда не существуетъ». Извѣстно, что въ основѣ этого ученія Платона лежитъ отождествленіе логическаго съ реальнымъ, понятія съ истинно сущимъ. Соловьеву тѣмъ болѣе слѣдовало бы отрѣшиться отъ этого стараго заблужденія древней греческой метафизики, что оно совершенно не вяжется съ духомъ его философіи: Ниже намъ придется познакомиться съ его ученіемъ о *сущемъ становящемся*, гдѣ онъ изображаетъ генезисъ, какъ процессъ реальный, существенный: между этой положительной оцѣнкой генезиса и платоновскимъ его отрицаніемъ не можетъ быть ничего общаго.

---

[1]) Критика отвлеч. началъ. 203—204.

[2]) Мистицизмъ въ наукѣ. 101.

Переходъ отъ неизмѣнности истины къ неизмѣнности предмета истиннаго знанія — вообще одинъ изъ наименѣе удачныхъ переходовъ и одна изъ наименѣе счастливыхъ мыслей «Критики отвлеченныхъ началъ».

IV. Отдѣльныя формы отвлеченнаго реализма.

За общими замѣчаніями, касающимися отвлеченнаго реализма вообще, у Соловьева слѣдуетъ критическая оцѣнка отдѣльныхъ его видовъ, начиная съ древнѣйшихъ временъ. Уже досократовскіе греческіе философы дѣлали интересныя попытки понять съ реалистической точки зрѣнія общую природу вещей. Зерно истины ихъ наивныхъ ученій сводится къ тому, что природа вещей есть то *единое, что лежитъ въ основѣ всей множественности вещей*. Видимая множественность воспринимаемыхъ нами предметовъ уже потому не есть подлинная и безусловная реальность, что она обусловлена воспринимающимъ субъектомъ: всѣ воспринимаемыя нашими чувствами качества предметовъ, какъ цвѣта, звуки и т. п. обусловлены сознающимъ субъектомъ какъ видящимъ, слышащимъ и т. п.; слѣдовательно, эти качества выражаютъ собою реальность лишь субъективную и относительную, а не безусловную. Значеніе *безусловной* реальности принадлежитъ только общему субстрату всѣхъ чувственныхъ качествъ «той вещи въ себѣ, которая своимъ воздѣйствіемъ на субъекта производитъ въ его воспріятіи всѣ эти качества, какъ его собственныя ощущенія». Когда этотъ единый субстратъ всѣхъ чувственныхъ свойствъ опредѣляется какъ *матерія*, натурализмъ тѣмъ самымъ переходитъ въ *матеріализмъ*. Съ матеріалистической точки зрѣнія матерія, какъ общая основа всѣхъ ощущеній, — есть *то, что ощущается во всемъ*. Но ощущать—значитъ испытывать сопротивленіе отъ ощущаемаго: психологически всѣ ощущенія сводятся къ испытыванію сопротивленія или, что то же, — къ осязанію; соотвѣтственно съ этимъ основное свойство матеріи выражается въ способности оказывать сопротивленіе, иначе говоря, — *въ непроницаемости*.

Истинно сущее или матерія, какъ ее понимаетъ матеріализмъ, есть бытіе осязательное, непроницаемое для другого и неразрушимое, а тѣмъ самымъ свидѣтельствующее о своей самостоятель-

ной реальности. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго отвлеченнаго матеріализма—необходимо прійти къ тому выводу, что истинно есть только эта безконечная матерія; все же остальное, вся множественность разнообразныхъ вещей и явленій имѣетъ лишь мнимое бытіе, есть лишь субъективный призракъ и видимость.

По Соловьеву, здѣсь и обнаруживается односторонность, недостаточность чистаго матеріализма. Если вся истина принадлежитъ только матеріи, какъ бытію единому и нераздѣльному, то эмпирически существующая множественность вещей становится совершенно непонятною и необъяснимою: дѣло не измѣняется отъ того, если мы признаемъ всю эту видимую множественность миражемъ, иллюзіей: ибо, если сущность вещей — едина, то, спрашивается, откуда же взялся этотъ миражъ, эта иллюзія множественности. Если мы попытаемся объяснить ее ошибкою, галлюцинаціей воспринимающаго, чувствующаго субъекта, то тѣмъ самымъ будетъ нарушена цѣльность и послѣдовательность матеріалистическаго міросозерцанія: если явленія природы объясняются не одними свойствами матеріи, но и свойствами воспринимающаго ее сознанія, то *матерія уже не есть все*: объясненіе природы въ такомъ случаѣ перестаетъ быть монистическимъ и становится дуалистическимъ. Нечего и говорить о томъ, что попытка понять субъекта и его сознаніе какъ явленіе матеріи совершенно несостоятельна: разъ матерія безусловно едина и не заключаетъ въ себѣ никакихъ отличій, изъ нея невозможно объяснять раздвоеніе міра на субъективный и объективный,—воспринимающій, чувствующій—и воспринимаемый, чувствуемый. Чтобы субъектъ могъ превращать истину единаго сущаго въ обманъ множественныхъ явленій, необходимо, чтобы субъектъ самъ находился гдѣ-то внѣ сферы истинно сущаго какъ единаго: но въ такомъ случаѣ это послѣднее не будетъ уже единымъ сущимъ, такъ какъ внѣ его будетъ находиться нѣчто другое.

Вообще чистый матеріалистическій монизмъ не можетъ быть выдержанъ до конца: по Соловьеву, нетрудно убѣдиться, «что матерія, понимаемая какъ безусловно единое, сведенная къ безусловно простому опредѣленію непроницаемости или въ себѣ бытія, перестаетъ быть матеріей, поскольку мы подъ матеріей разумѣемъ общую основу всѣхъ вещей, слѣдовательно, основу множествен-

ности»: «матерія въ смыслѣ безусловно-единаго есть не основа, а прямое отрицаніе множественности». Самое основное свойство матеріи—ея непроницаемость—при такомъ монистическомъ объясненіи вселенной теряетъ свой опредѣленный смыслъ: ибо непроницаемость можетъ являться только *для другого*; а при безусловно единомъ никакого «другого» быть не можетъ.

Точка зрѣнія безусловнаго монизма должна привести къ отрицанію множественности: но, по Соловьеву, тѣмъ самымъ изобличается ея несостоятельность. «Такое единое, которое требуетъ отрицанія *всего*, не можетъ быть истиннымъ. Истинно сущее должно заключать въ себѣ положительное основаніе всего: въ противномъ случаѣ, если оно только противополагается всему, какъ его простое отрицаніе, то оно тѣмъ самымъ превращается въ ничто. Истина должна быть *истиною всего*, а не противорѣчіемъ всему, она должна объяснять, а не отрицать дѣйствительность».

Какъ видно отсюда, истина требуетъ, чтобы мы не признавали сущимъ *только* единое. Но съ другой стороны, единство есть непреложное требованіе той же истины: истинно сущее несомнѣнно есть единое: поэтому, говоритъ Соловьевъ, необходимо признать, что «это единство не есть отрицательное или отвлеченное, исключающее всякую множественность, а положительное, т.-е. заключающее въ себѣ всю множественность; должно признать, что истинно сущее, будучи единымъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и многое, т.-е. другими словами должно признать, что оно не есть бытіе отвлеченное, а бытіе конкретное или «цѣльное». Слѣдовательно, если матерія есть истинно сущее, она должна заключать въ себѣ элементы множественности: будучи единымъ по основному своему свойству непроницаемости, матерія должна быть многимъ по числу: иначе говоря, необходимо допустить, что это общее свойство непроницаемости или въ себѣ бытія принадлежитъ множеству отдѣльныхъ единицъ, такъ что матерія является не какъ непрерывное, а какъ раздѣльное бытіе, т.-е. слагаемое изъ множества реальныхъ единицъ. По Соловьеву, только при такомъ допущеніи можно мыслить и самую непроницаемость какъ дѣйствительное свойство, въ которомъ эти многія единицы обнаруживаютъ свое бытіе другъ для друга, тогда какъ въ безусловно единомъ непроницаемость, какъ нѣчто относительное, не имѣетъ никакого смысла».

Дѣйствительной матеріей всего существующаго можетъ быть только матерія, состоящая изъ множества реальныхъ, непроницаемыхъ единицъ—*атомовъ*. Поэтому матеріализмъ неизбѣжно переходитъ въ *атомизмъ*: только въ этой его формѣ можно дать ему окончательную оцѣнку.

Соловьевъ показываетъ, что именно здѣсь обнаруживается несостоятельность матеріализма: понятый какъ атомизмъ, онъ необходимо переходитъ въ свое противоположное, — въ чистый динамизмъ, для котораго истинно сущее есть невещественное начало.

Основное свойство всякаго вещества—непроницаемость—можетъ проявляться только во *взаимодѣйствіи* отдѣльныхъ единицъ вещества—атомовъ. Непроницаемость есть свойство *относительное*: она непремѣнно предполагаетъ бытіе хотя бы двухъ относящихся между собою единицъ, изъ коихъ одна непроницаема для другой, т.-е. одна не пускаетъ другую на свое мѣсто. Очевидно, что, признавая за атомомъ это основное свойство, мы съ логической необходимостью будемъ приведены къ утвержденію другого. Если одинъ атомъ непроницаемъ или не пускаетъ на свое мѣсто другой, то тѣмъ самымъ предполагается, что другой стремится занять его мѣсто: «это послѣднее свойство или способность, присущая атомамъ, обыкновенно называется притяженіемъ».

Всякій атомъ, говоритъ Соловьевъ, по своему понятію есть нѣчто безусловное въ себѣ, а, стало быть, непроницаемое неразрушимое: ни одинъ атомъ не можетъ быть упраздненъ другимъ: поэтому взаимное дѣйствіе притяженія и отталкиванія между атомами должно привести къ состоянію равновѣсія; во взаимодѣйствіи между собою атомы находятъ нѣкоторый *общій предѣлъ или границу*; «такая общая граница между многими атомами образуетъ для каждаго атома нѣкоторую собственную сферу, въ силу чего всѣ атомы являются протяженными или пространственными: эта протяженность есть такимъ образомъ не что иное, какъ граница сопротивленія между атомами или общій предѣлъ ихъ взаимодѣйствія; другими словами, протяженность есть лишь форма непроницаемости».

Пространство не есть первоначальное свойство бытія: оно есть лишь результатъ или форма взаимоотношенія силъ—при-

тяженія и отталкиванія. Какъ только мы приходимъ къ такому динамическому пониманію протяженія, матеріализмъ рушится самъ собою: ибо матеріализмъ всецѣло покоится на томъ предположеніи, что бытіе протяженное есть истинно сущее, первоначальный источникъ всего существующаго. Между тѣмъ, послѣдовательный атомизмъ приходитъ къ тому выводу, что протяженіе, а, стало быть, вещество есть функція силы, т.-е. начала непротяженнаго, невещественнаго. Сами атомы—не вещество, *а силы, производящія вещество*: они вещественны, т.-е. тверды и протяженны лишь въ своемъ отношеніи другъ къ другу; сами же по себѣ, какъ безусловныя единицы, они не могутъ имѣть никакого протяженія, ибо протяженіе есть свойство относительное, предполагающее раздѣльность, слѣдовательно разграниченіе съ другимъ, а потому не имѣющее смысла въ примѣненіи къ атому, взятому безотносительно или въ себѣ самомъ».

Въ результатѣ аргументаціи Соловьева оказывается, что все вещественное въ атомахъ не первоначально, а производно: собственная субстанціальность атомовъ—невещественна. Они должны быть понимаемы не какъ механическія *слагаемыя*, а какъ активные *производители* вещественнаго міра: они суть невещественныя динамическія единицы, въ себѣ существующія и изъ себя дѣйствующія *живыя силы* или *монады*.

Вещественный міръ есть система дѣятельныхъ силъ: Соловьевъ показываетъ, что этотъ логически необходимый результатъ атомизма имѣетъ роковое значеніе для всего реалистическаго міровоззрѣнія.

Силы, производящія вещество, т.-е. атомы или монады не даны намъ ни въ какомъ опытѣ: собственное ихъ бытіе совершенно недоступно изслѣдованіямъ опытной науки и имѣетъ такимъ образомъ *чисто умозрительный характеръ*. Тѣмъ самымъ реалистическая точка зрѣнія превращается въ свое противоположное: оказывается, что источникъ знанія объ истинно-сущемъ—не опытъ, а умозрѣніе. То, что съ реалистической точки зрѣнія принималось за объективную реальность какъ нѣчто извнѣ данное—міръ нашего опыта—теперь оказывается лишь субъективнымъ явленіемъ или видимостью, то же, что отвергалось какъ субъективный вымыселъ—результаты нашего умозрѣнія—оказывается выраженіемъ истинно сущаго. То, что прежде счи-

талось реальностью, превратилось въ видимость; и, наоборотъ, то, что раньше казалось вымысломъ, стало для насъ сущей истиной.

Противъ этихъ выводовъ, упраздняющихъ основной принципъ реализма, можно, конечно, возражать, что они добыты путемъ умозрительнаго анализа понятія вещества, а потому никакого обязательнаго значенія имѣть не могутъ, такъ какъ умозрѣніе — вообще незаконный способъ мышленія. Соловьевъ доказываетъ, однако, что тутъ умозрѣніе составляетъ неустранимый элементъ всякаго понятія о веществѣ. Даже физическая, основанная на опытѣ наука не можетъ обойтись безъ умозрительныхъ элементовъ. Опытная наука не можетъ обойтись безъ того или другого понятія объ атомѣ; но, каково бы ни было это послѣднее, — въ мірѣ, доступномъ нашему наблюденію и опыту, мы *никакихъ* атомовъ не находимъ, ни протяженныхъ ни непротяженныхъ: слѣдовательно, атомъ есть по существу понятіе сверхопытное, т.-е. умозрительное.

«Такимъ образомъ оказывается», заключаетъ Соловьевъ, «что всякое понятіе о веществѣ самомъ по себѣ или о его безусловныхъ элементахъ есть лишь умозрѣніе, т.-е. съ точки зрѣнія реализма—вымыселъ».

Чтобы спасти реализмъ, необходимо подвергнуть его коренному превращенію: разъ доказано, что всякія наши понятія о сущемъ, каковы бы они ни были, умозрительны и метафизичны,— послѣдовательный реализмъ долженъ отъ нихъ совершенно отрѣшиться. Ему остается отказаться отъ всякихъ сужденій о сущемъ и ограничиться областью явленій—того что дано намъ въ опытѣ. Тѣмъ самымъ реализмъ субстанціальный переходитъ въ *реализмъ феноменальный*, коего сущность сводится къ слѣдующему. — Всякія сужденія о безусловномъ существѣ вещей, будучи основаны лишь на субъективномъ умозрѣніи, — должны быть отвергнуты какъ пустой вымыселъ: не вымысломъ съ этой точки зрѣнія оказывается лишь относительное бытіе вещей или ихъ бытіе, измѣненное нашимъ субъектомъ въ явленіи [1]).

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 203—225.

Покончивъ такимъ образомъ съ матеріализмомъ. Соловьевъ обращается къ ученіямъ эмпирическимъ и позитивнымъ. Прежде, чѣмъ послѣдовать за нимъ въ эту область, остается сказать два слова о только что изложенномъ отдѣлѣ. Критика матеріализма, съ которой мы только что познакомились, въ общемъ должна быть признана блестящей и вѣрною. Однако, и здѣсь встрѣчаются діалектическіе фокусы, дедукціи произвольныя и натянутыя, которыя, повидимому, объясняются отмѣченнымъ уже выше вліяніемъ Гегеля. Къ числу послѣднихъ принадлежитъ, напримѣръ, переходъ отъ матеріалистическаго монизма къ атомизму. Читатель помнитъ, что непроницаемость, какъ общее свойство матеріи первоначально выводится Соловьевымъ изъ способности матеріи оказывать сопротивленіе воспринимающему ее субъекту[1]: понимаемая въ такомъ смыслѣ, непроницаемость предполагаетъ только взаимоотношеніе между матеріей и воспринимающимъ субъектомъ, который испытываетъ сопротивленіе *психическаго* характера, въ ощущеніи осязанія. Изъ этого чисто психическаго переживанія субъекта, очевидно, отнюдь нельзя вывести физическаго сопротивленія тѣлъ другъ другу и, слѣдовательно, раздѣленія матеріи на множество сопротивляющихся единицъ-атомовъ. Однако, нѣсколькими страницами ниже Соловьевъ приходитъ именно къ этому выводу: онъ доказываетъ, что непроницаемость матеріи возможна лишь при условіи раздѣленія ея на множество непроницаемыхъ единицъ[2]. Вся эта дедукція достигается такимъ образомъ путемъ весьма незамысловатаго пріема. Чтобы вывести изъ непроницаемости необходимость существованія атомовъ, Соловьевъ, самъ того не замѣчая, вложилъ въ это понятіе новое эмпирическое содержаніе, котораго въ немъ первоначально не было: непроницаемость психическую онъ замѣнилъ непроницаемостью механическою.

Неосмотрительное пользованіе діалектическимъ методомъ вообще составляетъ одинъ изъ важнѣйшихъ недостатковъ философскихъ произведеній Соловьева.

---

[1]) Критика отвлеч. началъ. 209—212.
[2]) Критика отвлеч. началъ, 216.

V. Сенсуализмъ, отвлеченный эмпиризмъ и позитивизмъ.

Основное положеніе реализма феноменальнаго или критическаго заключается, по Соловьеву, въ томъ, что данная въ нашемъ воспріятіи реальность выражаетъ собою не сущность или субстанцію вещей, а только ихъ отношеніе къ нашему субъекту.

Критическій анализъ нашего воспріятія безъ труда обнаруживаетъ, что внѣшнія вещи не могутъ сами по себѣ, субстанціально, перейти въ познавательныя состоянія субъекта. Наши ощущенія, представленія, вообще состоянія нашего сознанія выражаютъ собою бытіе вещей *для насъ*, а не самихъ въ себѣ: эти данныя нашего сознанія показываютъ не то, какъ вещи суть, а лишь то, какъ онѣ намъ являются. Безотносительное бытіе предметовъ намъ совершенно недоступно и потому насъ не касается: все, что дано намъ какъ *этотъ предметъ*, состоитъ лишь въ отношеніяхъ его къ намъ какъ познающему субъекту.

Здѣсь Соловьевъ видитъ основное различіе между реализмомъ догматическимъ и реализмомъ критическимъ. Первый вѣритъ въ безотносительную реальность, которая составляетъ общій субстратъ или матерію всѣхъ нашихъ ощущеній: для него «реальность» и «явленія», «матерія» и «ощущенія» суть понятія противоположныя или во всякомъ случаѣ по существу различныя. Напротивъ, для критическаго реализма это различіе исчезаетъ: «для него бытіе разрѣшается въ отношеніе, реальность обращается въ явленіе, и матерія сводится къ ощущенію».

Для реализма субстанціальнаго или догматическаго различіе между областью воображаемаго и реальнаго совпадаетъ съ различіемъ между субъективнымъ и объективнымъ въ смыслѣ независимаго отъ субъекта: совершенная независимость отъ субъекта здѣсь и составляетъ критерій истинной реальности. Напротивъ, реализмъ критическій ищетъ критерія реальности въ самомъ субъектѣ, въ различіи его внутреннихъ состояній.

Внѣшняя реальность или въ себѣ бытіе намъ совершенно недоступны: но въ самой внутренней сферѣ нашего опыта мы различаемъ два рода состояній: одни изъ нихъ проявляютъ дѣйствія самого субъекта, выражаютъ собою его активность и потому должны быть признаны совершенно субъективными: въ

другихъ. напротивъ, субъектъ играетъ только пассивную роль: они переживаются, испытываются имъ. Состоянія послѣдняго рода, «являющіяся въ субъектѣ помимо его прямого и положительнаго участія», по Соловьеву, «суть собственно *ощущенія* или воспріятія внѣшнихъ чувствъ, образующія такъ называемый внѣшній опытъ»: имъ и приписывается характеръ относительной реальности по сравненію съ такими состояніями какъ желанія, фантазіи и т. п., которыя должны быть признаны совершенно субъективными, т.-е. выражающими только бытіе самого субъекта. Этимъ путемъ критическій реализмъ приходитъ къ новому критерію истины: истинно—то, «что можетъ быть въ концѣ концовъ *сведено къ ощущенію внѣшнихъ чувствъ*, что можетъ быть показано какъ ощущаемое или испытываемое, а не мыслимое и воображаемое только».

По Соловьеву, въ этомъ и заключается точка зрѣнія сознательнаго, критическаго сенсуализма. Для догматическаго реализма наши чувства представляютъ собою каналы, черезъ которые объективная, субстанціальная дѣйствительность проникаетъ въ наше сознаніе: напротивъ, для сенсуализма критическаго единственной реальностью и единственнымъ объективнымъ основаніемъ знанія становятся наши *ощущенія какъ такія*: здѣсь чувственныя данныя—не показатели отличной отъ нихъ реальности, а сама доступная намъ реальность: чувственный опытъ не проводитъ только, а *содержитъ* въ себѣ всю познаваемую дѣйствительность.

Такова точка зрѣнія *сенсуализма*, отъ которой самъ собой намѣчается переходъ къ непосредственно высшей надъ ней точкѣ зрѣнія—*эмпиризма*. Будучи реальной основой истиннаго знанія, ощущенія сами по себѣ, однако, еще не составляютъ знанія: мы только тогда получаемъ знаніе,—когда мы возвышаемся надъ исчезающими ощущеніями и понимаемъ данное явленіе *въ его необходимости или законѣ*. Но законъ явленія не дается намъ въ непосредственномъ чувственномъ опытѣ: онъ открывается путемъ сложнаго процесса изслѣдованія, который носитъ названіе *опыта научнаго*. Ученіе, которое считаетъ источникомъ всякаго истиннаго знанія опытъ научный,—и есть эмпиризмъ.

Дальнѣйшій шагъ въ томъ же направленіи дѣлается *позити-*

визмомъ. Позитивизмъ не довольствуется опредѣленіемъ отношенія каждаго явленія къ отдѣльнымъ группамъ явленій въ пространствѣ и рядамъ во времени: онъ хочетъ знать полную истину явленія, то-есть его отношеніе ко *всѣмъ* явленіямъ, его мѣсто *въ общей системѣ* явленій, а не въ той или другой ограниченной ихъ группѣ.

Съ этой точки зрѣнія, мы должны знать общую систему явленій: всѣ разнообразныя ихъ отношенія должны быть сведены къ одному общему принципу, всѣ частные эмпирическіе законы должны быть поняты какъ примѣненія одного общаго закона или одной универсальной данной, связывающей всѣ явленія; и, если научный опытъ въ каждой отдѣльной наукѣ познаетъ законы только нѣкоторыхъ явленій или взаимныя отношенія явленій въ нѣкоторой опредѣленной сферѣ, то для познанія общаго закона, управляющаго всѣми явленіями какъ одной системой, необходимо, чтобы сами отдѣльныя науки были подчинены общему принципу, опредѣляющему ихъ отношеніе другъ къ другу, т.-е. иными словами, чтобы всѣ отдѣльныя науки были приведены въ систему: для познанія системы явленій необходима система наукъ или научная система. *Позитивизмъ* ясно поставилъ это требованіе; поэтому Соловьевъ видитъ въ немъ высшую ступень критическаго реализма. Въ качествѣ такового, онъ включаетъ въ себя основныя положенія и требованія предшествующихъ ему низшихъ ступеней—сенсуализма и эмпиризма.

Позитивизмъ видитъ въ системѣ явленій предѣлъ истиннаго знанія и признаетъ за субъективный вымыселъ все, что не имѣетъ положительно-научнаго характера. Онъ отвергаетъ какъ недоступныя положительному знанію всѣ понятія о безусловныхъ началахъ и сущностяхъ, о первыхъ производящихъ причинахъ и о причинахъ конечныхъ или цѣляхъ. Онъ считаетъ возможнымъ знать не сущность явленій, а только законы ихъ послѣдовательности и сосуществованія.

Критическій анализъ Соловьева обнаруживаетъ недостаточность всѣхъ охарактеризованныхъ только что точекъ зрѣнія. Прежде всего невѣрно основное предположеніе сенсуализма, будто объективная дѣйствительность явленій дана намъ въ ощущеніяхъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Это нетрудно доказать анализомъ любого конкретнаго явленія. «Этотъ человѣкъ», котораго

я вижу, напр., не можетъ быть сведенъ къ моимъ зрительнымъ, слуховымъ и инымъ ощущеніямъ: совершенно такія же ощущенія могутъ быть и галлюцинаціями; слѣдовательно, объективное явленіе есть во всякомъ случаѣ нѣчто бо́льшее, чѣмъ комплексъ ощущеній.

Вообще всякаго рода ощущенія какъ субъективныя состоянія нашихъ чувствъ могутъ происходить въ насъ и часто дѣйствительно происходятъ безо всякаго отношенія къ какому-нибудь предмету помимо насъ самихъ: если тѣмъ не менѣе въ огромномъ большинствѣ случаевъ мы относимъ наши ощущенія къ извѣстнымъ предметамъ или принимаемъ ихъ за объективныя явленія, то такое объективированіе ощущеній, очевидно, должно имѣть особое основаніе помимо ихъ самихъ, ибо ощущенія какъ такія имѣютъ лишь субъективное бытіе.

Мои ощущенія, т.-е. то, что происходитъ во мнѣ самомъ, я переношу изъ себя на другое, ставлю передъ собою или *представляю*. Этотъ актъ психическаго отталкиванія ощущеній или предметнаго ихъ представленія по Соловьеву есть, очевидно, особый, самостоятельный актъ познающаго субъекта, который не сводится къ ощущеніямъ, ибо бываютъ ощущенія, не соединенныя ни съ какимъ представленіемъ.

Соловьевъ указываетъ, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ существующая для насъ дѣйствительность или объективное явленіе представля́етъ собою нѣчто гораздо бо́льшее, чѣмъ простую объективацію нашихъ ощущеній. Если, напримѣръ, я говорю объ «этомъ человѣкѣ», то простое отнесеніе моихъ зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній къ ихъ предметной причинѣ еще не составитъ даннаго объективнаго явленія. Я не только объективирую мои слуховыя и зрительныя впечатлѣнія, — я объединяю ихъ *между собою*, въ *одинъ предметъ*, между тѣмъ какъ простая объективація разнородныхъ рядовъ ощущеній не предполагаетъ непремѣнно такое ихъ единство и могла бы дать два предмета. Кромѣ того, то представленіе, которое мы имѣемъ въ данномъ случаѣ, отнюдь не сводится къ объединенію моихъ настоящихъ, *дѣйствительныхъ* ощущеній. Явленіе «этого человѣка», если я вижу его на разстояніи, предполагаетъ кромѣ дѣйствительныхъ ощущеній зрительныхъ и слуховыхъ еще ощущенія возможныя, осязательныя, коихъ я въ данный моментъ

не имѣю. Еслибы возможность осязательныхъ ощущеній по отношенію къ «данному человѣку» не существовала, мы безо всякаго сомнѣнія признали бы его за галлюцинацію. —

Соловьевъ выясняетъ далѣе, что кромѣ этого признанія возможныхъ или будущихъ ощущеній для дѣйствительности явленія необходимо еще признаніе нѣкоторыхъ прошедшихъ нашихъ ощущеній или представленій, неразрывно связанныхъ съ даннымъ явленіемъ: признавать «этого человѣка» за того же самаго, котораго я видѣлъ мѣсяцъ тому назадъ, можно только въ томъ предположеніи, что къ данному явленію, кромѣ настоящихъ моихъ ощущеній, относится рядъ ощущеній прошедшихъ. Безъ этой связи разновременныхъ ощущеній нѣтъ и не можетъ быть объективнаго явленія: «только прошедшая (не ощущаемая и, слѣдовательно, въ смыслѣ сенсуализма не существующая) дѣйствительность этого явленія, напримѣръ, этого человѣка и его будущая (слѣдовательно, также не ощущаемая и не существующая) дѣйствительность ручаются мнѣ за его дѣйствительность настоящую, и, слѣдовательно, мы должны признать, что не только дѣйствительность этого объективнаго явленія не сводится къ ощущеніямъ, а что напротивъ сами наши ощущенія получаютъ свое опредѣленное предметное значеніе лишь отъ такихъ данныхъ, которыя не существуютъ въ нашихъ актуальныхъ ощущеніяхъ, отъ данныхъ не ощущаемыхъ, а только мыслимыхъ»; реально чувственный элементъ, т.-е. элементъ наличныхъ ощущеній во всякомъ явленіи составляетъ ничтожнѣйшую его часть—«самую элементарную основу, на которой нашъ умъ созидаетъ свой дѣйствительный предметъ, это объективное явленіе».

Самъ по себѣ чувственный опытъ, т.-е. совокупность нашихъ ощущеній даетъ намъ только дробный и притомъ совершенно субъективный матеріалъ для познанія явленій; наши ощущенія сами по себѣ не представляютъ ни опредѣленнаго единства, ни объективной реальности. Чтобы изъ такого матеріала образовать опредѣленное объективное явленіе, необходимъ особый самостоятельный актъ *творческаго воображенія*.

Соловьевъ показываетъ здѣсь, что объективное явленіе получается не путемъ простого механическаго сложенія: оно не есть сумма нашихъ ощущеній; напротивъ, каждое ощущеніе по-

лучаетъ свой смыслъ и значеніе, лишь будучи отнесено къ объективному явленію. Послѣднее по существу индивидуально и представляетъ собою опредѣленную *единицу*, въ которой отдѣльные элементы—ощущенія—подчинены органическому единству цѣлаго; это цѣлое получается путемъ воплощенія единаго образа въ разнообразномъ матеріалѣ ощущеній, т.-е. путемъ *воображенія*.

Въ итогѣ, «дѣйствительность объективнаго явленія дается не чувственнымъ опытомъ, а воображеніемъ; она открывается не въ ощущеніяхъ чувствъ, а въ образахъ или идеяхъ ума»; созданное при активномъ участіи ума объективное явленіе имѣетъ, стало быть, характеръ не чувственный только, а существенно интеллектуальный и идеальный. — Такимъ образомъ критика сенсуализма доказываетъ необходимость перехода отъ него къ противоположной идеалистической точкѣ зрѣнія.

То же самое еще яснѣе и нагляднѣе доказывается критикою *эмпиризма*. Соотвѣтствующій отдѣлъ «Критики отвлеченныхъ началъ» представляетъ собою сравнительно мало новаго: въ общемъ это — болѣе или менѣе талантливое воспроизведеніе того, что было уже раньше высказано критиками эмпиризма, начиная съ Канта. Въ виду общеизвѣстности относящихся сюда замѣчаній, мнѣ нѣтъ надобности излагать ихъ здѣсь подробно: достаточно намѣтить здѣсь тѣ общіе результаты, къ которымъ приходитъ Соловьевъ.

Они сводятся къ тому, что эмпиризмъ не даетъ того, что онъ обѣщаетъ, такъ какъ путемъ чистаго опыта невозможно познать необходимыхъ въ смыслѣ безусловнаго постоянства отношеній явленій. Опытъ какъ таковой даетъ намъ только чисто фактическое знаніе: такія понятія какъ всеобщность, необходимость и безусловность, такія положенія какъ «однообразіе порядка природы» — не опытнаго, а апріорнаго происхожденія.

Самъ по себѣ опытъ, даже научный, открываетъ намъ только относительную дѣйствительность, а не безусловную необходимость явленій; говоря словами Соловьева, онъ «даетъ намъ только факты, а не законы, извѣщаетъ насъ только о томъ, что бывало и бываетъ, а не о томъ, что должно быть безусловно». Если такимъ образомъ съ чисто эмпирической точки зрѣнія даже познаніе явленій въ ихъ необходимыхъ законахъ оказывается

невозможнымъ, то очевидно, что послѣдовательный эмпиризмъ подрываетъ не только философію, но и самую положительную науку.

Для познанія истины какъ такой, *хотя бы въ предѣлахъ явленій*, одного опыта недостаточно: кромѣ опыта необходимъ еще и другой родъ знанія, относящійся къ предмету не со стороны его дѣйствительности, а со стороны его необходимости. Истинное знаніе видитъ въ предметѣ не то, чѣмъ онъ бываетъ, а то, что онъ есть. По Соловьеву, «такой способъ познанія, представляющій элементъ всеобщности и необходимости, независимо отъ количества наблюденій и опытовъ мы имѣемъ въ такъ называемомъ умозрѣніи или чистомъ (формальномъ) мышленіи». Если положительная наука заключается въ познаніи всеобщихъ и необходимыхъ законовъ, то, стало быть, и она не можетъ обойтись безъ умозрительныхъ элементовъ.

Въ общемъ анализъ положительно-научнаго познанія приводитъ Соловьева къ результату, прямо противоположному точкамъ зрѣнія сенсуализма и эмпиризма. Эти ученія утверждаютъ, что дѣйствительность принадлежитъ только даннымъ чувственнаго опыта, умозрительныя же мысли суть лишь субъективный вымыселъ: между тѣмъ «на самомъ дѣлѣ оказывается, что данныя чувственнаго опыта (испытываемыя ощущенія) суть лишь чисто субъективныя состоянія; они могутъ получить объективное значеніе только отъ извѣстныхъ категорій разума, которыя такимъ образомъ представляютъ собою относительно объективное начало».

Соловьевъ настаиваетъ на существенномъ различіи между двумя точками зрѣнія. — Съ точки зрѣнія психологической все для насъ существующее есть только состояніе нашего сознанія; но съ точки зрѣнія гносеологической между отдѣльными состояніями нашего сознанія есть важныя различія. — Между ними есть такія, значеніе которыхъ заключается главнымъ образомъ въ ихъ наличной дѣйствительности, въ ихъ простомъ бытіи въ качествѣ психическаго факта; такъ, напримѣръ, я ощущаю боль въ правомъ колѣнѣ: все значеніе этого состоянія моего сознанія сводится къ тому, что таково мое ощущеніе: въ немъ нѣтъ ничего такого, что могло бы быть отдѣлено отъ меня какъ ощущающаго. Есть, однако, и другія состоянія сознанія, значеніе

которыхъ состоитъ прежде всего въ ихъ объективномъ содержаніи всеобщемъ и необходимомъ, для всѣхъ одинаковомъ и равно обязательномъ. Положимъ, что я утверждаю: «двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собой»; поскольку я мыслю это положеніе, оно есть состояніе моего сознанія; но самое это обстоятельство, что я его мыслю, есть нѣчто привходящее, для содержанія моей мысли случайное и безразличное: ибо данное положеніе о величинахъ истинно совершенно независимо отъ того, мыслю я его или нѣтъ.

Такимъ образомъ указанные два вида состояній нашего сознанія различаются между собою въ слѣдующемъ: перваго рода состоянія не выводятъ насъ изъ нашего чисто субъективнаго бытія, остаются въ предѣлахъ нашей внутренней психической сферы и потому могутъ быть названы имманентными: состоянія же второго рода переходятъ за предѣлы этой субъективной сферы, переводятъ насъ въ нейтральную область объективныхъ истинъ и потому могутъ быть названы *трансцендентальными*. Въ наукѣ, не только философской, но и положительной этотъ трансцендентальный, умозрительный элементъ играетъ первенствующую роль. Опытъ даетъ только точку опоры и первый элементарный матеріалъ для научныхъ построеній; но уже для первоначальной обработки этого матеріала необходимы понятія и принципы умозрительнаго происхожденія, въ окончательномъ же возведеніи научнаго зданія дѣятельная роль принадлежитъ всецѣло умозрѣнію. Умозрѣніе относится къ опыту какъ форма къ содержанію. Попытка эмпиризма отвлечься отъ формы и свести все научное знаніе къ его опытному матеріалу доказываетъ односторонность этого направленія, его характеръ *отвлеченнаго начала*.

По Соловьеву, это еще яснѣе обнаруживается въ *позитивизмѣ*, который представляетъ собою высшую ступень и завершеніе эмпиризма. Позитивизмъ, въ формулировкѣ его родоначальника— Августа Конта, понимаетъ, что «законы явленій, составляющіе содержаніе частныхъ наукъ, представляютъ намъ только отдѣльныя стороны феноменальнаго міра, а не его всеобщую истину. Для достиженія этой послѣдней необходимо соединеніе всѣхъ этихъ частныхъ законовъ и, слѣдовательно, частныхъ наукъ въ одну цѣльную систему знанія».

Попытка контовскаго позитивизма осуществить это требованіе, само по себѣ вполнѣ законное, обнаруживаетъ совершенную невозможность объединить знаніе, свести его въ систему на почвѣ положительныхъ наукъ.

Вмѣсто системы наукъ позитивизмъ Конта даетъ простую ихъ классификацію по степени сложности или конкретности ихъ предмета. Законы природы болѣе сложные предполагаютъ законы болѣе элементарные и зависятъ отъ нихъ: такъ механическіе законы вещества зависятъ отъ математическихъ законовъ числа и пространства: законы живой организаціи (біологическіе) зависятъ отъ законовъ механическихъ и химическихъ. Законы психическіе зависятъ отъ законовъ біологическихъ, а законы соціологическіе—отъ психическихъ. Сообразно съ этимъ всѣ частныя науки могутъ быть приведены въ одну іерархическую систему, въ основѣ которой будетъ лежать самая несложная, элементарная, а потому и самая общая, всѣми остальными науками предполагаемая *математика*, на вершинѣ же будетъ находиться всѣ остальныя предполагающая наука — соціологія.

Соловьевъ показываетъ, что такая система наукъ не даетъ всеобщую истину явленій: она не выражаетъ собой ту внутреннюю связь, которая соединяетъ каждое явленіе съ другими и дѣлаетъ изо всѣхъ одно неразрывное цѣлое. *Единство истины* остается здѣсь невыраженнымъ: «чтобы многіе частные законы явленій и многія частныя научныя знанія составляли одну всеобщую истину, очевидно, требуется, чтобы всѣ они были соединены не механически, а органически, т.-е. чтобы каждый частный законъ (и каждая частная наука) былъ незамѣнимымъ членомъ всей системы, былъ внутренно необходимъ для всѣхъ другихъ, чтобы всѣ они съ одинаковой необходимостью опредѣляли другъ друга, находились бы между собою во внутреннемъ взаимодѣйствіи».

Контова система или классификація наукъ находится въ явномъ несоотвѣтствіи съ этими требованіями. Каждая болѣе сложная наука дѣйствительно предполагаетъ болѣе простую: напр., механика предполагаетъ математику, но обратнаго отношенія зависимости не существуетъ: математика совершенно не зависитъ отъ механики; такъ же точно біологическіе законы зависятъ отъ физическихъ: но, наоборотъ, эти послѣдніе существовали бы

и въ томъ случаѣ, еслибы никакихъ живыхъ существъ на свѣтѣ не было. Поэтому мы не можемъ сказать, чтобы между науками существовала внутренняя органическая связь: мы можемъ только утверждать, что въ механикѣ есть элементъ математическій, въ біологіи—элементъ физическій. Но въ собственномъ своемъ специфическомъ элементѣ—въ томъ именно, что̀ дѣлаетъ ее механикой, послѣдняя совершенно независима отъ математики: точно такъ же въ своемъ специфическомъ элементѣ біологія совершенно независима отъ физики, соціологія отъ біологіи и т. д.

Вообще въ той внѣшней системѣ наукъ, которую предлагаетъ позитивизмъ, высшія, т.-е. болѣе сложныя науки, хотя и опираются на низшія, какъ на свой матеріальный базисъ, но по своему особенному, специфическому предмету, который дѣлаетъ ихъ особыми науками, онѣ стоятъ внѣ всякой зависимости отъ предыдущихъ, менѣе сложныхъ наукъ; тѣмъ болѣе низшія науки совершенно не зависятъ отъ высшихъ.

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что среди положительныхъ наукъ совершенно нѣтъ того общаго элемента, который связывалъ бы ихъ во единое цѣлое. Правда, въ классификаціи Конта всѣ науки предполагаютъ математику и зависятъ отъ нея. Но въ какомъ смыслѣ? Всѣ онѣ заключаютъ въ себѣ математическій элементъ: но онъ не есть образовательное начало ихъ специфическихъ особенностей. Онъ — только одинъ изъ частныхъ научныхъ элементовъ, самый бѣдный по содержанію, не обнимающій собою другихъ элементовъ и, слѣдовательно, не могущій соединять ихъ въ одну систему. Для такого соединенія необходима, говоря математическимъ языкомъ, нѣкоторая *функція*, общая всѣмъ частнымъ элементамъ отдѣльныхъ наукъ и потому образующая изъ нихъ одно цѣлое.

По мысли Соловьева, эта функція, общая всѣмъ частнымъ наукамъ, не принадлежитъ ни одной изъ нихъ и не можетъ быть образована простымъ ихъ механическимъ соединеніемъ, такъ какъ рѣчь идетъ о соединеніи органическомъ. Внутреннее единство и связь между частными науками могутъ быть созданы только особой всеобщей или универсальной наукой: она должна содержать въ себѣ всѣ тѣ образовательныя, формальныя начала, которыя порознь проявляются въ частныхъ наукахъ. По

самому существу своему эта всеединая наука должна имѣть характеръ по преимуществу умозрительный, принадлежать къ области логическаго мышленія, а не чувственнаго опыта. Она должна имѣть въ виду не частные факты, а то, что содержится необходимо во всякомъ опытѣ, или то, что лежитъ въ основаніи всего существующаго. «Предметъ ея необходимъ и всеобщъ безусловно, всѣ ея истины представляютъ внутреннюю необходимость, обязательную для всякаго факта и ни отъ какого факта не зависящую; все содержаніе этой науки выводится изъ первыхъ началъ, то-есть изъ безусловныхъ принциповъ разума. Такая всеобщая наука есть раціональная философія, то-есть систематическое умозрѣніе изъ принциповъ, содержащее въ себѣ истины, безусловно всеобщія и необходимыя истины, предполагаемыя всякимъ частнымъ опытомъ и всякой частной наукой. По отношенію къ раціональной философіи всѣ частныя науки въ совокупности представляютъ матеріалъ, который отъ этой философіи получаетъ форму безусловной необходимости и всеобщности (всеединства), то-есть форму истиннаго знанія»[1]).

Изложенная на предыдущихъ страницахъ оцѣнка сенсуализма, эмпиризма и позитивизма представляетъ собою единственно безупречный отдѣлъ «Критики отвлеченныхъ началъ» и не требуетъ съ нашей стороны никакихъ критическихъ замѣчаній. По всей вѣроятности самъ Соловьевъ согласился бы, что въ наши дни эти главы требуютъ нѣкотораго дополненія, а именно—критической оцѣнки новѣйшей формы позитивизма — «эмпиріо-критицизма» Маха и Авенаріуса. Но этотъ новый отдѣлъ не повлекъ бы за собой никакихъ измѣненій въ существѣ его положеній; напротивъ, онъ послужилъ бы для нихъ новой, блестящей иллюстраціей. Неустранимость раціональнаго и метафизическаго элемента познанія получила бы здѣсь рядъ новыхъ подтвержденій.

Соловьеву нетрудно было бы доказать, что и этотъ новѣйшій позитивизмъ скрываетъ въ себѣ на самомъ дѣлѣ плохую и наивную онтологію. Эмпиріокритицизмъ разсматриваетъ ощущенія какъ единственную и ничѣмъ не обусловленную реальность: они

[1]) Критика отвлеч. началъ, 225—263.

не обусловлены ни воспринимающимъ субъектомъ, ни объектомъ, независимымъ отъ субъекта, такъ какъ субъектъ и объектъ сами сводятся къ комплексамъ ощущеній. Ясно, что въ этомъ ученіи ощущенія представляются какъ истина всего существующаго, т.-е. *мыслятся какъ сущее, въ формѣ безусловности и всеобщности*. Эмпиріокритицизмъ на самомъ дѣлѣ представляетъ собою сплошное утвержденіе *абсолютности* ощущеній. И въ этомъ надо видѣть новое доказательство того, что абсолютное есть формальное условіе всякой мысли, даже той, которая его отрицаетъ. Эмпиріокритицизмъ еще больше, чѣмъ предыдущія формы критическаго реализма обнаруживаетъ недостаточность эмпирическаго элемента въ познаніи и необходимость восполненія его элементомъ раціональнымъ.

VI. Раціонализмъ.

Анализъ критическаго реализма привелъ Соловьева къ выводу, что «истинное знаніе возможно только подъ формой разумности или всеединства». Чтобы наше познаніе было истиной, оно должно представлять не одну дѣйствительность или реальность существующаго, а его *смыслъ* или *разумъ*: идеалъ истиннаго знанія требуетъ, чтобы мы познавали каждый данный предметъ въ его отношеніи ко всему, т.-е. мы должны знать мѣсто, положеніе или значеніе, которое данный предметъ занимаетъ въ общемъ порядкѣ или планѣ всего существующаго. Разумность познаваемаго не дается опытомъ: въ опытѣ нѣтъ «всего» и «единаго»; въ немъ мы находимъ всегда только частную и множественную дѣйствительность. Разумъ или смыслъ существующаго можетъ быть познанъ только самимъ же разумомъ познающаго: отношеніе каждаго даннаго предмета къ всеединству можетъ существовать для насъ лишь постольку, поскольку въ насъ самихъ есть принципъ всеединства, т.-е. разумъ. Животныя въ своемъ познаваніи ограничиваются непосредственно ихъ касающеюся дѣйствительностью явленій; отличіе человѣка отъ животнаго Соловьевъ видитъ именно въ томъ, что, испытывая дѣйствительность въ качествѣ субъекта чувственнаго, онъ въ то же время въ качествѣ существа разумнаго опредѣляетъ смыслъ этой дѣйстви-

тельности, опредѣляетъ ее по отношенію къ тому принципу всеединства, который есть ея собственный смыслъ или разумъ.

Въ этомъ и заключается отправная точка раціонализма. Реализмъ, какъ догматическій, такъ и критическій, ищетъ основанія истины внѣ познающаго, какъ такого, — въ независимой отъ него и его разума реальности. Напротивъ, раціонализмъ переноситъ критерій истины въ самого познающаго субъекта, разсматриваетъ какъ основаніе истины самый его разумъ.

Онъ исходитъ изъ того положенія, что всякая данная реальность, какъ нѣчто частное и случайное не можетъ удовлетворять необходимой формѣ истины, которая требуетъ принципа, а не факта; поэтому онъ признаетъ опредѣляющимъ началомъ истиннаго знанія не матеріальное его содержаніе, которое для самаго знанія есть нѣчто случайное, а его идеальную форму, которая для него безусловно необходима. Иначе говоря, опредѣляющее начало истиннаго знанія есть самый разумъ субъекта.

Тутъ возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ субъективный разумъ человѣка можетъ познавать сущность и объективный разумъ вещей, какъ можетъ наше субъективное мышленіе получить значеніе объективнаго знанія. Когда эта возможность не подвергается изслѣдованію, а просто предполагается, мы имѣемъ *раціонализмъ догматическій*: напротивъ тотъ раціонализмъ, который подвергаетъ изслѣдованію способность объективнаго познанія, называется *критическимъ*: послѣдній раціонализмъ болѣе вѣренъ своему принципу, такъ какъ отличительная черта разума именно и заключается въ томъ, что онъ не допускаетъ ничего просто даннаго, стремится все объяснить и вывесть изъ принципа. Соловьевъ обращается непосредственно къ этой наиболѣе совершенной формѣ того философскаго направленія, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь.

Критическій раціонализмъ, неразрывно связанный съ именемъ Канта, исходитъ изъ самостоятельности разума, которая выражается въ формальной апріорности его мысли. Для Канта— апріорныя представленія, понятія и положенія суть лишь общія формы и законы явленій, необходимыя условія нашего опыта, которыя въ этомъ смыслѣ имѣютъ объективное значеніе. У Канта «разумность или всеединство есть только формальный принципъ, выражающій только требованіе или умственную потребность сво-

дить все къ одному идеальному началу, которое само такъ же какъ и это требованіе существуетъ только въ нашемъ умѣ, есть наша мысль, которой, можетъ-быть, ничего и не соотвѣтствуетъ во внѣшнемъ бытіи, такъ какъ это бытіе совершенно намъ неизвѣстно; то же, что намъ извѣстно—міръ явленій—самъ по себѣ не представляетъ никакого всеединства или разумности, происходя изъ эмпирическихъ воздѣйствій вещей на наше чувственное воспріятіе». Въ итогѣ, по Канту наше познаніе слагается изъ двухъ элементовъ—матеріальнаго и формальнаго: его матерія или содержаніе сводится къ впечатлѣніямъ нашихъ чувствъ; напротивъ, формой его служитъ апріорный элементъ нашего сознанія, т.-е. апріорныя интуиціи (воззрѣнія), понятія чистаго разсудка и, наконецъ, идеи разума. Формы нашего сознанія сами по себѣ лишены всякаго содержанія, и не представляютъ собою какого-либо бытія: онѣ только придаютъ характеръ всеобщности и необходимости эмпирическому матеріалу ощущеній, даннымъ чувственнаго воспріятія.

Въ этомъ взглядѣ Канта на природу познанія Соловьевъ справедливо усматриваетъ не разрѣшеніе вопроса, а только новую его постановку. Тотъ самый дуализмъ мысли и бытія, коего не могъ преодолѣть раціонализмъ догматическій, возрождается въ другой формѣ и остается все-таки непобѣжденнымъ и въ раціонализмѣ критическомъ. Критическій раціонализмъ считаетъ два коренныхъ фактора нашего познанія — чувственность и апріорныя формы разума- совершенно независимыми другъ отъ друга. Но, разъ они независимы, остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ они могутъ объединяться въ одно цѣлое, въ одно истинное познаніе явленій: съ одной стороны данныя чувственнаго воспріятія нисколько не опредѣляются разумомъ; съ другой стороны апріорныя формы разума чужды всякихъ эмпирическихъ данныхъ, безусловно лишены содержанія и реальности. Истинное познаніе, очевидно, должно быть синтезомъ формы и содержанія, разума и чувственности: оно должно соединять реальность чувственнаго воспріятія со всеобщностью и необходимостью апріорной формы. «Но именно такой синтезъ и невозможенъ для критическаго раціонализма, который утверждаетъ оба фактора познанія въ безусловной отдѣльности и отвлеченности, не допускающей между ними никакого перехода и внутренняго

соединенія. Между элементами апріорнымъ и эмпирическимъ нѣтъ никакого третьяго, связующаго начала: всякая связь между ними, слѣдовательно, можетъ имѣть характеръ или чисто эмпирическій или чисто апріорный; но въ первомъ случаѣ она лишена всеобщности и необходимости и, стало быть, не сообщаетъ познанію характера объективной истинности; напротивъ, во второмъ случаѣ она—только субъективная форма, не могущая дать познанію объективной реальности. «Такимъ образомъ критическій раціонализмъ не обосновываетъ и не объясняетъ возможности познанія: при взаимной независимости двухъ его необходимыхъ составныхъ началъ оно совершенно немыслимо».

Соловьевъ показываетъ, какъ отсюда вытекаетъ необходимость дальнѣйшаго развитія раціоналистической точки зрѣнія; чтобы выйти изъ указаннаго затрудненія, раціонализмъ оказывается вынужденнымъ признать, что одинъ изъ элементовъ познанія опредѣляется другимъ: апріорный или раціональный элементъ познанія, очевидно, не можетъ зависѣть отъ эмпирическаго, опредѣляться имъ: ибо изъ факта не вытекаетъ принципъ и изъ частной дѣйствительности, данной въ опытѣ, нельзя вывести всеобщаго и необходимаго закона. При этихъ условіяхъ остается допустить, что все содержаніе познанія зависитъ отъ его формы, опредѣляется всецѣло категоріями разума. Къ этому выводу пришелъ абсолютный раціонализмъ, выразившійся въ ученіи Гегеля.

Сущность этого ученія сводится къ необычайно смѣлой попыткѣ — вывести всю истину, все содержаніе истиннаго познанія изъ чистаго разума какъ формы познанія. Основнымъ принципомъ системы Гегеля служитъ *чистое понятіе*, по существу тождественное съ актомъ чистаго мышленія: это не есть понятіе чего-нибудь, какого-либо опредѣленнаго бытія, а понятіе *бытія вообще* безо всякой опредѣленности, ничего въ себѣ не содержащее; оно ничѣмъ не отличается отъ понятія «ничто» и, слѣдовательно, равно ему. Изъ этого основного понятія — «бытія равнаго ничто» выводятся всѣ прочія понятія системы Гегеля: Гегель пытается этимъ путемъ вывести всю міровую эволюцію, все многообразіе конкретнаго бытія. Весь міръ такимъ образомъ выводится здѣсь изъ «ничего», представляется результатомъ саморазвитія «ничто»: выводъ нелѣпый, но «совершенно неиз-

бѣжный для отвлеченнаго раціонализма, признающаго единственнымъ принципомъ разумъ самъ по себѣ, то-есть пустую форму истины, отвлеченно взятую».

Оцѣнка этого воззрѣнія у Соловьева сводится къ немногимъ общимъ замѣчаніямъ. Въ дѣйствительности разумъ не есть *сущность* всего существующаго, какъ это предполагаетъ отвлеченный раціонализмъ: онъ есть нѣкоторое *соотношеніе*, именно соотношеніе всѣхъ существъ въ единствѣ всего: всеединство есть *форма* истины; соотносящіяся же существа, т.-е. «всѣ» составляютъ *содержаніе* истины, а то единое, которое обнимаетъ собою или содержитъ въ себѣ все, есть безусловное *начало* или принципъ истины. Форма не существуетъ отдѣльно отъ того, чего она есть форма, т.-е. независимо отъ своего содержанія: если всеединое есть форма, то этимъ предполагается безусловно существующимъ ея содержаніе, т.-е. «единое» и «всѣ»: ибо соотношеніе предполагаетъ соотносящихся. Признавать же форму истины за самый ея принципъ и сущность, значитъ принимать за истинно сущее наше отвлеченіе, превращать въ реальность пустую форму, соотношеніе безъ соотносящихся, иначе говоря, — чистое ничто.

Гегелево понятіе «бытія равнаго ничто» получено черезъ отвлеченіе отъ всего конкретнаго, отъ всякаго даннаго содержанія: по самому опредѣленію своему оно есть лишеніе всего и, стало быть, бѣднѣе всякаго возможнаго содержанія: поэтому всякое содержаніе, всякое опредѣленіе, хотя бы и самое скудное, по отношенію къ этому началу является какъ нѣчто большее его, какъ нѣчто новое, что въ немъ не содержится, а потому не можетъ быть изъ него логически выведено. Такимъ образомъ основное начало Гегеля есть чисто отрицательное, всеединое, изъ котораго ничего вывести нельзя: поэтому оно не можетъ быть началомъ всего, не можетъ быть принципомъ истины.

«Такимъ принципомъ», по Соловьеву, «можетъ быть всеединое только въ положительномъ смыслѣ, то-есть не то, что *содержится* во всемъ, а то, что все въ себѣ *содержитъ*, что есть абсолютное не какъ отрѣшенное (ото всего), а какъ *совершенное* (во всемъ). Всеединое можетъ существовать только какъ форма аб-

солютной реальности: оно—не только мыслимое, но вмѣстѣ съ тѣмъ и истинно сущее»[1]).

VII. Соловьевъ и Чичеринъ о раціонализмѣ.

Эта справедливая въ общемъ критика абсолютнаго раціонализма Гегеля въ свое время вызвала со стороны Б. Н. Чичерина рядъ замѣчаній болѣе рѣзкихъ, чѣмъ основательныхъ.

Соловьевъ оправдываетъ краткость только что изложеннаго отдѣла тѣмъ, что несостоятельность отвлеченнаго раціонализма давно уже стала ясною для общаго сознанія. Чичеринъ напрасно видитъ въ этомъ «легкій способъ отдѣлаться отъ задачи»: замѣчанія Соловьева дѣйствительно кратки, но мѣтки и существенны; Чичерину не удается опровергнуть ихъ на цѣлыхъ десяти страницахъ.

Соловьевъ видитъ въ разумѣ форму истины, которая не имѣетъ значенія отдѣльно отъ своего содержанія — соотношеніе, которое *безъ соотносящихся* обращается въ ничто. Явно извращая мысль противника, Чичеринъ заключаетъ отсюда, что «разумъ, по опредѣленію Соловьева есть соотношеніе безъ соотносящихся», «реальное ничто» или «логическая нелѣпость». Чичеринъ тутъ просто-напросто относитъ къ разуму вообще тѣ утвержденія, которыя у Соловьева высказываются лишь о ложномъ, раціоналистическомъ пониманіи разума—о разумѣ, возведенномъ въ абсолютъ. Будучи самъ раціоналистомъ, Чичеринъ, видимо, не можетъ перенестись на иную точку зрѣнія: онъ ставитъ въ образецъ Соловьеву воззрѣнія Аристотеля, для котораго форма вообще и въ частности—форма всѣхъ формъ—разумъ есть *сущее*. Игнорируя мысль противника, онъ противополагаетъ ему не дѣйствительный разборъ его возраженій, а совершенно произвольное утвержденіе способности нашего разума *изъ самого себя* познать абсолютную истину. По его словамъ, «то логическое единство, къ которому разумъ приводитъ все сущее, есть изображеніе, въ формѣ сознанія, того дѣйствительнаго единства, которое существуетъ въ мірѣ. И для того, чтобы это изображеніе

[1]) Критика отвлеч. началъ, 263—270.

было истинно, разуму вовсе не нужно иного отношенія къ дѣйствительному единству, какъ то, которое заключается уже въ немъ самомъ. Онъ самъ, по самой своей природѣ, есть изображеніе этого единства, а потому онъ и можетъ возстановлять его образъ, отправляясь отъ собственныхъ, внутреннихъ законовъ и не нуждаясь ни въ какихъ другихъ, чуждыхъ ему отношеніяхъ. Въ этомъ состоитъ истинное значеніе раціонализма»[1]).

Что разумъ, исходя изъ собственныхъ внутреннихъ законовъ, можетъ возсоздать закономѣрное единство вселенной, это у Чичерина не доказывается, а предполагается. Мы имѣемъ здѣсь ученіе догматическое и при томъ явно несостоятельное. Въ самомъ дѣлѣ, если логическое единство разума есть *изображеніе* реальнаго единства мірозданія, то, очевидно, изображеніе не можетъ быть утверждаемо какъ нѣчто независимое отъ изображаемаго и исходить изъ него какъ *даннаго*; но въ такомъ случаѣ философское познаніе не можетъ быть только апріорною дедукціей: для него необходимо реальное соприкосновеніе съ міровымъ цѣлымъ, реальное его воспріятіе, т.-е. въ концѣ концовъ — наблюденіе и опытъ. Этотъ выводъ остается въ силѣ и въ томъ случаѣ, если мы допустимъ, что истинное изображеніе единства мірозданія составляетъ прирожденную разуму идею. Прирожденное представленіе все-таки составляетъ эмпирическое данное: разумъ можетъ узнать о немъ лишь путемъ самонаблюденія, внутренняго опыта, т.-е. путемъ эмпиріи: эмпирическое противополагается не врожденному, а апріорному.

Утверждать, что разумъ можетъ вывести истину всего существующаго изъ собственныхъ своихъ внутреннихъ законовъ, безо всякаго содѣйствія эмпиріи—значитъ признавать его независимымъ отъ чего-либо другого, т.-е. *абсолютнымъ*. Но въ такомъ случаѣ разумъ уже не есть *изображеніе* независимаго отъ него сущаго, а *само сущее*. Къ этому заключенію въ концѣ концовъ и приходитъ Чичеринъ, когда онъ утверждаетъ, что собственные законы разума суть вмѣстѣ съ тѣмъ законы вселенной (112), и что въ силу связи всѣхъ опредѣленій разума, онъ можетъ изъ самыхъ скудныхъ опредѣленій, ничего къ нимъ не прибавляя, вывести многообразіе конкретной дѣйствительности.

---

[1]) Мистицизмъ въ наукѣ, 110.

По мнѣнію автора «Мистицизма въ наукѣ» это обусловливается тѣмъ, что разумъ, какъ форма, *содержитъ* въ себѣ все многообразіе сущаго. Однако, доводы, которые приводятся имъ въ защиту этого положенія, въ дѣйствительности основаны на простой игрѣ словъ. «Въ каждой вещи, говоритъ онъ, различаются двѣ стороны, содержаніе и форма. Первое представляетъ собою множество, вторая этому множеству даетъ связь или единство. Спрашивается, что же тутъ содержится и что содержитъ? Содержится, очевидно, содержаніе: это явствуетъ изъ самаго понятія. Содержитъ, слѣдовательно, форма, вслѣдствіе чего, когда говорится о какой-либо формѣ, то спрашиваютъ тотчасъ: что она въ себѣ содержитъ? А потому, когда мы отвлекаемъ и представляемъ ее въ чистомъ видѣ, мы отвлекаемъ не то, что содержится, а то, что содержитъ: слѣдовательно, мы имѣемъ тутъ именно то, чего требуетъ г. Соловьевъ для своего принципа».

Натяжка здѣсь бросается въ глаза: Чичеринъ, очевидно, играетъ на двусмысленности слова «содержать»: пространство, какъ форма *содержитъ* въ себѣ разнообразные протяженные предметы: но это не значитъ, однако, что они составляютъ логическое содержаніе понятія пространства: вывести изъ него свойства тѣлъ физическихъ представляется безусловно невозможнымъ. Можно ли сказать, что категоріи нашего разсудка содержатъ въ себѣ всю конкретную дѣйствительность, что, напр., категорія причинности *содержитъ* въ себѣ всѣ виды причинъ или категорія отношенія—всѣ виды отношеній? Очевидно, такой способъ выраженія возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если словомъ «содержать» мы будемъ выражать *объемъ* названныхъ понятій: но, какъ извѣстно, объемъ не имѣетъ ничего общаго съ логическимъ содержаніемъ: содержаніе понятія обратно пропорціонально его объему: слѣдовательно, изъ категорій или чистыхъ понятій разсудка никакого *конкретнаго* содержанія вывести нельзя. Вопреки Чичерину Соловьевъ имѣлъ полное право считать это доказаннымъ. Его критика абсолютнаго раціонализма, при всей своей краткости, въ общемъ остается совершенно удовлетворительною.

VIII. Общій итогъ реализма и раціонализма.

Подводя итоги отвлеченному реализму и отвлеченному раціонализму, Соловьевъ основательно доказываетъ, что, проводя свои принципы до конца, оба должны прійти къ одному и тому же отрицательному результату—къ чистому ничто.

Таковъ прежде всего логическій выводъ реалистическаго положенія — все есть явленіе. Всякое явленіе сводится къ *состояніямъ сознанія* познающаго субъекта и внѣ этихъ состояній не можетъ претендовать на какую-либо иную реальность. Въ этомъ отношеніи нѣтъ никакой противоположности между опытомъ внѣшнимъ и внутреннимъ. Даже живыя существа внѣ меня даны мнѣ лишь какъ возможность моихъ ощущеній, чувствъ, вообще — состояній моего сознанія. «Но и самого себя я эмпирически нахожу не иначе, какъ въ состояніяхъ моего сознанія; слѣдовательно, и себя самого я долженъ признавать лишь за состояніе моего сознанія; но это нелѣпо, потому что «мое» сознаніе уже предполагаетъ «меня» какъ субъекта; остается, слѣдовательно, допустить, что существуютъ явленія сознанія, но не моего, такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго, равно какъ и безъ сознаваемаго». Въ концѣ концовъ реализмъ долженъ прійти къ выводу, что существуютъ явленія *сами по себѣ*; но это нелѣпо: явленіе по самому своему понятію есть то, что существуетъ не само по себѣ, а для другого. Если же нѣтъ этого другого, т.-е. представляющаго субъекта, то нѣтъ и представленія, а, стало быть, нѣтъ и явленія: въ такомъ случаѣ все сводится къ какому-то пустому и безразличному бытію, не имѣющему отношенія къ чему-либо другому, такъ какъ другого нѣтъ,—«къ бытію безо всякаго опредѣленія, а потому ничѣмъ не отличающемуся отъ чистаго ничто».

Совершенно къ тому же результату приходитъ окончательная форма отвлеченнаго раціонализма—*панлогизмъ*. Его основной принципъ заключается въ томъ, что все имѣетъ дѣйствительность только въ понятіи, все существуетъ лишь поскольку понимается, мыслится. Если все имѣетъ бытіе только въ понятіи, то и самъ познающій субъектъ, очевидно, не можетъ составлять исключенія; онъ—не болѣе какъ понятіе,—одно изъ понятій. и,

слѣдовательно, другія понятія, образующія существующее, не могутъ быть *его* понятіями. «Все есть чистое понятіе, то-есть понятіе безъ понимающаго и безъ понимаемаго, мысль безъ мыслящаго и мыслимаго». Такъ же, какъ и отвлеченный реализмъ, — отвлеченный раціонализмъ свелъ все существующее къ чистому безразличному бытію, равному ничто: разница—только въ томъ, что реализмъ мыслитъ это бытіе сенсуалистически какъ ощущеніе, а панлогизмъ—раціоналистически какъ понятіе. «Но и эта разница—только кажущаяся: ибо ощущеніе, которое есть все и ничто, не есть уже ощущеніе, а равно и понятіе, которое есть все и ничто, не есть уже понятіе». Собственно между ощущеніемъ и понятіемъ разница тутъ—только въ словахъ: и то и другое—лишенныя субъекта и предмета, безъ опредѣленной формы и опредѣленнаго содержанія, расплываются въ безусловную неопредѣленность, въ чистое ничто.

Отсюда естественно вытекаетъ заключеніе Соловьева, что ни «явленіе», ни «понятіе» не могутъ быть допущены сами по себѣ какъ отвлеченные принципы, то-есть отвлеченно отъ своего содержанія, отъ того, что существуетъ въ формѣ явленія или понятія». Явленіе существуетъ лишь какъ чувственное отношеніе субъекта къ предмету. Такъ же и понятіе существуетъ лишь какъ мыслимое отношеніе субъекта къ предмету: оно есть нѣчто лишь поскольку субъектъ его мыслитъ.

Очевидно, что отношеніе субъекта къ предмету, тотъ фактъ, что я его ощущаю или мыслю, еще не дѣлаетъ его истиннымъ: я могу ощущать и мыслить и неистинное. Какъ реальный, такъ и раціональный факторъ нашего познанія суть лишь *безразличныя сами по себѣ формы*, нисколько не опредѣляющія собою существенной истины познаваемаго. Стало быть, ни разумъ, ни опытъ не могутъ дать намъ мѣрила истины. Мои ощущенія не ручаются мнѣ за безусловную реальность предмета и мои понятія — за его безусловную разумность въ немъ самомъ, за его объективную всеобщность и необходимость. Пытаться вывести изъ формы нашего разума самое бытіе предмета—по Соловьеву значитъ объяснять изъ синихъ очковъ, черезъ которыя я смотрю, ту стѣну, на которую я смотрю. Истина не можетъ быть только отношеніемъ: она есть то, къ чему нашъ субъектъ относится. Не истина опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ ней,

а наоборотъ, то или другое отношеніе къ предмету (въ чувствѣ или въ мысли), чтобы быть истиннымъ, должно опредѣляться безотносительной истиной предмета. Условіе познанія есть реальное взаимодѣйствіе субъекта съ предметомъ въ его истинѣ, т.-е. во всеединствѣ. Нашъ опытъ истиненъ вовсе не потому, что онъ—*нашъ* опытъ. Только тотъ опытъ будетъ истиннымъ, въ которомъ мы реально испытываемъ, реально ощущаемъ и переживаемъ истинный предметъ. Точно такъ же наши понятія истинны вовсе не потому, что это—наши мысли и понятія; они истинны лишь постольку, поскольку они заключаютъ въ себѣ истинное содержаніе, данное истиннымъ опытомъ.

Мысль Соловьева—та, что для истиннаго познанія необходимо предположить безусловное бытіе его предмета, т.-е. истинно сущаго или всеединаго, и его дѣйствительное отношеніе къ намъ,—къ познающему субъекту: надо признать, что всеединое для насъ—не пустая только форма нашей мысли, а *безусловная реальность*. Всеединое познаваемо въ силу своей *внутренней связи* со всѣмъ, а, стало быть, и съ познающимъ субъектомъ. Въ силу этой связи познающій субъектъ чрезъ всеединое внутренне связанъ со всѣмъ. Явленія нашего опыта и понятія нашего разсудка могутъ имѣть настоящую реальность и универсальность только въ связи съ истинно сущимъ или всеединымъ: «оба эти фактора нашего сознанія, сами по себѣ, въ своей отвлеченности, совершенно безразличные къ истинѣ, получаютъ такимъ образомъ свое истинное значеніе отъ третьяго, религіознаго начала».

IX. Философскій имманентизмъ и трансцендентность истины.

Положительное значеніе изложеннаго отдѣла «Критики отвлеченныхъ началъ» явствуетъ въ особенности изъ того, что онъ до сихъ поръ не утратилъ своего значенія и силы, несмотря на появленіе новыхъ, неизвѣстныхъ Соловьеву формъ эмпиризма и раціонализма. Всѣ тѣ нелѣпые выводы, которые Соловьевъ предвидѣлъ, какъ неизбѣжные для обоихъ направленій, впослѣдствіи были сдѣланы: съ этой точки зрѣнія его критика можетъ

быть названа пророческою: въ ней предсказаны заблужденія какъ «эмпиріокритицизма», такъ и современнаго когеніанства. Изъ тѣхъ формъ эмпиризма, которыя были извѣстны въ семидесятыхъ годахъ автору «Критики отвлеченныхъ началъ» ни одна не утверждала *безотносительности ощущенія*: тѣмъ не менѣе онъ предсказалъ, что послѣдовательный эмпиризмъ *долженъ* прійти къ этому выводу. И въ самомъ дѣлѣ, у Маха мы находимъ обстоятельное обоснованіе того положенія, что ощущеніе не обусловлено ощущающимъ, что самъ чувствующій субъектъ—не болѣе какъ комплексъ ощущеній, который поэтому не можетъ быть ихъ условіемъ. Равнымъ образомъ точка зрѣнія Когена, для котораго истина сводится къ *методу*, т.-е. къ способу исканія истины, къ способу мысли о ней, а самъ мыслящій субъектъ къ методическому понятію, была предвосхищена Соловьевымъ, указана и изобличена какъ необходимое *завершеніе* раціонализма. Правда, передъ Соловьевымъ уже былъ готовый образецъ того объективнаго раціонализма, для котораго истина всего конкретнаго, индивидуальнаго сводится къ чистому понятію; но этимъ не уменьшается его заслуга.—Въ своей критикѣ онъ сумѣлъ отвлечься отъ этой исторической формы раціонализма и подмѣтилъ тѣ общія родовыя его черты, которыя составляютъ сущность раціоналистическаго склада мысли вообще: неудивительно, поэтому, что его критическія замѣчанія столь же приложимы къ *панметодизму* Когена, какъ и къ *панлогизму* Гегеля. Роковое противорѣчіе въ обоихъ случаяхъ—одно и то же: съ одной стороны, утверждается безотносительность чистой мысли, понятія: съ другой стороны, при сколько-нибудь внимательномъ анализѣ, «чистое» понятіе оказывается эмпирически обусловленнымъ: у Когена оно зависитъ отъ такихъ конкретныхъ фактовъ, какъ *данное* человѣчество, *данная* наука, *данная* культура. Основная нелѣпость чистаго раціонализма, указанная Соловьевымъ, въ когеніанствѣ сказывается еще нагляднѣе и рельефнѣе, чѣмъ въ гегельянствѣ. Относительность научной «методы» обнаруживается еще легче, нежели относительность понятія. Очевидно, что все значеніе методы заключается въ томъ, чтобы служить *средствомъ* для правильнаго, научнаго познанія въ рукахъ субъекта, могущаго заблуждаться, не обладающаго истиной во всей ея полнотѣ. «Метода» по самому существу своему предполагаетъ несо-

вершеннаго психологическаго субъекта, который пользуется ею какъ орудіемъ. Иначе говоря, она предполагаетъ то самое, что отрицается ученіемъ Когена, для котораго «психологическій субъектъ» есть предразсудокъ.

Въ новѣйшихъ стадіяхъ эмпиризма и раціонализма мы вообще имѣемъ новыя варіаціи на старыя темы. Внимательный анализъ этихъ теченій современной мысли можетъ только подтвердить справедливость того основного воззрѣнія, которое противополагаетъ имъ Соловьевъ—ученія объ относительности какъ ощущенія, такъ и понятія.

Какъ ощущеніе, такъ и понятіе суть *ничто въ самихъ себѣ*: то и другое выражаетъ собою лишь извѣстное *отношеніе* между субъектомъ ощущающимъ, познающимъ и тѣмъ, что́ онъ познаетъ и ощущаетъ. Внѣ этого и ощущеніе и понятіе теряютъ всякое значеніе. Истина принадлежитъ не ощущенію и не мышленію *самому по себѣ* (ибо то и другое относительно), а тому «что́», къ которому и въ ощущеніи и въ мысли относится нашъ субъектъ. Истина заключается не въ формѣ мышленія (понятія), а въ его содержаніи. Но истиннымъ содержаніемъ мысли не могутъ быть ощущенія, которыя сами суть только отношенія. Истина, которая составляетъ искомое знаніе, по самому существу своему *безотносительна*; мышленіе разума, какъ всеобщая и безусловная форма, требуетъ и содержанія всеобщаго и безусловнаго. Иначе говоря, наше познаніе по самому существу своему есть отношеніе субъекта къ безусловному. Безусловное и есть та истина, къ которой мы такъ или иначе необходимо относимся во всякомъ актѣ нашего познаванія[1]).

Здѣсь міросозерцаніе Соловьева рѣзко отдѣляется отъ обѣихъ главныхъ формъ современнаго имманентизма. Эмпиризмъ сходится съ раціонализмомъ въ общемъ *отрицаніи запредѣльнаго* и въ общемъ утвержденіи истины, *имманентной сознанію*. Есть ли истина комплексъ ощущеній, явленіе нашего опыта или понятіе нашего разума, — во всякомъ случаѣ она не существуетъ внѣ познающаго субъекта и исчерпывается до дна его *здѣшнею* дѣйствительностью.

---

[1]) См. обстоятельное обоснованіе этихъ мыслей въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», 270—281.

Обоимъ этимъ направленіямъ Соловьевъ противополагаетъ утвержденіе, что истина трансцендентна субъекту. Для него, какъ мы уже видѣли въ началѣ этой книги, познаніе возможно лишь черезъ нѣкоторое *отношеніе субъекта къ трансцендентному*.

Съ точки зрѣнія современнаго критицизма этотъ взглядъ считается разъ навсегда пережитымъ и опровергнутымъ. И, однако, некритическимъ въ данномъ отношеніи является не ученіе Соловьева, а имманентизмъ его противниковъ: ибо именно этотъ послѣдній не отдаетъ себѣ отчета въ неустранимыхъ предположеніяхъ всякой мысли, — въ чемъ и заключается основной грѣхъ всякаго некритическаго философствованія.

Я уже говорилъ о томъ, что основное свойство всякой мысли— ея *формальная безусловность* — необходимо предполагаетъ реальное Безусловное какъ Сущее и какъ Истину, что это реальное Безусловное составляетъ необходимую гипотезу всякаго нашего высказыванія о чемъ бы то ни было. Судить значитъ утверждать что-либо въ безусловномъ [1]).

Нетрудно убѣдиться, въ дополненіе къ сказанному выше по этому предмету, что всѣ вообще категоріи нашей мысли суть не что иное, какъ способы связыванія мыслимыхъ предметовъ въ безусловномъ, утвержденіе ихъ *формальной* связи съ нимъ Очевидно, напримѣръ, что понятіе Безусловнаго предполагается категоріей причинности. Причина даннаго явленія то, что производитъ его объективно, т.-е. *всеобщимъ и безусловнымъ образомъ* всегда, вездѣ, независимо отъ мѣняющагося сознанія каждаго конкретнаго субъекта. Какой же смыслъ можетъ имѣть это сужденіе о *безусловной причинности* явленій, если безусловное не есть реальность, если оно только—моя фантазія, моя фикція, или мое методическое понятіе?

Лежащее въ основѣ нашего познанія убѣжденіе, что *всякое* явленіе имѣетъ свою *необходимую причину* сводится къ предположенію, что всякое явленіе должно имѣть свое основаніе *въ чемъ-то безусловномъ* и потому мыслимо только какъ обусловленное, *обоснованное*. Мы спрашиваемъ объ основаніи даннаго явленія. Это значитъ, во-первыхъ, что мы признаемъ его

[1]) См. выше, стр. 101

бытіемъ *относительнымъ*, условнымъ, а, во-вторыхъ, что мы не можемъ успокоиться на признаніи такого бытія. Все относительное мы непремѣнно должны связать съ тѣмъ, что есть безотносительно, безусловно. *Мы должны найти безусловное въ каждомъ явленіи какъ его законъ*; въ этомъ весь смыслъ *вопроса объ основаніи*, т.-е. основного вопроса всякаго познаванія. *Прежде всякаго изслѣдованія мы убѣждены, что безусловное есть*, къ этому сводится все вообще a priori нашей мысли, въ томъ числѣ и законъ причинности и болѣе общій законъ—достаточнаго основанія.

При этомъ въ познаваніи безусловное неизбѣжно предполагается какъ *трансцендентное* познающему. Безусловная истина намъ не дана, а задана, иначе мы бы ея не искали. Разъ мы ее ищемъ, она предполагается существующей *внѣ* познающаго, независимо отъ него. Субъектъ можетъ знать ее или не знать, ошибаться или не ошибаться, — существо истины, ея содержаніе отъ этого не мѣняется. Словомъ, въ процессѣ познаванія истина отъ начала и до конца предполагается какъ независимая отъ познающаго *реальность*. Поэтому критика нашей мысли неизбѣжно должна привести къ тому результату, что она не довлѣетъ себѣ: понятіе мыслящаго субъекта, такъ же, какъ и его ощущенія, суть только *формы*, способы его отношенія къ независящей отъ него реальности: они могутъ вмѣщать и не вмѣщать въ себѣ истину; но они могутъ имѣть смыслъ лишь въ томъ предположеніи, что истина *реально существуетъ*, какъ независимое отъ насъ безусловное.

Имманентизмъ не отдаетъ себѣ отчета въ этихъ неустранимыхъ предположеніяхъ всякой мысли. Здѣсь и кроется источникъ тѣхъ невѣроятныхъ нелѣпостей, въ которыя онъ впадаетъ. —

Съ одной стороны, онъ отрицаетъ безусловное, но, съ другой стороны, онъ вынужденъ его утверждать, ибо не можетъ отрѣшиться отъ необходимыхъ формальныхъ условій всякой мысли. Эмпиріокритицизмъ съ одной стороны отвергаетъ въ принципѣ возможность какихъ бы то ни было сужденій объ истинно сущемъ: но съ другой стороны вся его теорія познанія сводится къ утвержденію, что ощущенія суть истинно сущее: самъ того не замѣчая, онъ возводитъ ощущенія въ безусловное. И на этомъ онъ терпитъ крушеніе: разъ ощущенія утверждаются, какъ нѣ-

что независимое отъ ощущающаго субъекта, который самъ есть только комплексъ ощущеній, они становятся тѣмъ самымъ трансцендентны ему. Въ концѣ концовъ здѣсь ощущеніе превращается въ *бытіе въ себѣ*: но тѣмъ самымъ имманентизмъ эмпиріокритиковъ переходитъ въ свое противоположное,- въ онтологію, притомъ чрезвычайно грубую и догматическую.

Тѣ же противорѣчія мы безъ труда найдемъ и въ типической формѣ современнаго раціонализма— въ когеніанствѣ. И оно точно такъ же, съ одной стороны, отрицаетъ возможность познанія Безусловнаго, а съ другой стороны — насквозь проникнуто вѣрою въ *безусловность мысли*. И это— безусловность не только формальная: ибо чистая мысль сама изъ себя черпаетъ все свое содержаніе, *даетъ бытіе* своему предмету, вслѣдствіе чего мыслимая дѣйствительность совпадаетъ съ дѣйствительностью подлинною, истина совпадаетъ съ *методой*. Тутъ теорія познанія, незамѣтно для самой себя превращается въ онтологію. Не даромъ Когенъ считаетъ основнымъ принципомъ научной философіи тожество мысли и бытія. Мы имѣемъ здѣсь несомнѣнно возвращеніе къ Гегелю, хотя и безсознательное, а потому некритическое.

И опять-таки у Когена, какъ и у эмпиріокритиковъ, имманентизмъ по необходимости не выдержанъ. Та «чистая мысль», которая даетъ вещамъ ихъ бытіе, по Когену существуетъ независимо отъ «психологическаго субъекта», т.-е. независимо отъ всякаго конкретнаго «я». Чистая мысль есть истина: между тѣмъ психологическій субъектъ есть предразсудокъ, иллюзія. Какъ же возможно при этихъ условіяхъ избѣжать вывода, что чистая мысль есть бытіе въ себѣ и что она трансцендентна субъекту? Правда, кромѣ психологическаго субъекта существуетъ еще субъектъ логическій: но этотъ субъектъ, лишенный всякихъ конкретныхъ, индивидуальныхъ чертъ, самъ есть не что иное какъ чистое понятіе, отвлеченное понятіе «мыслящаго вообще». Утверждая существованіе послѣдняго, мы нисколько не приближаемъ чистой мысли къ живому, конкретному человѣку, не заполняемъ пропасти между двумя мірами. По отношенію къ живому индивидуальному человѣку чистая мысль есть запредѣльное, трансцендентное. Остается совершенно непонятнымъ, какъ *этотъ человѣкъ-иллюзія* можетъ ее мыслить.

Въ заключеніе остается отмѣтить еще одну черту философіи Соловьева, которая въ особенности бросается въ глаза при сопоставленіи ея съ имманентизмомъ. На этихъ двухъ міросозерцаніяхъ даже въ предѣлахъ теоріи познанія сбывается извѣстное изреченіе Евангелія: «кто возненавидитъ душу свою въ мірѣ семъ, тотъ сохранитъ ее: и кто возлюбитъ душу свою въ мірѣ семъ, тотъ утратитъ ее». Соловьевъ утверждаетъ трансцендентное, запредѣльное не только какъ центръ жизни нашего «я», но и какъ основаніе и смыслъ всего нашего познанія, всей нашей мысли: въ результатѣ въ его ученіи понятіе живого психологическаго субъекта сохраняется какъ необходимая составная часть. Наоборотъ, имманентизмъ въ обоихъ своихъ развѣтвленіяхъ утверждаетъ, что нѣтъ ничего запредѣльнаго, нездѣшняго; а въ результатѣ оказывается, что именно *въ здѣшнемъ* мірѣ живому человѣку нѣтъ мѣста. Имманентизмъ вообще отвергаетъ понятіе психологическаго субъекта. И это—не случайно. —

Психологическій субъектъ всецѣло покоится на предположеніи трансцендентнаго. Онъ ищетъ, заблуждается, не знаетъ истины, борется со своимъ невѣдѣніемъ и заблужденіями, дѣлаетъ усилія, чтобы освободиться отъ своей немощи. Все это предполагаетъ, что онъ *не обладаетъ истиною*, или что она ему трансцендентна. Только допуская трансцендентность истины, можно признать дѣйствительность ищущаго субъекта, наличность той пустоты, которую онъ въ себѣ ощущаетъ и стремится заполнить, словомъ, реальность *психологіи познающаго*. Допустимъ, что трансцендентное есть фикція, что истина всецѣло имманентна познающему: тогда вся эта психологія есть сущій вздоръ: нѣтъ пустоты, все заполнено истиной: субъектъ ищущій, заблуждающійся, борющійся за обладаніе истиной есть просто иллюзія: онъ или вовсе не существуетъ, или же составляетъ одно изъ исчезающихъ проявленій имманентной истины, случайный комплексъ ощущеній или функцію мысли. Какъ самостоятельному, отдѣльному отъ безусловнаго существу ему нѣтъ мѣста. Такое отдѣльное существованіе его возможно лишь въ предположеніи трансцендентности Безусловнаго.

Въ познаніи, какъ и во всей своей жизни психологическій субъектъ спасаетъ свое существованіе, только утверждая

запредѣльное и себя въ запредѣльномъ. Въ этомъ заключается великій и истинный принципъ, который составляетъ рѣзкую грань между ученіемъ Соловьева и господствующими теченіями современной мысли. Благодаря ему задача познанія получаетъ единственно правильную постановку.

Нетрудно убѣдиться, что самая задача существуетъ лишь въ предположеніи психологическаго субъекта. Еслибы рѣчь шла объ одномъ *логическомъ субъектѣ познанія*, то никакой задачи бы не было. Когда мы спрашиваемъ, *какъ возможно познаніе*, мы неизбѣжно подразумѣваемъ, что вопросъ ставится о субъектѣ несовершенномъ, не обладающемъ полнотою вѣдѣнія, могущемъ заблуждаться; но предполагать возможность мышленія неправильнаго, нелогичнаго, — значитъ вводить въ изслѣдованіе *психологическій* элементъ. Заблужденіе невозможно логически: оно возможно только психологически. Пусть въ теоріи познанія идетъ рѣчь только о мышленіи правильномъ, логическомъ; даже и при этихъ условіяхъ психологическія предположенія не могутъ быть устранены. — Логическое мышленіе отличается отъ нелогическаго тѣмъ, что оно подчинено опредѣленнымъ правиламъ, нормамъ. Но всякая норма неизбѣжно предполагаетъ субъекта, который можетъ ее исполнить или нарушить, иначе говоря, — *живого психологическаго субъекта*.

Постановка вопроса о познаніи у Соловьева такимъ образомъ представляется правильной въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, онъ утверждаетъ трансцендентность безусловнаго какъ идеала и содержанія познанія и, во-вторыхъ, онъ тѣмъ самымъ сохраняетъ понятіе психологическаго субъекта познанія, отдѣльнаго и самостоятельнаго по отношенію къ безусловному.

Въ разъясненіе и дополненіе изложеннаго ученія Соловьева остается отмѣтить, что противоположность трансцендентнаго и имманентнаго не есть безусловная, а относительная противоположность. Запредѣльное можетъ быть достигнуто, осуществлено въ нашей дѣйствительности, и въ этомъ состоитъ конецъ всякаго здѣшняго стремленія,—въ томъ числѣ и познаванія. Трансцендентность истины есть только исходная точка нашего познаванія: въ познаніи истина *становится* имманентною; когда она станетъ намъ имманентною *во всей полнотѣ*, когда мы увидимъ ее уже не «зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу», — тогда

процессъ познаванія прекратится, ибо достигнетъ своей цѣли. Безусловное есть конечная цѣль, смыслъ и основаніе всякаго процесса, всякаго движенія во времени, въ томъ числѣ и движенія нашей мысли къ познанію. Время есть пріостановка вѣчности: ему надлежитъ совершать свое теченіе, доколѣ вѣчное, неподвижное, безусловное не заполнило нашей дѣйствительности: когда оно явится намъ во всей своей полнотѣ, тогда остановится время и все временное прекратится: дискурсивное мышленіе, разсужденіе, познаваніе замѣнится непосредственнымъ видѣніемъ, интуиціей.

Познаваніе по существу явленіе *временное* и его необходимое предположеніе—трансцендентность истины—не безусловная и вѣчная, а временная.

ГЛАВА VII.

Теорія познанія Соловьева.

I. Всеединство въ познаніи.

Въ борьбѣ противъ эмпиризма и раціонализма опредѣлились основы собственнаго ученія Соловьева о познаніи.—Объяснить познаніе и сознаніе *имманентно*, изъ него самого, оказалось невозможнымъ. Тѣмъ самымъ была поставлена задача объяснить его изъ безусловнаго метафизическаго центра всего существующаго—изъ Абсолютнаго. Разъ познаніе покоится на метафизическихъ предположеніяхъ, оно не допускаетъ иного объясненія, кромѣ метафизическаго.—

Ходячее возраженіе противъ этой точки зрѣнія сводится къ тому, что человѣкъ—существо конечное и обусловленное—не можетъ выйти изъ сферы своей данной дѣйствительности и трансцендировать къ абсолютному. У Соловьева есть на это хорошій отвѣтъ.—«Кто доказалъ, что человѣкъ есть то, за что принимаетъ его школьная философія? Что человѣкъ безусловно ограниченъ міромъ кажущихся явленій и относительныхъ категорій своего разсудка—это есть вѣдь только petitio principii, предвзятая идея. И противъ этой предвзятой идеи мы имѣемъ право утверждать, что человѣкъ самъ есть высшее откровеніе истинно сущаго, что всѣ корни его собственнаго бытія лежатъ въ трансцендентной сферѣ и что, слѣдовательно, онъ вовсе не связанъ тѣми цѣпями, которыя хочетъ наложить на него школьная философія». Безъ метафизическаго понятія абсолютно сущаго невозможно даже познаніе разсудочное, имманентное. Намъ предсто-

итъ выборъ не между трансцендетнымъ и имманентнымъ познаніями, а между трансцендентнымъ познаніемъ и отрицаніемъ всякаго познанія. Или абсолютно-сущее какъ принципъ, или чистый нуль безусловнаго скептицизма — вотъ дилемма для всякаго послѣдовательнаго мыслителя, и, выбирая первое, мы стоимъ только на почвѣ самаго трезваго разсудка»[1]).

При поверхностномъ изученіи изложенное здѣсь воззрѣніе можетъ показаться противорѣчивымъ: какъ можетъ нѣчто безусловно запредѣльное субъекту быть вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ его внутренней жизни? Но мы уже имѣли случай убѣдиться въ *относительномъ* характерѣ самой противоположности трансцендентнаго и имманентнаго. Для теоріи познанія Соловьева одинаково существенны оба термина этой противоположности,—и то, что абсолютное трансцендентно познающему субъекту, и то, что оно органически съ нимъ связано: въ силу этой органической связи философъ называетъ свою логику *органическою*. Спрашивается, можно ли мыслить безъ противорѣчія это двоякое отношеніе къ Абсолютному? Если мы вспомнимъ, что Соловьевъ даетъ Абсолютному двоякое опредѣленіе—отрѣшеннаго и всецѣлаго, то мнимое противорѣчіе разрѣшится безъ труда. Абсолютное есть *отрѣшенное*: это значитъ, что оно въ *полнотѣ* своей не совпадаетъ ни съ какимъ частнымъ бытіемъ; въ этомъ смыслѣ оно свободно отъ всего, трансцендентно всему,—въ томъ числѣ и познающему субъекту. Но именно потому, что абсолютное отрѣшено отъ всего частнаго, оно есть всеобщее, универсальное, всецѣлое. Оно обладаетъ всѣмъ, стало быть, и познающимъ субъектомъ. Понятіе трансцендентнаго и имманентнаго въ абсолютномъ не исключаютъ другъ друга, а объединяются въ органическомъ синтезѣ. Съ этой точки зрѣнія мы можемъ безо всякаго противорѣчія сказать вмѣстѣ съ Соловьевымъ, что соединеніе человѣка съ абсолютнымъ или всецѣло-сущимъ есть цѣль истиннаго познанія[1]).

Ложь эмпиризма и раціонализма именно и заключается въ томъ, что они разрываютъ эту связь съ трансцендентнымъ. Въ борьбѣ съ этими ученіями Соловьевъ доказываетъ, что истинное

---

[1]) Философскія начала цѣльнаго знанія, т. I, 311—312.
[2]) Тамъ же, 284.

познаніе возможно только черезъ Всеединство. Въ истинѣ, т.-е. во всеединствѣ каждый неразрывно связанъ со всѣмъ. Поэтому и субъектъ сознанія въ своемъ истинномъ бытіи не противополагается всему, а существуетъ и познаетъ себя въ неразрывной связи со всѣмъ, познаетъ себя во всемъ, а чрезъ то самое—и все въ себѣ. Какъ только разрывается органическая связь нашего субъекта познанія съ абсолютнымъ, мы утрачиваемъ тѣмъ самымъ связь со всѣмъ существующимъ, а потому лишаемся возможности истиннаго познанія.

Истинное познаніе являетъ собою совершенное отраженіе всеединства. Въ немъ есть реальный элементъ, «*многое*», которое въ субъективной жизни выражается множественностью ощущеній и элементъ раціональный — *единство* мыслящаго разума. Въ истинномъ познаніи ощущенія субъекта становятся органической частью всеобщей реальности: его разумъ становится выраженіемъ всеобщаго смысла, логоса вещей.

Ошибку отвлеченной теоріи познанія въ обоихъ ея главныхъ теченіяхъ Соловьевъ видитъ въ томъ, что она разрываетъ эту связь субъекта познанія со всеединымъ, беретъ его въ его отдѣльности, «тогда какъ онъ поистинѣ въ этой отдѣльности не существуетъ и существовать не можетъ». Взятый, такимъ образомъ, внѣ своихъ истинныхъ отношеній, субъектъ затѣмъ противополагается всему остальному какъ безусловно для него чуждому, внѣшнему. Весь міръ превращается въ совокупность невѣдомыхъ субъекту вещей въ себѣ: разъ онъ утратилъ связь съ ними, онѣ тѣмъ самымъ становятся ему недоступны: если онѣ безусловно внѣ его и его сознанія, то, очевидно, онъ не можетъ ихъ познавать. Онъ осужденъ вѣчно имѣть дѣло только съ самимъ собой, съ собственными своими внутренними состояніями безо всякаго отношенія къ какимъ-либо реальнымъ существамъ внѣ его.

Соловьевъ показываетъ, что тѣмъ самымъ все наше познаніе превращается въ ничто: ощущенія перестаютъ быть элементомъ познанія, когда они не извѣщаютъ насъ объ объективномъ мірѣ, существующемъ независимо отъ насъ, и сводятся къ исключительно внутреннимъ нашимъ состояніямъ. При этихъ условіяхъ и наше умозрительное мышленіе или разумъ является только субъективною и совершенно пустою формой. Связь между фор-

мальнымъ и матеріальнымъ элементомъ нашего сознанія, между мыслью и ощущеніемъ также испаряется и исчезаетъ. Примѣненіе формъ мысли къ ощущеніямъ становится безсмыслицей, когда ощущенія не выражаютъ независящую отъ насъ дѣйствительность: осмысливать ощущенія—именно и значитъ относить ихъ къ реальнымъ предметамъ, какъ ихъ проявленія. Ощущенія, оторванныя отъ дѣйствительности, перестаютъ быть выраженіемъ всего: тѣмъ самымъ и формы нашей мысли перестаютъ быть выраженіемъ всеединства и становятся совершенно безсодержательны. Приложеніе нашихъ формъ сознанія къ нашимъ же ощущеніямъ становится черезъ это пустой игрой субъективнаго ума: категоріи нашей мысли сами по себѣ, очевидно, не могутъ превратить безсмысленный матеріалъ ощущеній въ объективныя истины разума. Такъ разрывъ между познающимъ субъектомъ и безусловно сущимъ влечетъ за собою какъ необходимое послѣдствіе разрывъ отдѣльныхъ элементовъ познанія внутри самого субъекта: ощущенія, отдѣленныя отъ понятій и понятія, отдѣленныя отъ ощущеній, не даютъ намъ истины, для которой требуется объективная реальность, соединенная со всеобщностью. Сами по себѣ эти два элемента познанія, въ какія бы отношенія мы ихъ другъ къ другу ни ставили, не даютъ намъ истиннаго познанія. По Соловьеву, остается, слѣдовательно, или принять заключенія послѣдовательнаго скептицизма, т.-е. отказаться отъ познанія, или же, допуская это послѣднее, признать недостаточность тѣхъ двухъ элементовъ самихъ по себѣ, а равно и недостаточность ихъ субъективной связи: надо «указать помимо ихъ тотъ объективный принципъ, который, будучи свободенъ отъ ихъ односторонности, могъ бы сообщить нашему познанію его истинное значеніе. Если содержаніе нашего познанія не можетъ получить своей истинности отъ познающаго субъекта, какъ этого хочетъ раціонализмъ, то-есть, если фактическая реальность и разумная форма не могутъ быть дѣйствительно соединены въ одномъ познающемъ субъектѣ, то они, очевидно, должны быть соединены уже въ самомъ познаваемомъ, то-есть въ сущемъ; другими словами, всеединство, чтобы быть настоящей истиной, должно быть всеединствомъ сущаго, должно быть дѣйствительнымъ всеединствомъ или всеединымъ». Ощущенія и понятія, эмпирическій и логическій элементы нашего познанія съ этой точки

зрѣнія суть два возможные образа или способа бытія познаваемаго для насъ. Само же познаваемое, самый предметъ нашего познанія не заключается ни въ томъ, ни въ другомъ образѣ относительнаго бытія, не есть ни ощущеніе, ни понятіе, а то, что *есть* въ ощущеніи и понятіи, то, что ощущается во всякомъ дѣйствительномъ ощущеніи и что мыслится во всякомъ разумномъ понятіи, то есть *сущее* [1]).

По Соловьеву, объективное, познавательное значеніе моихъ ощущеній и понятій зависитъ отъ увѣренности въ независимомъ, безусловномъ существованіи ихъ предмета, въ его существованіи *за предѣлами* моихъ ощущеній и мыслей. Тутъ то и обнаруживается необходимость участія въ познаніи еще третьяго фактора кромѣ фактора эмпирическаго и раціональнаго. То безусловное существованіе вещи, которое не можетъ быть дѣйствительно дано мнѣ ни въ моихъ ощущеніяхъ, ни въ моихъ мысляхъ, которое не можетъ быть предметомъ ни эмпирическаго ни раціональнаго познанія и которымъ, однако, это познаніе обусловливается, — составляетъ, очевидно, предметъ нѣкотораго особаго, третьяго рода познанія, который Соловьевъ называетъ вѣрою.

Никакое дѣйствительное познаніе не исчерпывается данными нашего чувственнаго опыта и формами нашей мысли. Въ ощущеніяхъ и мысляхъ нашихъ предметъ данъ намъ только въ своемъ относительномъ бытіи, какъ ощущаемый и мыслимый. Между тѣмъ, каждый разъ, когда мы познаемъ какой-либо предметъ, мы не только воспринимаемъ его бытіе относительное, но утверждаемъ его безотносительное бытіе: мы утверждаемъ его не только какъ ощущаемое и мыслимое нами, но и какъ сущее независимо отъ насъ. Мы непосредственно увѣрены, что этотъ предметъ существуетъ самъ по себѣ помимо его даннаго дѣйствія на насъ: онъ не исчерпывается ни моими ощущеніями, ни моими понятіями. По Соловьеву, въ дѣйствительномъ познаніи предметъ существуетъ для насъ троякимъ образомъ: во-первыхъ, какъ *относительно реальный* въ своемъ фактическомъ дѣйствіи на насъ — т.-е. какъ являющійся намъ, во-вторыхъ, — какъ *относительно идеальный* въ его мыслимыхъ отношеніяхъ ко всему и, наконецъ, въ-третьихъ, какъ безусловный и сущій. «Мы *ощу-*

[1]) Критика отвлеч. началъ, 282—286.

ощущ извѣстное дѣйствіе предмета, *мыслимъ* его общіе признаки и *увѣрены* въ его собственномъ или безусловномъ существованіи».

Отличіе третьяго рода познанія отъ первыхъ двухъ Соловьевъ видитъ въ слѣдующемъ. — Въ чувственномъ опытѣ и въ раціональномъ мышленіи познающій субъектъ только граничитъ съ предметомъ, соприкасается съ нимъ, а не соединяется съ нимъ внутренно, не проникаетъ въ него. Поэтому такое познаніе не можетъ быть истиннымъ, *объективнымъ* познаніемъ: послѣднее непремѣнно предполагаетъ «между познающимъ и познаваемымъ такое отношеніе, въ которомъ они соединены другъ съ другомъ не внѣшнимъ и случайнымъ образомъ, не въ матеріальномъ фактѣ ощущенія и не въ логической формѣ понятія, а существенною и внутреннею связью, соединены въ самыхъ основахъ своего существа, или въ томъ, что есть безусловное въ обоихъ». Это безусловное, которое не сводится ни къ ощущенію, ни къ понятію, необходимо есть какъ въ познающемъ субъектѣ, такъ и въ познаваемомъ: ибо оно въ томъ и въ другомъ предполагается самыми условными факторами и формами нашего познанія. — Въ самомъ дѣлѣ, наше ощущеніе есть непремѣнно актъ *кого-нибудь* ощущающаго *что-нибудь*; точно такъ же и понятіе—непремѣнно актъ *кого-нибудь* мыслящаго о *чемъ-нибудь*. Кромѣ ощущенія и мысли, которыя суть *отношенія*, тутъ требуются, очевидно, еще и *относящіеся*: ибо отношеніе безъ относящихся — чистѣйшая безсмыслица. Познаніе предполагаетъ *безусловное* бытіе познающаго и познаваемаго, которое не сводится къ простому отношенію.

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что для познанія необходимо не только внѣшнее соприкосновеніе познающаго и познаваемаго, которое мы имѣемъ въ ощущеніи и понятіи, но ихъ взаимное проникновеніе. «Еслибы познающій и познаваемый были безусловно *внѣ* другъ друга, то никакое познаніе о самомъ предметѣ, даже то познаніе, что онъ *есть*, не было бы возможно; мы могли бы знать дѣйствительно только, что существуетъ нѣкоторый предѣлъ или граница нашего собственнаго существа; и, еслибы затѣмъ изъ существованія этой границы мы логически вывели бытіе нѣкотораго существа, насъ опредѣляющаго или съ нами граничащаго, то это логическое заключеніе не могло бы имѣть

силы дѣйствительнаго знанія»: само мышленіе, сами наши логическіе законы, которые обусловливаютъ возможность такого вывода, могутъ имѣть силу лишь въ томъ предположеніи, что познаваемое не есть нѣчто абсолютно чуждое познающему, что между тѣмъ и другимъ есть тѣсная органическая связь. Иначе логическіе законы могли бы имѣть только «имманентное», а не «трансцендентное» значеніе: они не могли бы сообщить намъ о чемъ-либо существующемъ внѣ и независимо отъ насъ. Между тѣмъ всякое наше познаніе относится къ чему-то безусловно и независимо отъ насъ существующему. Безусловное существованіе, которое служитъ предметомъ нашего познанія, утверждается въ нашемъ сознаніи какъ *непосредственная увѣренность*, которая нисколько не вытекаетъ ни изъ нашихъ понятій, ни изъ нашихъ ощущеній самихъ по себѣ. Тутъ то и обнаруживается третій познавательный элементъ, который открываетъ намъ то, чего не дано въ понятіяхъ и ощущеніяхъ: онъ есть «вещей обличеніе невидимыхъ». Въ своемъ собственномъ безусловномъ существованіи всякое существо есть «вещь невидимая». Все, что мы въ немъ видимъ, есть наше ощущеніе или наша мысль; самъ же предметъ скрытъ отъ нашихъ глазъ.

Еслибы наше познаніе ограничивалось только чувственнымъ и раціональнымъ элементомъ, то никакого извѣщенія о безусловномъ бытіи предмета мы бы не имѣли: если мы о немъ знаемъ, то только потому, что находимся во внутреннемъ, существенномъ единствѣ съ познаваемымъ. Оно и выражается въ нашей вѣрѣ. Эта непосредственная увѣренность познающаго въ безусловномъ бытіи предметовъ дѣлаетъ его *свободнымъ*: благодаря ей, онъ не связанъ ни фактами опыта, ни формами мышленія: ибо онъ утверждаетъ нѣчто такое, что не есть и не можетъ быть ни эмпирическимъ фактомъ, ни категоріей разума: здѣсь объектъ познается въ своей безусловности, потому что самъ познающій субъектъ дѣйствуетъ какъ безусловный и свободный.

Здѣсь—центръ тяжести ученія Соловьева о взаимномъ проникновеніи познающаго и познаваемаго. Безусловное существо познающаго, очевидно, не можетъ быть внѣшнимъ образомъ ограничено безусловнымъ существомъ познаваемаго, ибо безусловность несовмѣстима съ такимъ ограниченіемъ. Безусловность относящихся (субъекта и объекта) въ познаніи непремѣнно пред-

полагаетъ ихъ органическую, существенную связь.— Эта связь не дана *на поверхности* нашего сознанія, въ нашихъ ощущеніяхъ и понятіяхъ. Но она лежитъ въ самой основѣ нашего сознанія какъ его предположеніе. Дѣйствительное познаніе обусловлено реальнымъ всеединствомъ. Послѣднее есть фактъ нашего сознанія, но такой, въ которомъ мы выходимъ за предѣлы всякаго дѣйствительнаго и возможнаго факта: это—наша мысль, но въ которой непосредственно выражается нѣчто большее всякой мысли.

Соловьевъ обращаетъ вниманіе на то, что въ дѣйствительномъ познаніи познающій самъ подобенъ всеединому, т.-е. абсолютному. Какъ абсолютное есть отрѣшенное и вмѣстѣ съ тѣмъ всецѣлое, такъ и нашъ познающій субъектъ въ своемъ утвержденіи безусловнаго, во-первыхъ, свободенъ (отрѣшенъ) отъ внѣшней дѣйствительности: ибо онъ утверждаетъ нѣчто, что никогда не можетъ стать внѣшнимъ фактомъ: но, во-вторыхъ, въ этомъ же актѣ познающій субъектъ утверждаетъ свою связь со всѣмъ внѣшнимъ.

Всякое познаніе есть нѣкоторое соединеніе познающаго съ познаваемымъ; но надо отличать соединеніе относительное, внѣшнее отъ соединенія безусловнаго, внутренняго. Мы вообще можемъ познавать предметъ двумя способами: или со стороны нашей феноменальной отдѣльности: это будетъ знаніе раціональное и эмпирическое. Но есть другое знаніе, которое проникаетъ въ корень вещей,—знаніе безусловное, *мистическое*: оно связываетъ насъ съ познаваемымъ *изнутри*.

Соловьевъ поясняетъ свою мысль яркимъ сравненіемъ—«Вѣтви одного и того же дерева разнообразно скрещиваются и переплетаются между собою, при чемъ эти вѣтви и листья на нихъ различнымъ образомъ соприкасаются другъ съ другомъ своими поверхностями,—таково внѣшнее или относительное знаніе: но тѣ же самые листья и вѣтви помимо этого внѣшняго отношенія связаны еще между собою внутренно посредствомъ своего общаго ствола и корня, изъ котораго они всѣ одинаково получаютъ свои жизненные соки, таково знаніе мистическое или вѣра».

Какъ сказано, это внутреннее мистическое знаніе извѣщаетъ насъ о самостоятельномъ, независящемъ отъ насъ бытіи предмета: мы «*вѣруемъ яко есть*»: и эта вѣра, будучи знаніемъ

безусловнымъ, предполагается и относительнымъ нашимъ знаніемъ: послѣднее не можетъ сдѣлать ни шагу безъ предположенія существованія даннаго предмета, независимаго отъ нашихъ ощущеній и понятія. Съ одной стороны, ощущенія и понятія наши *слишкомъ общи*, а потому не выражаютъ индивидуальности предмета: такими свойствами, какъ красота, бѣлизна, твердость, мягкость и т. п., мы не можемъ опредѣлить *этотъ предметъ*, потому что они присущи безчисленному множеству другихъ предметовъ. Съ другой стороны, ощущенія наши не выражаютъ познаваемаго, потому что они *слишкомъ индивидуальны*. По своему частному и случайному характеру мои ощущенія выражаютъ не сущность предмета вообще, а только его отношеніе ко мнѣ *въ данный моментъ*: еслибы мои ощущенія выражали *суть предмета*, то что̀ онъ есть,—я не имѣлъ бы права переносить на тотъ же предметъ другихъ ощущеній, исключающихъ мои данныя ощущенія. Въ такомъ случаѣ, замѣчаетъ Соловьевъ, я не имѣлъ бы права говорить, что это дерево, которое я теперь вижу безъ листьевъ и покрытымъ инеемъ, — то же самое дерево, которое я видѣлъ въ прошлое лѣто зеленымъ и цвѣтущимъ и которое я увижу такимъ же въ будущее лѣто [1]).

Изо всего изложеннаго ясно, насколько ошибочно было бы приписывать Соловьеву точку зрѣнія того наивнаго догматизма, который, съ одной стороны, разрываетъ всякую связь между познающимъ и познаваемымъ, а, съ другой стороны, утверждаетъ возможность познанія. Соловьеву совершенно чужды противорѣчія, присущія старому, до-кантовскому понятію «вещи въ себѣ». Онъ вовсе не признаетъ такихъ вещей, которыя бы существовали безусловно отдѣльно отъ познающаго. Черезъ десять лѣтъ послѣ появленія «Критики отвлеченныхъ началъ» кн. С. Н. Трубецкой въ своей «Метафизикѣ въ древней Греціи» высказалъ мысль, что всякій актъ сознанія и жизни у человѣка, какъ и у прочихъ тварей, есть «выхожденіе изъ себя»: чтобы сознать что-либо другое, субъектъ долженъ «выйти изъ себя метафизически», совершить переходъ отъ индивидуальной сферы своего существа ко всеобщей универсальной сферѣ, «ибо внѣ индивида лежитъ вселенная, которая всеобща».

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 307—318.

Соловьевъ рѣшительно протестовалъ не противъ самой мысли, а противъ *способа выраженія* своего друга. Сущность его возраженій сводится къ тому, что вещей въ себѣ, въ буквальномъ смыслѣ этого слова, т.-е. бытія, безусловно отдѣльнаго отъ всего другого, нѣтъ вовсе. Поэтому нѣтъ и безусловно отдѣльныхъ, первоначально и существенно самостоятельныхъ субъектовъ, которые принуждены были бы «выходить изъ себя» для общенія съ объективною вселенной. — Правда, Соловьевъ и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ особенности въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія» часто говоритъ о «вещахъ себѣ»; но онъ понимаетъ подъ ними отнюдь не безусловно отдѣльныя и самостоятельныя сущности.—По его мнѣнію, «всякая дѣйствительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотдѣлимая часть бо́льшаго цѣлаго, имѣющая лишь относительную самостоятельность и могущая имѣть лишь призрачную, лживую исключительность. Поистинѣ же и безусловно есть только само всеединое, абсолютное и нераздѣльное цѣлое — не какъ сумма частей, а какъ положительное начало ихъ единства и вѣчный образъ ихъ полноты, не упраздняющей, а утверждающей истинную самостоятельность каждаго въ солидарности всѣхъ»[1]). Отсюда видно, что и «всеединое» у Соловьева отнюдь не подходитъ подъ понятіе «вещи въ себѣ» въ томъ смыслѣ, въ какомъ это выраженіе употребляется у Канта: ибо оно, какъ *всецѣлое*, органически связано со всѣмъ и, слѣдовательно, не существуетъ отдѣльно отъ другого, въ частности—отдѣльно отъ другихъ познающихъ субъектовъ.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ возражаетъ кн. С. Н. Трубецкому.—

«Если самое бытіе вещей уже первоначально полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ и если во всемъ ихъ дальнѣйшемъ существованіи онѣ непрестанно и непрерывно, каждый моментъ полагаются внѣ самихъ себя, то, значитъ, онѣ никогда не находятся въ себѣ, а, слѣдовательно, и выходить изъ себя не могутъ. Мнѣ никакъ нельзя выходить оттуда, гдѣ меня никогда не бываетъ. Чтобы имѣть возможность выходить изъ себя, вещь должна быть въ себѣ, а, по справедливому указанію кн. Трубецкого, уже давно

[1]) Разборъ книги кн. С. Трубецкого, VI. 270—271.

доказано, что она никогда не есть въ себѣ, что это «бытіе въ себѣ», то-есть безусловное отсутствіе всякихъ отношеній къ чему-либо другому, — лишь фикція, которой ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности». «То, что кн. Трубецкой называетъ «выхожденіемъ изъ себя», есть первоначальное и истинное бытіе всего существующаго, его подлинное бытіе, ибо оно въ себѣ, а не внѣ себя связано, непосредственно и безусловно солидарно со всеединымъ сущимъ»[1]).

Тѣ же мысли уже тринадцатью годами раньше нашли себѣ выраженіе въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія». Тутъ Соловьевъ ясно опредѣляетъ свое отношеніе къ кантовскому понятію «вещи въ себѣ».—«Если метафизическое существо опредѣляется какъ абсолютная основа всѣхъ явленій, то оно уже не можетъ пониматься какъ сущее въ себѣ или о себѣ *исключительно* (Ding an sich Канта), какъ нѣчто абсолютно простое и безразличное, — за нимъ уже утверждается нѣкоторое отношеніе къ другому и притомъ отношеніе опредѣленное и сложное: ибо, если мы не хотимъ разсуждать о пустыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ, то не должны разумѣть метафизическое существо какъ только *общую* основу феноменальнаго бытія in abstracto: мы должны разсматривать его какъ *дѣйствительную* основу *дѣйствительныхъ* явленій во всемъ ихъ безконечномъ многообразіи; другими словами, истинно сущее должно заключать въ себѣ положительное начало всѣхъ особенныхъ формъ и свойствъ нашего дѣйствительнаго міра, оно должно обладать въ превосходной степени всею его полнотою и реальностью».Въ качествѣ положительнаго начала всѣхъ явленій дѣйствительныхъ и возможныхъ метафизическое существо уже не является простою и безразличною «вещью въ себѣ». Съ точки зрѣнія кантова ученія между вещью въ себѣ и явленіемъ лежитъ пропасть: вещь въ себѣ есть то, что не является, что не можетъ быть явленіемъ ни въ какомъ случаѣ; и, наоборотъ, явленіе есть то, что не есть и не можетъ быть въ себѣ. Въ ученіи Соловьева, эта пропасть заполняется: для него наоборотъ, истинно сущее есть основа всякаго феноменальнаго бытія: оно является такъ или иначе въ каждомъ данномъ явленіи; между сущимъ и явленіемъ

[1]) См. Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкого. VI. 268—272.

есть не безусловная, а относительная противоположность: между ними есть необходимое соотношеніе и связь.

Когда говорятъ, что мы можемъ познавать одни только явленія, а никакъ не сущее въ себѣ, то предполагаютъ между тѣмъ и другимъ безусловную отдѣльность, не допускающую никакого общенія. Въ глазахъ Соловьева это предположеніе не только лишено всякаго основанія, но и совершенно нелѣпо: «явленіе есть явленіе чего-нибудь: но чего же оно можетъ быть явленіемъ какъ не сущаго въ себѣ? Ибо все есть или въ себѣ или въ другомъ — сущее или явленіе. Очевидно, что мы можемъ вообще знать только то, что обнаруживается или является для насъ какъ другого, однимъ словомъ, то, что есть явленіе,—быть явленіемъ и быть познаваемымъ значитъ одно и то же: но именно поскольку явленіе есть не что иное, какъ обнаруженіе или познаваемость сущаго въ себѣ, то, познавая явленіе, мы тѣмъ самымъ имѣемъ нѣкоторое познаніе этого сущаго, обнаруживающагося въ явленіи». Съ этой точки зрѣнія утвержденіе, что «мы познаемъ только явленія» сводится къ простому тождесловію: оно значитъ только, что мы познаемъ познаваемое и что познаваемость или объективное бытіе существа, его бытіе для другого, не есть то же, что его субъективное бытіе въ себѣ самомъ. Отличія ученія Соловьева отъ кантовской точки зрѣнія на тотъ же предметъ резюмируются въ его опредѣленіи сущаго въ себѣ (an sich) и явленія. — «Подъ явленіемъ я разумѣю познаваемость существа, его предметность или бытіе для другого: подъ сущимъ въ себѣ я разумѣю то же самое существо, поскольку оно не относится къ другому, то-есть въ его собственной подлежательной дѣйствительности». О безусловной отдѣльности сущаго и явленія при этихъ условіяхъ не можетъ быть и рѣчи. Тѣмъ самымъ установляется новая точка зрѣнія на различіе между обыкновеннымъ и метафизическимъ нашимъ познаніемъ. По Соловьеву мы имѣемъ здѣсь различіе *только относительное* или степенное. Разъ явленіе есть познаваемость сущаго, метафизическое познаніе не можетъ миновать явленіе и проникать непосредственно въ сущее: и, такъ какъ явленіе есть обнаруженіе сущаго, то *всякое*, стало быть, и положительно-научное познаніе явленія такъ или иначе относится къ сущему. Всякое познаніе есть познаніе сущаго въ его явленіяхъ:

разница можетъ заключаться только въ томъ, что одни явленія представляютъ болѣе близкое и совершенное обнаруженіе сущаго, чѣмъ другія. Точное отличіе между познаніемъ физическимъ и метафизическимъ Соловьевъ видитъ въ томъ, «что это послѣднее имѣетъ въ виду сущее въ его прямомъ и цѣльномъ обнаруженіи, тогда какъ физическія наши знанія имѣютъ дѣло только съ чистыми и вторичными явленіями сущаго»[1]).

Взаимодѣйствіе между познающимъ субъектомъ и *сущимъ* составляетъ необходимое условіе всякаго познанія дѣйствительнаго міра. Изъ предыдущаго видно, въ чемъ оно, по Соловьеву, заключается. —

Представленіе о конкретномъ, *индивидуальномъ* предметѣ, какъ мы видѣли, не дается намъ ни чувствами, ни отвлеченнымъ мышленіемъ. Путемъ чувственнаго опыта мы узнаемъ только частныя, измѣнчивыя проявленія предмета, а не его постоянный характеръ: что же касается отвлеченнаго мышленія, то оно даетъ общую схему всѣхъ однородныхъ предметовъ, а не *этотъ опредѣленный* предметъ. А между тѣмъ, представленіе объ индивидуальномъ, *этомъ* предметѣ у насъ несомнѣнно есть. Откуда оно происходитъ? «Очевидно», говоритъ Соловьевъ, «необходимо предположить такое взаимоотношеніе между познаваемымъ и нашимъ субъектомъ, такое взаимодѣйствіе между ними, въ которомъ нашъ субъектъ воспринималъ бы не тѣ или другія частныя качества или дѣйствія предмета, а его собственный характеръ, сущность или идею». Какъ возможно такое взаимодѣйствіе? Оно обусловлено тѣмъ, что самъ нашъ познающій субъектъ является частью умопостигаемаго міра. Субъектъ нашъ не разрѣшается въ отдѣльныя состоянія сознанія, а есть нѣчто постоянное и единое, «нѣкоторая сущность или идея, которая не только можетъ, но и должна находиться въ нѣкоторомъ отношеніи или въ нѣкоторой связи съ другими идеями, слѣдовательно, и съ идеей даннаго предмета, то-есть эта послѣдняя должна такъ или иначе существовать для нашего субъекта». Какъ наши чувства находятся во взаимодѣйствіи съ внѣшней дѣйствительностью другихъ существъ, такъ и идеальная сущность нашего субъекта находится въ извѣстномъ соотношеніи и взаимодѣй-

[1]) Философскія начала цѣльнаго знанія, 296—298.

ствіи съ идеальными сущностями всѣхъ другихъ предметовъ. Умъ нашъ непосредственно, независимо отъ внѣшнихъ чувствъ обладаетъ образами предметовъ, которыми мы посредствомъ творческаго воображенія объединяемъ въ одно цѣлое, фиксируемъ множественность внѣшнихъ впечатлѣній. «Идеи другихъ предметовъ непосредственно отражаются въ нашемъ умѣ. Но при этомъ субъектъ отнюдь не является пассивною средою, на которую воздѣйствуютъ идеи. Каждому предмету мы даемъ образъ, соотвѣтствующій не только его, но и собственной нашей сущности: субъектъ видитъ идеи другихъ предметовъ въ свѣтѣ собственной своей идеи; онъ видитъ въ предметѣ только то, что такъ или иначе можетъ ей соотвѣтствовать».

То воображеніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, не ограничивается сознательными актами нашей жизни: прежде, чѣмъ сознавать что бы то ни было, мы связаны съ идеями другихъ предметовъ, носимъ въ себѣ ихъ образы, которые, однако, могутъ и не появляться на поверхности сознанія. Всякое дѣйствительное, видимое наше взаимоотношеніе съ предметомъ въ ощущеніяхъ или въ воображеніи предполагаетъ нѣкоторое невидимое, первѣе актуальнаго сознанія, взаимодѣйствіе наше съ нимъ. Еслибы въ глубинѣ нашего духа, за предѣлами нашего феноменальнаго сознанія не лежалъ постоянный и единый образъ предмета, то мы не могли бы относить разрозненныя и противорѣчивыя ощущенія наши къ одному и тому же предмету, складывать ихъ въ цѣлостный и живой образъ. Наши актуальныя ощущенія сами по себѣ вообще не могутъ составлять того объективнаго образа, въ которомъ для насъ существуетъ предметъ. Отсюда ясно, что этотъ образъ предшествуетъ всякимъ дѣйствительнымъ ощущеніямъ. Чтобы ощущать предметъ, мы должны сначала воображать его: только тогда мы можемъ относить къ нему наши ощущенія. Внѣшнее дѣйствіе предмета на нашу чувственность служитъ только поводомъ, который вызываетъ соотвѣтствующее взаимодѣйствіе между нашимъ умомъ и идеей предмета. Образъ предмета тѣмъ самымъ переводится изъ состоянія возможности въ состояніе дѣйствительности, въ актуальное наше сознаніе: онъ накладывается нашимъ умомъ на полученный извнѣ матеріалъ ощущеній. Умъ воплощаетъ въ ощущеніяхъ идею.

По Соловьеву, это дѣйствіе ума не есть актъ односторонній. Какъ въ области метафизической происходитъ нѣкоторое взаимодѣйствіе между нашимъ умомъ и объективной идеей такъ и въ области феноменальной. Тѣ физическія дѣйствія предмета на насъ, которыя вызываютъ въ насъ ощущенія, не исчерпываютъ собою его сущности, но до нѣкоторой степени ее выражаютъ, опредѣляются ею. Зависимость внѣшнихъ дѣйствій предмета отъ его сущности можетъ быть весьма сложной и отдаленной, но она во всякомъ случаѣ существуетъ. Поэтому между нашими ощущеніями и сущностью ощущаемаго предмета должна быть нѣкоторая связь. Когда нашъ умъ организуетъ ощущенія, т.-е. относитъ ихъ къ предметамъ, онъ тѣмъ самымъ накладываетъ на нихъ предсуществующую въ немъ форму идеи: но для этого онъ уже въ качествѣ самихъ ощущеній долженъ найти опредѣленное предрасположеніе *именно къ этой* идеѣ: сами наши ощущенія, такъ сказать, тяготѣютъ къ опредѣленному идеальному образу, потому что этотъ образъ «выражаетъ собою внутреннее метафизическое взаимодѣйствіе наше съ *тою самою* сущностью, которой они (ощущенія) суть внѣшнія проявленія». Такимъ образомъ творчество нашего воображенія въ воспринятіи внѣшнихъ предметовъ не есть созданіе изъ ничего: оно оперируетъ надъ даннымъ матеріаломъ, который обладаетъ собственною активностью.

Въ итогѣ въ процессѣ дѣйствительнаго познанія каждаго предмета Соловьевъ различаетъ три фазиса, соотвѣтствующіе тремъ основнымъ опредѣленіямъ въ самомъ предметѣ. *Во-первыхъ*, мы утверждаемъ съ непосредственной увѣренностью, что *есть* нѣкоторый самостоятельный предметъ, независимый отъ нашихъ субъективныхъ состояній сознанія. Въ этой увѣренности выражается связь нашего сознанія съ безусловнымъ. Въ самомъ предметѣ ей соотвѣтствуетъ его опредѣленіе какъ *сущаго*, которое не можетъ быть сведено къ какимъ-либо отношеніямъ, но во всѣхъ отношеніяхъ остается *въ себѣ* (an sich). *Во-вторыхъ*, мы умственно созерцаемъ или воображаемъ въ себѣ идею предмета, единую и неизмѣнную, отвѣчающую на вопросъ, *что* есть этотъ предметъ». Въ самомъ предметѣ этому нашему воображенію соотвѣтствуетъ его второе основное опредѣленіе, по которому онъ есть нѣкоторая сущность или идея, тождественная

себѣ самой, а потому остающаяся неизмѣнною во всѣхъ внѣшнихъ положеніяхъ и отношеніяхъ предмета. Потенціально предшествуя ощущеніямъ, этотъ образъ переходитъ въ актуальное наше сознаніе лишь подъ условіемъ ощущеній; будучи *по существу* (метафизически) первѣе, идея въ нашемъ познаніи, *въ порядкѣ генетическомъ* оказывается на второмъ мѣстѣ. *Третій фазисъ* познанія заключается въ томъ, что присущій нашему уму образъ предмета мы воплощаемъ въ данныхъ нашего опыта, въ нашихъ ощущеніяхъ, сообщая ему такимъ образомъ феноменальное бытіе. Безъ этого воплощенія идеи въ ощущеніяхъ послѣднія не имѣли бы объективнаго значенія, не составляли бы предмета какъ явленія. Отсюда видно, что третьему фазису нашего познанія—психическому творчеству—соотвѣтствуетъ въ самомъ предметѣ нѣкоторое опредѣленіе его бытія, именно опредѣленіе его какъ актуальнаго природнаго *явленія*.

Какъ предметъ въ своей настоящей и полной дѣйствительности опредѣляется, во-первыхъ, какъ безусловно *сущій*, во-вторыхъ, какъ нѣкоторая неизмѣнная и единая *сущность* или идея и, наконецъ, въ-третьихъ, какъ нѣкоторое актуальное бытіе или явленіе, такъ соотвѣтственно этому по Соловьеву и дѣйствительное познаніе предмета опредѣляется, во-первыхъ, какъ *вѣра* въ безусловное существованіе предмета, во-вторыхъ, какъ умственное созерцаніе или *воображеніе* его сущности или идеи, и, наконецъ, въ-третьихъ, какъ *творческое воплощеніе* или реализація этой идеи въ актуальныхъ ощущеніяхъ или эмпирическихъ данныхъ нашего природнаго чувственнаго сознанія[1]).

II. Положительное и отрицательное въ первой гносеологіи Соловьева.

Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы отвѣтить на вопросъ о положительныхъ достоинствахъ и недостаткахъ ранней гносеологіи Соловьева.

Прежде всего, вопреки *Э. Л. Радлову*, который, не приводя никакихъ основаній въ подтвержденіе своего взгляда, говоритъ объ отсутствіи гносеологіи въ системѣ Соловьева»[2]), я думаю,

[1]) Критика отвлеч. нач., 318—324.

[2]) Предисловіе къ т. IX соч. Соловьева. стр. 2.

что у Соловьева—не одна гносеологія, а цѣлыхъ двѣ: со второй его гносеологіей, оставшейся недоконченной за смертью философа, мы познакомимся въ концѣ этого сочиненія: что же касается первой, то въ ея существованіи насъ достаточно убѣждаетъ предшествующее изложеніе: каковы бы ни были пробѣлы и недостатки ученія, съ которымъ мы только что ознакомились,—во всякомъ случаѣ оно заключаетъ въ себѣ глубоко оригинальный *принципъ* теоріи познанія, рѣзко отличный отъ принциповъ эмпиризма и раціонализма. На тѣхъ же страницахъ Критики отвлеченныхъ началъ» мы найдемъ достаточно матеріала для изобличенія односторонности мнѣнія проф. *А. И. Введенскаго*, будто «наряду съ мистицизмомъ въ теоріи познанія Соловьева преобладаютъ воззрѣнія Канта»[1]). Разумѣется, я не отрицаю вліянія Канта, которое признаетъ и самъ Соловьевъ: но въ его гносеологіи оно едва ли значительнѣе и глубже, нежели вліяніе эмпириковъ; мы уже имѣли случай убѣдиться, что здѣсь эмпиризмъ и раціонализмъ (а въ частности—кантіанство) фигурируютъ въ качествѣ равноправныхъ «отвлеченныхъ началъ», и одинаково несовершенныхъ *имманентныхъ* теорій познанія, которымъ Соловьевъ противополагаетъ свое одинаково отличное отъ обѣихъ *трансцендентное* объясненіе.

Совершенно неправильно и то истолкованіе гносеологіи Соловьева, которое дается въ пространной статьѣ о ней *В. Ф. Эрна*[2]). По его мнѣнію, въ этой гносеологіи мы имѣемъ не теорію познанія вообще, а только ученіе объ истинномъ, *цѣльномъ* знаніи. Эрнъ думаетъ, что «познаніе *трансцендентальное* или познаніе *естественно-научное* отнюдь не подойдутъ къ опредѣленію Соловьева»[3]). «Цѣльное знаніе, характеризующееся для Соловьева тройственнымъ актомъ: вѣры, воображенія и творчества, можетъ быть находимо лишь *въ религіозномъ созерцаніи, въ поэтическомъ творчествѣ, въ простотѣ и цѣльности жиз-*

---

[1]) *А. И. Введенскій* О мистицизмѣ и критицизмѣ въ теоріи познанія В. С. Соловьева, Вопросы философіи и психологіи, кн. 56 (Январь — Февраль 1901), стр. 12.

[2]) «Гносеологія Соловьева» въ сборникѣ о Соловьевѣ книгоизд. «Путь». Москва, 1911).

[3]) Цит. статья, 187.

ненаго опыта, доступнаго всякому человѣку и имѣющагося у всякаго человѣка» [1]).

Если-бы все это было вѣрно,—Э. Л. Радловъ былъ бы совершенно правъ: ученье, которое трактуетъ о религіозномъ созерцаніи и поэтическомъ творчествѣ и не имѣетъ никакого отношенія къ естественно научному и трансцендентальному познанію, относится частью къ области философіи религіи, частью къ области эстетики, но ни въ какомъ случаѣ не заслуживаетъ названіе «гносеологіи», и это—не только съ точки зрѣнія Э. Л. Радлова, но и съ точки зрѣнія самого Соловьева.

Гносеологія послѣдняго ставитъ себѣ задачей объяснить вовсе не тѣ или другіе отдѣльные виды постиженія—мистическаго или художественнаго, а *всякое вообще предметное знаніе.* Тутъ воззрѣнія Соловьева діаметрально противоположны тѣмъ, которыя навязываетъ ему Эрнъ: послѣдній говоритъ о «знаніи» трансцендентальномъ и естественно научномъ въ кавычкахъ, т.-е., попросту говоря, не признаетъ ни того ни другого *истиннымъ знаніемъ* и въ этомъ же смыслѣ толкуетъ мысль Соловьева: наоборотъ, Соловьевъ считаетъ и то и другое необходимыми элементами цѣльнаго знанія, т.-е., иначе говоря,—знаніемъ истиннымъ, но неполнымъ. Въ противоположность Эрну онъ подъ «цѣльнымъ знаніемъ» понимаетъ не взятое отдѣльно религіозное и художественное созерцаніе, а *синтезъ теологіи, философіи и науки.* По его словамъ, *«только такая теологія, которая имѣетъ подъ собою самостоятельную философію и науку, можетъ превратиться вмѣстѣ съ ними въ свободную теософію; ибо только тотъ свободенъ, кто даетъ свободу другимъ»* [2]). На утвержденіе Эрна, будто то цѣльное знаніе, о которомъ говоритъ Соловьевъ, очевидно (!!!), ничего не имѣетъ общаго съ «знаніемъ трансцендентальнымъ» и «знаніемъ» естественно научнымъ, мы можемъ дать исчерпывающій отвѣтъ подлинными словами Соловьева.—

«Для того чтобы наше природное познаніе, нашъ опытъ и наше умозрѣніе имѣли истинное объективное значеніе, они должны быть поставлены въ связь съ тѣмъ мистическимъ знаніемъ, кото-

---

[1]) Цит. статья, 188.

[2]) Философск. нач. цѣльнаго знанія, 261—262.

рое даетъ намъ не внѣшнія отношенія предмета, а самый предметъ въ его внутренней связи съ нами; съ другой стороны, и мистическое знаніе нуждается въ естественномъ, такъ какъ само по себѣ оно, во-первыхъ, не имѣетъ дѣйствительности для нашего природнаго сознанія, а, во-вторыхъ, само по себѣ безъ природнаго и раціональнаго элемента оно не полно, ибо оно выражаетъ лишь безусловное существованіе и безусловную сущность предмета, не выражая его актуальнаго или феноменальнаго бытія его проявленія или бытія для другого, которое обнаруживается только въ природной сферѣ». По Соловьеву, «полная истина для насъ открывается только въ правильномъ синтезѣ этихъ трехъ элементовъ»[1]: очевидно, что то, что представляется Эрну «цѣльнымъ знаніемъ», по Соловьеву, есть въ лучшемъ случаѣ *знаніе неполное*.

Еще болѣе неправильно мнѣніе Эрна, будто, по Соловьеву, тройственный актъ вѣры, воображенія и творчества характеризуетъ только *цѣльное* познаніе. Соловьевъ видитъ въ сочетаніи этихъ трехъ актовъ свойство «*всякаго предметнаго познанія*»[2], стало быть, и познанія естественно научнаго: ибо, согласно вышеизложенному, и для послѣдняго необходима *вѣра*, которая удостовѣряетъ *объективное бытіе* предмета, *воображеніе*, запечатлѣвающее единый его образъ въ измѣнчивыхъ его состояніяхъ и творчество, которое воплощаетъ присущій нашему уму образъ предмета въ данныхъ нашего опыта; по Соловьеву, и то и другое и третье обнаруживается не только въ мистическомъ, но и въ природномъ нашемъ сознаніи[3]. Соловьевъ категорически заявляетъ, что реальность невидимаго, нуменальнаго міра «въ извѣстномъ смыслѣ утверждается точною физическою наукой, которая за предѣлами дѣйствительности, предполагаетъ цѣлый невидимый міръ молекулярныхъ силъ и движеній, сложную систему атомовъ, эѳирную среду и т. п.»[4].

Съ этой точки зрѣнія должна быть обсуждаема гносеологія

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 328.

[2]) Это выражено въ самомъ заглавіи XLV главы «Критики отвлеч. началъ»: *Вѣра, воображеніе и творчество какъ основные элементы всякаго предметнаго познанія*», стр. 307.

[3]) Тамъ же, 323—324.

[4]) Тамъ же, 319.

Соловьева. Въ вышеизложенномъ отдѣлѣ она задается задачей выяснить условія *всякаго* предметнаго познанія. Выполняетъ ли она это свое притязаніе? Тутъ мнѣ приходится начать съ указанія несомнѣнной ошибки, которую она въ себѣ заключаетъ.

По Соловьеву, непремѣннымъ условіемъ всякаго дѣйствительнаго познанія реальнаго предмета служитъ созерцаніе его идеи *единой и неизмѣнной*. Тутъ, очевидно, предполагается, что каждый реальный предметъ имѣетъ свою особую идею, свой вѣчный первообразъ въ абсолютномъ. Такъ ли оно на самомъ дѣлѣ? Допустимо ли это предположеніе хотя бы съ точки зрѣнія самого Соловьева?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, достаточно вспомнить, что матеріальные предметы, съ которыми мы имѣемъ дѣло, дробимы до безконечности: съ другой стороны и наоборотъ, *единый* матеріальный предметъ нерѣдко составляется путемъ естественнаго или искусственнаго соединенія *многихъ*. Можно ли сказать относительно каждаго такого предмета, что у него есть «единая, неизмѣнная» сущность или идея? Мы можемъ раздробить камень на любое количество частей произвольной величины и формы. Есть ли особая «идея» у каждой высѣченной изъ камня фигуры, у каждаго изъ его обломковъ? Есть ли единая идея у самаго камня, который когда-нибудь, вслѣдствіе дѣйствія какихъ-либо механическихъ причинъ, составился изъ множества отдѣльныхъ песчинокъ, соединившихся въ одно цѣлое? Можно ли говорить о единой неизмѣнной и притомъ *предвѣчной идеѣ* локомотива, сакъ-вояжа или дѣтской игрушки?

Казалось бы, мы имѣемъ здѣсь предположеніе очевидно и несомнѣнно нелѣпое. И, однако, оно вытекаетъ какъ логическій выводъ изъ посылокъ Соловьева. Ибо съ его точки зрѣнія восхожденіе къ идеѣ составляетъ необходимое условіе *всякаго* предметнаго познанія. Что у спальнаго вагона или у дѣтской куклы есть единая, неизмѣнная идея, и что только посредствомъ этой идеи, ему присущей, умъ нашъ можетъ познавать названные предметы, — это можно доказать совершенно тѣми же разсужденіями, которыми Соловьевъ доказываетъ это въ вышеприведенномъ разсужденіи относительно дерева[1]). Мои «актуальныя ощущенія» от-

[1]) Критика отвлеч. нач., 317. ср. выше, 245.

носительно каждаго изъ этихъ предметовъ противорѣчивы: между тѣмъ я отношу ихъ къ одной и той же «постоянной сущности». Вчера я видѣлъ этотъ вагонъ чистымъ и неповрежденнымъ въ Москвѣ; сегодня я вижу его пыльнымъ, грязнымъ и съ разбитымъ стекломъ въ Кіевѣ, послѣ путешествія; мѣсяцъ тому назадъ я видѣлъ эту куклу—дѣвочкой; сегодня, вслѣдствіе фантазіи, пришедшей въ голову ея владѣлицѣ, я вижу ее офицеромъ съ накрашенными усами. И, однако, я знаю, что въ обоихъ случаяхъ я вижу одинъ и тотъ же предметъ,—въ первомъ случаѣ—тотъ же вагонъ, а во второмъ—ту же куклу.

Примѣняя къ этимъ примѣрамъ изложенный выше ходъ мыслей Соловьева, придется сказать, что умъ нашъ, раньше всякихъ ощущеній обладаетъ идеальнымъ образомъ *этого* вагона и *этой* куклы, что этотъ образъ является результатомъ воздѣйствія на нашъ умъ предвѣчныхъ идей—сущностей названныхъ предметовъ, и что затѣмъ, — въ познаніи мы накладываемъ эти образы на матеріалъ ощущеній, въ коихъ есть предрасположеніе къ идеѣ вагона или куклы [1]).

Иными словами, какъ въ абсолютномъ, такъ и въ человѣческомъ умѣ, его отражающемъ, есть «неизмѣнныя» идеи всѣхъ тѣхъ предметовъ, которые кому-либо придетъ въ голову создать съ цѣлью или хотя бы безо всякой цѣли; и этими «идеями-сущностями» обусловлено познаніе!

Насколько нелѣпъ такой выводъ въ контекстѣ ученія Соловьева, видно изъ того, что идеи въ его системѣ выражаютъ не только вѣчную Божественную дѣйствительность, но и вѣчный идеалъ всякой дѣйствительности, дѣйствительность какъ она должна быть. Въ этомъ горнемъ мірѣ, очевидно, не должно быть мѣста ни для куколъ, ни для вагоновъ, ни для всѣхъ вообще человѣческихъ временныхъ причудъ,—предметовъ роскоши или комфорта. Теорія, которая вынуждаетъ предполагать Божественную идею во всякомъ искусственномъ предметѣ, сдѣланномъ человѣкомъ, очевидно, невѣрна и нуждается въ пересмотрѣ.

Затрудненія, съ которыми сталкивается теорія познанія Соловьева, не новы, потому что не безусловно нова сама теорія. Какъ ученіе объ идеяхъ нашего философа, такъ и связанное

---

[1]) Ср. разсужденіе на стр. 317—318 «Критики отвлеч. началъ».

съ нимъ объясненіе познанія представляетъ собою не что иное, какъ обновленный и переработанный платонизмъ. Платонъ, какъ извѣстно, объяснялъ познаніе *припоминаніемъ* вѣчныхъ божественныхъ идей, съ которыми нашъ умъ существенно связанъ и которыя онъ созерцалъ когда-то, раньше земной жизни, раньше всякихъ чувственныхъ впечатлѣній. Дѣйствіе идей на нашъ умъ предшествуетъ чувствамъ и обусловливаетъ возможность всякаго познанія: чувства сами по себѣ не создаютъ идею, а только *навоюятъ* на нее, создаютъ *поводы* для ея появленія на поверхности сознанія! Всѣ эти старыя платоновскія положенія такъ или иначе нашли себѣ мѣсто въ ученіи Соловьева. —

Точно такъ же возраженія, выдвинутыя мною противъ Соловьева, частью уже были сдѣланы Платону и были имъ приняты во вниманіе. Ему говорили, что, съ точки зрѣнія его теоріи, онъ долженъ включить въ свой мысленный божественный міръ идеи искусственныхъ предметовъ, сдѣланныхъ человѣкомъ и даже идею «испражненій». Но Платону было нетрудно на это отвѣтить. Онъ отождествлялъ идеи съ общими родовыми понятіями; въ его глазахъ, поэтому, идею слѣдуетъ признавать вездѣ, гдѣ только есть общее имя на человѣческомъ языкѣ. Онъ побѣдоносно вышелъ изъ затрудненія, указавъ, что мнимое возраженіе противниковъ въ сущности вовсе не есть возраженіе, а логическій выводъ изъ его ученія, который ему остается принять.

Для Соловьева такой отвѣтъ невозможенъ потому, что онъ строго отличаетъ идеи отъ понятій. Его ученіе, съ одной стороны, представляетъ собою шагъ впередъ по сравненію съ платоновскимъ, а, съ другой стороны, заключаетъ въ себѣ неясности, которыя были чужды Платону. Отличіе понятія отъ идеи по его мнѣнію заключается прежде всего въ *отрицательномъ* характерѣ понятій и въ *положительномъ* характерѣ идей. «Во всѣхъ общихъ отвлеченныхъ понятіяхъ содержится отрицаніе всѣхъ входящихъ въ объемъ его явленій въ ихъ частной непосредственной индивидуальности и вмѣстѣ съ тѣмъ утвержденіе ихъ въ какомъ-то новомъ единствѣ и новомъ содержаніи, котораго, однако, отвлеченное понятіе, оставаясь чисто отрицательнымъ, не даетъ само, а только указываетъ, — всякое общее понятіе есть *отрицаніе явленія и указаніе идеи*»[1]). Разъ «всякое»

[1]) Философскія начала цѣльнаго знанія. 290.

общее понятіе указываетъ на соотвѣтствующую ему идею, то съ этой точки зрѣнія, казалось бы, необходимо признать существованіе идей искусственныхъ предметовъ. Но двумя страницами ниже Соловьевъ признаетъ признакомъ настоящей умосозерцаемой идеи «внутреннее соединеніе совершенной индивидуальности съ совершенной общностью или универсальностью»; въ этомъ заключается отличіе идеи отъ понятія, которое *только* общее и отъ явленія, которое *только* индивидуально[1]). Выше мы уже видѣли, что эти индивидуальныя и вмѣстѣ съ тѣмъ универсальныя идеи суть незамѣнимые и вмѣстѣ съ тѣмъ необходимые члены Всеединаго, Безусловнаго. Можно ли себѣ представить въ этой роли идею кочерги, чайника или самовара? Можно ли допустить вообще, что всякій индивидуальный «предметъ» и всякая группа предметовъ имѣетъ свою особую «идею» въ Безусловномъ?

Очевидно, нѣтъ. Ошибка всего ученія Соловьева заключается въ совершенно произвольномъ предположеніи, будто каждый реальный предметъ, познаваемый нами, обладаетъ своей особой *безусловной* индивидуальностью. Искусственные предметы обладаютъ индивидуальностью весьма условной: индивидуальность самовара выражается въ приспособленіи всѣхъ его частей къ служенію опредѣленной потребности человѣка: если мы отвлечемся отъ этого назначенія, то индивидуальность даннаго предмета для насъ исчезнетъ: вмѣсто нея мы будемъ имѣть просто случайное собраніе разнородныхъ единицъ матеріи, механически между собою связанныхъ. Иногда индивидуальность предмета познанія является просто результатомъ отвлеченія нашего ума, который искусственно соединяетъ въ одинъ предметъ изслѣдованія вещи реально между собою не связанныя и, наоборотъ, разъединяетъ предметы, реально между собою связанные: предметомъ нашего познанія можетъ служить, напр., *эта библіотека* или *этотъ нарость* на человѣческомъ тѣлѣ. Неужели и тутъ предметное познаніе обусловлено «единой, неизмѣнной» идеей библіотеки и нароста?

Въ качествѣ сочетанія индивидуальнаго съ универсальнымъ «идея» въ пониманіи Соловьева чрезвычайно напоминаетъ «монаду»

---

[1]) Тамъ же, 292.

въ ученіи Лейбница [1]). Монада такъ же представляетъ собою совершенное соединеніе индивидуальнаго съ универсальнымъ: ибо, будучи совершенно *единственна* въ своемъ родѣ, она вмѣстѣ съ тѣмъ есть микрокосмъ,—т.-е. *весь міръ* въ уменьшенномъ видѣ, индивидуализированное *отраженіе* и представленіе *всего*. Но, если мы поймемъ идею какъ монаду, то основныя затрудненія соловьевской теоріи познанія отъ этого не уменьшатся, а напротивъ, — выступятъ еще рельефнѣе.—Какъ только мы станемъ на эту точку зрѣнія, тотчасъ окажется, что огромное большинство реальныхъ предметовъ, познаваемыхъ нами, вовсе не суть монады, а сочетаніе многихъ и весьма разнородныхъ монадъ, далеко не всегда органическое и часто случайное. Познаніе монадъ-атомовъ, изъ которыхъ состоятъ отдѣльныя книги библіотеки, очевидно, не даетъ мнѣ какого-либо знанія объ этой библіотекѣ: равнымъ образомъ знаніе отдѣльныхъ атомовъ даннаго болѣзненнаго нароста на тѣлѣ еще не даетъ мнѣ знанія о самомъ наростѣ. Положеніе, что *всякое* дѣйствительное познаніе реальнаго предмета обусловлено его идеей, какъ видно отсюда, явно несостоятельно.

Въ общемъ теорія познанія Соловьева носитъ на себѣ печать той поспѣшности, которая вообще характеризуетъ произведенія его молодости. И тѣмъ не менѣе она заключаетъ въ себѣ мысль чрезвычайно глубокую, хотя и не продуманную до конца.—

Каковы бы ни были ея ошибки, остается вѣрнымъ, что истинное познаніе не только философское, но и обыкновенное не дается намъ ни однимъ чувственнымъ опытомъ, ни однимъ отвлеченнымъ мышленіемъ, ни обоими этими элементами, взятыми вмѣстѣ. Въ познаніи на ряду съ названными двумя дѣйствительно участвуетъ третій факторъ—вѣра, которая утверждаетъ познаваемое въ Безусловномъ; но только участіе самого Безусловнаго въ нашемъ познаніи опредѣлено Соловьевымъ невѣрно.

Основная его ошибка, свойственная, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, не одной его теоріи познанія, но и другимъ отдѣламъ его философіи заключается *въ смѣшеніи или въ неточномъ разграниченіи порядка естественнаго и порядка мистическа-*

[1]) Вполнѣ сознавая это сходство, Соловьевъ самъ называетъ свои идеи «монадами» (Чт. о богочеловѣчествѣ, т. III, 49).

го[1]). Разсмотрѣнное только что ученіе, доведенное до конца, сводится къ тому положенію, что *всякое* истинное познаніе дѣйствительности есть откровеніе абсолютнаго, раскрытіе его сущности: ибо идеи предметовъ, обусловливающія познаніе, суть лишь отдѣльные элементы этой сущности. При этихъ условіяхъ исчезаетъ всякая точная граница между знаніемъ и мистическимъ откровеніемъ: физика, химія, біологія и другія науки должны быть признаны способами познанія Божественнаго[2]). Съ этой точки зрѣнія изслѣдованія объ электронахъ, молекулахъ, бациллахъ или просто глистахъ окажутся обусловленными мистическимъ *реальнымъ взаимодѣйствіемъ познающаго* съ вѣчными Божественными идеями этихъ предметовъ. Но нелѣпость подобныхъ предположеній уже достаточно выяснена въ предшествовавшемъ изложеніи.

Критика наша до сихъ поръ привела къ двоякому результату—положительному и отрицательному. Съ одной стороны, наше познаніе во всѣхъ его частяхъ необходимо обусловлено Безусловнымъ; съ другой стороны, не всякое наше знаніе есть знаніе *о Безусловномъ*, откровеніе его сущности. Существуетъ или не существуетъ, возможно или невозможно *знаніе мистическое*, это вопросъ, который пока долженъ быть оставленъ въ сторонѣ, такъ какъ для рѣшенія его требуется не только гносеологическое, но и пространное метафизическое изслѣдованіе, къ которому еще не подготовило насъ предшествующее изложеніе. Но, какъ бы мы ни относились къ знанію мистическому, мы во всякомъ случаѣ должны отличать отъ него *знаніе естественное*, которое имѣетъ своимъ предметомъ условный, относительный, *внѣбожественный* міръ и ни въ какой мѣрѣ не проникаетъ въ мистическую сферу,—въ вѣчную Божественную дѣйствительность Безусловнаго. Есть об-

---

[1]) Повидимому, именно это обстоятельство ввело въ заблужденіе В. Ф. Эрна: его утвержденіе, что гносеологія Соловьева относится только къ познанію *мистическому* объясняется инстинктивнымъ желаніемъ освободить ученіе Соловьева отъ того смѣшенія мистическаго и естественнаго, которое въ немъ дѣйствительно есть.

[2]) Къ такому выводу, какъ извѣстно, пришелъ С. Н. Булгаковъ, который признаетъ «софійность» науки.

ласть познанія, гдѣ нѣтъ не только самого Безусловнаго, *какъ всеединой сущности*, но и отдѣльныхъ его идей. Въ этой области безусловное не есть содержаніе, а только *форма* познанія: оно выражаетъ собою не сущность познаваемаго, а то *безусловное сознаніе о немъ*, которое составляетъ его истину.

Положимъ, я утверждаю существованіе какого-либо внѣшняго предмета, все равно естественнаго или искусственнаго, камня, дерева или стола. Значитъ ли это, что я утверждаю эти вещи какъ составныя *части* безусловнаго или проявленія его сущности? Ни въ какомъ случаѣ! Въ моемъ сужденіи я несомнѣнно отношу эти предметы къ безусловному, но въ иномъ значеніи. Смыслъ моихъ утвержденій — тотъ, что камень, дерево, столъ и т. п. существуютъ не для меня только, вообще не для какихъ-либо отдѣльныхъ ограниченныхъ субъектовъ, зависящихъ отъ эмпирическихъ условій и могущихъ ошибаться, а для сознанія *постоянно и неизмѣнно истиннаго*, чуждаго эмпирическихъ ограниченій, а потому непогрѣшимаго. Вообще въ естественномъ познаніи безусловное предполагается не какъ сущность всего познаваемаго, а какъ *универсальная мысль и сознаніе обо всемъ*.

Нетрудно убѣдиться, что это универсальное сознаніе есть необходимый постулатъ нашей мысли, безъ коего наше познаніе не можетъ сдѣлать ни шагу. Мы утверждаемъ безусловное существованіе какого-либо предмета, напримѣръ,—стола. Что это значитъ? Бытіе вообще есть категорія сознанія, категорія нашей мысли, которую мы безотносительно ко всякому сознанію утверждать не можемъ: нелѣпость «бытія въ себѣ» абсолютно внѣсознательнаго должна считаться разъ навсегда доказанною. Утверждать, что этотъ столъ *есть*,—значитъ признавать его существующимъ для сознанія. Но, спрашивается—*для какого* сознанія? Если столъ существуетъ только какъ *мое* ощущеніе, *моя* мысль, то онъ ничѣмъ не отличается отъ моей галлюцинаціи и, стало быть, не существуетъ вовсе. Если я говорю, что этотъ столъ существуетъ независимо какъ отъ меня, такъ и отъ всякаго другого эмпирически ограниченнаго субъекта, то это утвержденіе можетъ имѣть только одинъ смыслъ: столъ существуетъ для безусловно истиннаго, неограниченнаго и, слѣдовательно — универсальнаго сознанія. Если это универсальное сознаніе только гипотетично, если оно представляетъ собою только *возмож-*

ность, то и столъ есть только бытіе *возможное*, а не дѣйствительное. О дѣйствительности стола, безотносительной къ ограниченнымъ субъектамъ сознанія, я могу говорить только въ томъ предположеніи, что универсальное сознаніе существуетъ *дѣйствительно*, какъ актуальное проявленіе Безусловнаго.

Если такого сознанія нѣтъ, то мы не имѣемъ права утверждать безотносительное существованіе чего бы то ни было: тогда всѣ предметы сводятся къ случайнымъ, мѣняющимся и противорѣчивымъ впечатлѣніямъ эмпирическихъ субъектовъ, иначе говоря, — испаряются въ ничто.

Съ этой точки зрѣнія соловьевская гипотеза участія вѣчныхъ божественныхъ идей въ *каждомъ* дѣйствительномъ познаніи становится совершенно ненужною. *Постоянство* познаваемыхъ предметовъ и безъ нея находитъ себѣ удовлетворительное объясненіе. Этотъ столъ, который я вижу сегодня на трехъ ногахъ, вчера стоялъ на четырехъ ногахъ и былъ зеленымъ; а еще раньше я его видѣлъ невыкрашеннымъ, бѣлымъ.—Тутъ рядъ противорѣчивыхъ ощущеній приписывается одному и тому же *постоянному предмету* — столу, — какъ различныя его состоянія и проявленія. Разумѣется, этимъ самымъ я утверждаю, что столъ существуетъ независимо отъ меня и подобныхъ мнѣ ограниченныхъ субъектовъ сознанія. Какъ же объяснить *постоянство* стола какъ одного и того же предмета, переживающаго различныя состоянія? Нелѣпость соловьевскаго объясненія тутъ бросается въ глаза, потому что рѣчь идетъ о постоянствѣ относительномъ, а не безусловномъ. Столъ, который два мѣсяца тому назадъ былъ сколоченъ плотникомъ изъ дерева, а послѣ завтра какъ сломанная вещь будетъ брошенъ въ печь, очевидно, не можетъ быть утверждаемъ какъ вѣчная и неизмѣнная *сущность*. Говорить о *предвѣчной идеѣ* этого стола было бы смѣшно; но тѣмъ не менѣе, даже утверждая *относительное* его постоянство мы выходимъ за предѣлы индивидуально ограниченнаго сознанія: мы утверждаемъ, что столъ мѣсяцъ тому назадъ, вчера и сегодня остается тѣмъ же, хотя бы индивидуально ограниченные субъекты чувствовали и думали противоположное. Столъ остается тѣмъ же для *истиннаго сознанія*; но если нѣтъ такого сознанія, которое созерцало бы этотъ столъ *непрерывно*, видѣло бы всѣ отдѣльные моменты его существованія *въ ихъ связи* съ

единымъ предметомъ, ихъ переживающимъ, тогда все, что мы говоримъ объ этомъ единомъ столѣ есть сплошной вздоръ: въ такомъ случаѣ нѣтъ единаго стола, а есть столько же столовъ, сколько есть мѣняющихся состояній субъектовъ, ихъ созерцающихъ. Утверждать единство любого предмета, *хотя бы временное*, и его постоянство *хотя бы относительное*—значитъ утверждать данный предметъ въ универсальномъ сознаніи. Все наше человѣческое знаніе вообще покоится на томъ предположеніи, что *есть сознаніе*, объемлющее въ себѣ *всю дѣйствительность предмета*,—какъ его постоянство (относительное или безусловное), такъ и всѣ его превращенія.

Соловьевъ, разумѣется, правъ, когда онъ учитъ, что кромѣ вѣры, утверждающей безотносительное существованіе предмета, въ познаніи участвуетъ еще и *воображеніе*. Но надо отдать себѣ ясный отчетъ въ томъ, *что именно* воображается нами. Въ обыкновенномъ (естественномъ) познаніи мы познаемъ *не сущность* всеединаго и безусловнаго, а лишь бытіе относительное; но для того, чтобы познать даже относительное бытіе, мы должны его вообразить *какъ оно является въ универсальномъ сознаніи*. Въ моемъ сознаніи я нахожу комплексъ разнородныхъ и противорѣчивыхъ ощущеній: когда я объединяю ихъ въ одно цѣлое и представляю ихъ какъ разновременныя состоянія одного и того же предмета, я тѣмъ самымъ *воображаю этотъ предметъ въ универсальномъ сознаніи*. Чтобы признавать однимъ и тѣмъ же предметъ сегодня бѣлый, а завтра зеленый, разумѣется нужно *усиліе воображенія*: но это воображеніе относится *не къ вѣчной идеѣ, а къ относительному явленію предметовъ въ универсальномъ сознаніи*.

Вообще перечень отдѣльныхъ элементовъ познанія формулированъ Соловьевымъ правильно. Въ познаніи неизбѣжно участвуетъ *вѣра*, которая извѣщаетъ насъ о существованіи предмета за предѣлами нашего индивидуально ограниченнаго сознанія, *воображеніе*, потому что мы воображаемъ этотъ предметъ въ его объективномъ явленіи и, наконецъ—*творчество*, потому что объективный образъ предмета воплощается нами въ субъективномъ матеріалѣ нашихъ ощущеній. Но только въ естественномъ познаніи всѣ эти три акта не заключаютъ въ себѣ *ничего мистическаго*, ибо они относятся всецѣло къ дѣйствительности *внѣбоже-*

ственной[1]), не составляющей части универсальной Сущности Безусловнаго, а только *являющейся* универсальному сознанію. Вѣра, о которой здѣсь идетъ рѣчь, необходимо присуща *всякому* человѣку, независимо отъ его убѣжденій и ни въ какомъ случаѣ не должна быть смѣшиваема съ вѣрой мистической или религіозной, которая по существу свободна: человѣкъ свободенъ вѣрить или не вѣрить въ Бога; но отъ его свободы не зависитъ— вѣрить или не вѣрить въ бытіе внѣшняго міра или собственнаго существованія. — Точно такъ же въ порядкѣ естественнаго познанія лишены религіознаго и мистическаго характера два другіе его фактора—воображеніе и творчество.

Въ томъ же направленіи должно быть исправлено и то, что Соловьевъ учитъ о метафизическомъ взаимодѣйствіи между познающимъ субъектомъ и всеединымъ въ процессѣ познанія. Ясно, что въ естественномъ, научномъ познаніи *сущность* Безусловнаго намъ ни въ какой мѣрѣ не сообщается: никакія познанія по физикѣ, химіи и другимъ наукамъ не могутъ приблизить насъ къ ней ни на одинъ шагъ и не установляютъ какого-либо *реальнаго общенія* съ ней. Но, съ другой стороны, всякій шагъ въ познаніи истины хотя бы *относительной* пріобщаетъ насъ къ универсальному *сознанію* и невозможенъ безъ дѣятельнаго общенія съ послѣднимъ. Знаніе наше вообще покоится на томъ предположеніи, что универсальное или истинное сознаніе, можетъ постепенно раскрываться въ нашемъ индивидуально ограниченномъ знаніи, что мы можемъ видѣть существующее въ свѣтѣ этого сознанія.

Отсюда видно, что наше познаваніе предполагаетъ въ Абсолютномъ *такую сферу сознанія, которая имѣетъ своимъ содержаніемъ или предметомъ условное, относительное, становящееся бытіе.* Но спрашивается, можетъ ли такое сознаніе быть функціей Всеединаго и Безусловнаго? Можетъ ли Безусловная мысль, по существу сверхвременная и сверхпространственная, — входить въ нашу дѣйствительность, протекающую въ формахъ времени и пространства, быть мыслью *объ этой дѣйствительности*?

---

[1]) Вопросъ о сущности этой внѣбожественной дѣйствительности выходитъ за предѣлы гносеологіи и будетъ поставленъ при разборѣ метафизики Соловьева.

При рѣшеніи этого вопроса мнѣ приходится нѣсколько разойтись съ тѣмъ изъ русскихъ философовъ, который въ другихъ отношеніяхъ мнѣ ближе всѣхъ по своимъ воззрѣніямъ. Въ девятидесятыхъ годахъ прошлаго столѣтія кн. С. Н. Трубецкой высказалъ мысль, что вѣра въ дѣйствительность внѣшняго міра, лежащая въ основѣ нашего познанія, можетъ быть оправдана только въ предположеніи трансцендентальнаго субъекта универсальнаго сознанія и универсальной чувственности. «Міръ есть явленіе, матерія есть явленіе. И если такое явленіе познается нами, какъ независимое отъ нашего индивидуальнаго субъекта, то философія, нисколько не нарушая правъ науки, можетъ спрашивать, какимъ же субъектомъ обусловлено это универсальное явленіе?»[1]). На вопросъ, «какъ понять реальность явленій, реальность тѣлъ, реальность времени и пространства, какъ нѣчто независимое отъ нашего субъективнаго воспріятія, нашей ничтожной чувственной организаціи»,— кн. С. Н. Трубецкой отвѣчаетъ. — «Нужно признать универсальный субъектъ являющагося, чувственнаго міра, обосновывающій дѣятельность всѣхъ частныхъ чувствующихъ центровъ, нужно признать трансцендентальную чувственность. Иначе остается вернуться вспять къ грубо реалистической вѣрѣ, которая признаетъ реальность чувственныхъ тѣлъ и чувственныхъ формъ независимо отъ какой бы то ни было чувственности[2]).

На вопросъ, — кто является субъектомъ такой трансцендентальной чувственности, тотъ же философъ отвѣчаетъ, что въ виду ея *вселенскаго* характера она не можетъ быть аттрибутомъ существа ограниченнаго; съ другой стороны, имъ не можетъ быть и «вѣчный Духъ или безплотный Разумъ».—«Если субъектомъ такой чувственности не можетъ быть ни индивидуальное ограниченное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ея субъектомъ можетъ быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, какъ пространство и время, но вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно времени и пространству, не обладаетъ признаками абсолютнаго бытія: это—*космическое Существо* или міръ въ своей психической основѣ, — то, что Платонъ назвалъ *Міровою Душою*»[3]).

[1]) Въ защиту идеализма. П. с. соч., II, 300.
[2]) Тамъ же, 299.
[3]) Тамъ же, 288.

Я не стану возражать здѣсь противъ метафизической гипотезы міровой души, о которой я предоставляю себѣ высказаться подробно при изложеніи и разборѣ соотвѣтствующихъ воззрѣній Соловьева. Я отнюдь не склоненъ оспаривать ея необходимость по другимъ, *метафизическимъ* основаніямъ. Но мнѣ кажется, что она недостаточна въ смыслѣ окончательнаго *гносеологическаго* обоснованія нашего познанія внѣшняго міра. И это прежде всего потому, что допущеніе реальности міровой души, какъ бы мы ни относились къ нему по существу,—само нуждается въ гносеологическомъ обоснованіи. Послѣднее основаніе достовѣрности чего бы то ни было не можетъ лежать въ чемъ-либо обусловленномъ: оно можетъ заключаться единственно въ самомъ Безусловномъ или Абсолютномъ. Выше мы видѣли, что Безусловное необходимо предполагается всякимъ экзистенціальнымъ сужденіемъ. Сужденія о міровой душѣ не составляютъ исключенія изъ этого правила: утверждать ея существованіе значитъ утверждать, что она есть всеобщимъ и безусловнымъ образомъ,—т.-е. *утверждать ее въ Безусловномъ*. Что значитъ, что она «есть трансцендентальный субъектъ вселенской чувственности?» Вѣрить въ истину такого сужденія—значитъ предполагать, что оно выражаетъ собою не субъективное наше мнѣніе, *а объективное о ней опредѣленіе мысли безусловной*. Чтобы міровая душа была субъектомъ всего совершающагося во времени,—нужно, чтобы въ безусловной мысли она полагалась какъ таковая. Ясно, стало быть, что *послѣднее* основаніе достовѣрности всего, что во времени—не въ какой-либо посредствующей инстанціи между множествомъ ограниченныхъ существъ и Безусловнымъ, а въ самомъ Безусловномъ.

Ясно, что всякое существованіе во времени становится достовѣрнымъ лишь въ томъ предположеніи, что *есть* о немъ безусловная мысль и безусловное сознаніе; предположеніе это не только не противорѣчитъ понятію Абсолютнаго, но прямо изъ него вытекаетъ какъ необходимый логическій выводъ. Какъ совершенное и всецѣлое, оно должно обладать не только полнотою всякаго бытія, но и полнотою всякаго сознанія. Относительное, ограниченное, становящееся бытіе не можетъ противолежать этому сознанію, какъ внѣшняя, непроницаемая для него граница. Абсолютное сознаніе—по существу универсально и, слѣдовательно, *внѣ его* не можетъ существовать ничего изъ того, что есть, стало

быть, — ничего конечнаго, временнаго. Поэтому было бы безусловно ошибочно представлять себѣ безусловное сознаніе какъ *только* сверхвременное, то-есть какъ *исключающее время* и всякое существованіе во времени. Въ отличіе отъ нашего ограниченнаго сознанія, сознаніе абсолютнаго, очевидно,—*не обусловлено временемъ*. Оно видитъ существующее въ его безусловной сверхвременной идеѣ и потенціи; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы оно не могло видѣть то, что совершается во времени. Какъ истинно универсальное и всеединое, Безусловное сознаніе держитъ все въ себѣ, — и сверхвременное и временное. Оно объемлетъ Безусловно Сущее во всей его полнотѣ, неподвижности и вѣчности; но вмѣстѣ съ тѣмъ, оно обладаетъ способностью или силою *отвлекаться* отъ сверхвременнаго и внѣ Безусловнаго, Божественнаго — видѣть *другое*, внѣбожественное, совершающееся и пронизывать его насквозь.

Еслибы въ Безусловномъ не было этой способности созерцать *другое въ отвлеченіи отъ самого себя*, внѣ имманентной сферы божественной сущности, еслибы время и все временное было исключено изъ его созерцанія, то иной дѣйствительности, кромѣ вѣчной, не было бы вовсе. Временная дѣйствительность есть и доступна познанію лишь потому и постольку, поскольку для нея есть мѣсто въ универсальномъ сознаніи Абсолютнаго[1]). Какъ относительное бытіе, такъ и относительное познаніе должно найти во всеединомъ свое начало.

Читатель видитъ, что въ ученіи Соловьева всѣ вопросы теоріи познанія получаютъ метафизическое освѣщеніе и въ концѣ концовъ сводятся къ центральному метафизическому вопросу объ отношеніи конечнаго, ограниченнаго бытія къ безусловному и всеединому. Эта важнѣйшая и интереснѣйшая часть философіи нашего мыслителя составитъ содержаніе слѣдующей главы.

---

[1]) Аналогичная мысль о способности Абсолютнаго отвлекаться отъ вѣчности и переноситься во временное, *видѣть* процессъ и участвовать въ немъ, выражается религіозной вѣрой въ Провидѣніе.

ГЛАВА VIII.

Метафизика. Ученіе объ Абсолютномъ.

I. Общія замѣчанія.

Послѣ всего сказаннаго о теоріи познанія Соловьева врядъ ли нужно доказывать, что и метафизика его отъ начала до конца носитъ религіозный характеръ. Всякія попытки отдѣлить въ Соловьевѣ философа отъ религіознаго мыслителя тщетны и могутъ разсматриваться только какъ доказательства извѣстнаго безвкусія.

Къ сожалѣнію, и тутъ къ положительнымъ цѣнностямъ его творчества примѣшивается все тотъ же основной недостатокъ всего ученія нашего философа, который мы уже отмѣтили въ его теоріи познанія: это — отсутствіе границъ между порядкомъ естественнымъ и мистическимъ, смѣшеніе того и другого. Мы уже видѣли, что для Соловьева *всякое* познаніе, даже положительно научное есть познаніе Абсолютнаго, раскрытіе Его сущности. Съ этой точки зрѣнія неизбѣжно должна исчезнуть грань между метафизическимъ познаніемъ и религіознымъ откровеніемъ. У Соловьева ея отсутствіе сказывается въ самыхъ основныхъ началахъ его метафизики.—

Съ его точки зрѣнія бытіе Абсолютнаго или Божественнаго—недоказуемо: всѣ доказательства, которыя до сихъ поръ встрѣчались у философовъ, исходили изъ недоказанныхъ и недоказуемыхъ предположеній, а потому имѣли характеръ *гипотетическій*. Существованіе Божіе можетъ утверждаться только *актомъ вѣры*. Но эта вѣра, по Соловьеву, — существенно однородна

съ тою, которая утверждаетъ бытіе внѣшняго міра. Та и другая суть «вещей обличеніе невидимыхъ»: обѣ по самому существу своему—мистичны. Какъ въ познаніи о природѣ, такъ и въ познаніи о Богѣ и божественномъ *существованіе* утверждается вѣрою, а *содержаніе* дается опытомъ. «Что Богъ есть, мы вѣримъ, а что Онъ есть, мы испытываемъ и узнаемъ. Разумѣется, факты внутренняго религіознаго опыта безъ вѣры въ дѣйствительность ихъ предмета суть только фантазіи и галлюцинаціи, но вѣдь такія же фантазіи и галлюцинаціи суть и факты внѣшняго опыта, если не вѣрить въ собственную реальность ихъ предметовъ. Въ обоихъ случаяхъ опытъ даетъ только психическіе факты, факты сознанія, объективное же значеніе этихъ фактовъ опредѣляется творческимъ актомъ вѣры. При этой вѣрѣ внутреннія данныя религіознаго опыта познаются какъ дѣйствія на насъ божественнаго начала, какъ его *откровеніе* въ насъ, а само оно является такимъ образомъ какъ дѣйствительный предметъ нашего сознанія»[1]). Стоитъ сопоставить сказанное здѣсь объ опытѣ мистическомъ съ извѣстнымъ уже намъ ученіемъ Соловьева объ опытѣ обыкновенномъ, чтобы убѣдиться въ отсутствіи всякой опредѣленной грани между тѣмъ и другимъ. Читатель помнитъ, что по Соловьеву всякій вообще опытъ есть результатъ воздѣйствія на насъ божественныхъ идей—сущностей, ихъ откровеніе.

Въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» религіозное развитіе человѣка изображается какъ процессъ богочеловѣческій, ибо онъ представляетъ собою результатъ «реальнаго взаимодѣйствія» Бога и человѣка[2]). Если держаться точнаго смысла изложенной выше теоріи познанія, то эта формула должна быть значительно расширена. Не только религіозное развитіе, — всякое развитіе человѣческаго сознанія вообще должно быть понято какъ взаимодѣйствіе тѣхъ же двухъ началъ и, слѣдовательно, какъ *процессъ богочеловѣческій*. Своеобразная черта философіи Соловьева, составляющая оборотную сторону ея положительныхъ качествъ, заключается въ томъ, что для нея всякое вообще познаніе пріобрѣтаетъ мистическую окраску откровенія; тѣмъ самымъ

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, т. III. 30—32.
[2]) III. 33.

затемняется сознаніе специфическихъ особенностей какъ откровенія, такъ и познанія.

Надо было знать Соловьева, чтобы понять какъ глубоко коренилась эта особенность не только въ мысли его, но и въ самомъ его существѣ. Неудивительно, что, благодаря его постояннымъ видѣніямъ, благодаря его необычайно интенсивному *ощущенію нездѣшняго*, само запредѣльное превращалось для него въ *фактъ повседневнаго опыта*; съ другой стороны, та же черта предрасполагала его въ фактахъ обыденнаго опыта видѣть нездѣшнее.

Съ этимъ связана черта его произведеній какъ раннихъ, такъ и въ особенности—средняго періода. Съ одной стороны, въ своихъ философскихъ исканіяхъ онъ хочетъ быть свободнымъ отъ всякихъ догматическихъ предположеній: синтезъ знанія и положительной религіи представляется ему не началомъ, не исходной точкой, а, напротивъ, концомъ и завершеніемъ изслѣдованія: ибо съ философской точки зрѣнія всякая положительная религія нуждается въ оправданіи, какъ бы мы ни были увѣрены въ ея истинности. Съ другой стороны, однако, у него на каждомъ шагу встрѣчаются религіозныя утвержденія, не оправданныя и даже не провѣренныя какимъ-либо изслѣдованіемъ, а потому убѣдительныя только для того, кто *заранѣе* убѣжденъ въ истинности положительнаго христіанскаго вѣроученія. Этотъ невольный и безсознательный догматизмъ въ высшей степени характеренъ для мыслителя, утратившаго грань между знаніемъ и откровеніемъ: для него одно незамѣтно переходитъ въ другое.

На ряду съ этимъ догматизмомъ у того же Соловьева иногда странно поражаетъ смѣлый раціонализмъ иныхъ его разсужденій о предметахъ вѣры, разсудочность его толкованій наиболѣе непонятныхъ и таинственныхъ христіанскихъ догматовъ. И, однако, какъ ни парадоксальнымъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, обѣ эти черты происходятъ изъ одного и того же источника, а потому тѣсно связаны между собою. Смѣшеніе порядка естественнаго и сверхъестественнаго составляетъ общій корень обѣихъ. Именно забвеніе границъ раціональнаго и мистическаго влечетъ за собой, съ одной стороны, рядъ неоправданныхъ и постольку незаконныхъ вторженій положительной религіи въ область философскаго изслѣдованія, а съ другой стороны—чрезмѣрную раціонализацію вѣры. Напримѣръ, въ «Критикѣ от-

ленныхъ началъ» мы встрѣчаемъ заявленіе, не подготовленное какой-либо аргументаціей, а потому въ данномъ контекстѣ совершенно неожиданное и неправомѣрное, что «полная истина можетъ быть выражена словомъ «Богочеловѣчество», ибо только въ человѣкѣ второе абсолютное—міровая душа—находитъ свое дѣйствительное осуществленіе»[1]; съ другой стороны, въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» и въ «La Russie et l'Eglise Universelle» мы находимъ неудачную, какъ будетъ показано ниже, попытку изложить ученіе о св. Троицѣ какъ истину разума, доказать его a priori. Соловьевъ утверждаетъ, что эта истина, данная откровеніемъ въ церкви, вмѣстѣ съ тѣмъ *навязывается разуму* и можетъ быть логически выведена, какъ только мы допустимъ, что Богъ *есть* въ положительномъ и полномъ смыслѣ этого слова[2].

Границы мистическаго и раціональнаго, естественнаго постоянно нарушаются у Соловьева *въ обѣ стороны*: поэтому у него съ одной стороны все раціональное насквозь проникнуто мистическимъ; а съ другой стороны мистическое становится черезчуръ естественнымъ и понятнымъ, слишкомъ легко и поспѣшно укладывается въ категоріи нашего разсудка. Вѣрность этихъ общихъ замѣчаній подтвердится для насъ и станетъ какъ нельзя болѣе ясною, когда мы перейдемъ къ самому изложенію и анализу метафизики Соловьева.

II. Первое Абсолютное.

Мы уже видѣли, что философское ученіе Соловьева есть метафизика Всеединаго или Безусловнаго.

По его ученію «великая мысль, лежащая въ корнѣ всякой истины, состоитъ въ признаніи, что въ сущности все, что есть, есть единое, и что это единое не есть какое-нибудь существованіе или бытіе, но что оно глубже и выше всякаго бытія, такъ что вообще все бытіе есть только поверхность, подъ которою скрывается истинно сущее какъ абсолютное единство, и что

[1] **Критика**, 306.
[2] La Russie et l'Eglise universelle, 212—213.

это единство составляетъ и нашу собственную внутреннюю суть, такъ что, возвышаясь надо всякимъ бытіемъ и существованіемъ, мы чувствуемъ непосредственно эту абсолютную субстанцію, потому что становимся иногда ею».

Такое пониманіе абсолютнаго какъ единаго—не ново, и Соловьевъ отдаетъ себѣ въ томъ ясный отчетъ. Онъ знаетъ, что «абсолютная единичность» какъ первое основное опредѣленіе абсолютнаго первоначала «признается всѣми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами какъ религіозными, такъ и философскими, но особенно выступаетъ, какъ извѣстно, въ умозрительныхъ религіяхъ Востока»[1]). Къ этому намъ остается прибавить, что приведенное опредѣленіе Абсолютнаго продолжаетъ весьма древнюю традицію европейской философіи, которая зачинается еще въ древней Греціи. Уже въ ученіи Платона мы находимъ идею блага, коей опредѣленія чрезвычайно напоминаютъ соловьевское пониманіе Абсолютнаго. Она не есть сущность, а находится по ту сторону сущности или, что то же для Платона,—по ту сторону бытія. Вмѣстѣ съ тѣмъ она—начало единства умопостигаемаго міра, который для Платона совпадаетъ съ истинносущимъ. Слѣдовательно, къ «идеѣ блага» подходятъ соловьевскія опредѣленія Абсолютнаго какъ отрѣшеннаго и всецѣлаго.

Еще больше близости между нашимъ философомъ и неоплатониками, въ особенности Плотиномъ. Верховный принципъ послѣдняго есть «единое», которое, подобно Абсолютному Соловьева, пребываетъ «по ту сторону бытія» *ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* и «по ту сторону ума» *ἐπέκεινα τοῦ*. По словамъ историка древней философіи—*Целлера* — къ понятію сущаго первоначала Плотинъ восходитъ прежде всего «чрезъ отвлеченіе отъ всякаго опредѣленнаго бытія»; но рядомъ съ этимъ то же понятіе включаетъ въ себя положительное опредѣленіе: Плотинъ видитъ въ «единомъ» положительное начало (причину) и цѣль всего конечнаго[2]). Все причастно единому; все въ немъ объединяется; очевидно, что къ нему подходитъ соловьевское опредѣленіе «всецѣлаго». Извѣстно, что неоплатонизмъ передался въ христіанство. Поэтому тѣ же мысли какъ у Плотина или во всякомъ случаѣ—мысли

---

[1]) Философск. начала, 308—309.

[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, B. III, II Abth., 2 Aufl., 491.

весьма сходныя мы найдемъ у Діонисія Ареопагита, Августина, Скота Эригены. Изъ философовъ новаго времени предшественникомъ Соловьева въ ученіи объ Абсолютномъ служатъ нѣмецкіе мистики, изъ коихъ Мейстеръ Экгартъ является прямымъ продолжателемъ неоплатониковъ, отчасти Спиноза, что признаетъ онъ самъ [1]), и Шеллингъ въ послѣдній періодъ своего философствованія.

Помимо упомянутыхъ чертъ сходства, особенность, сближающая Соловьева съ мистиками всѣхъ временъ заключается въ томъ, что для него Абсолютное—не только умозрительная идея, но и конкретное переживаніе, предметъ опыта. Отвлеченное мышленіе показываетъ, что оно не есть, а не то, что оно есть на самомъ дѣлѣ. «Положительное же содержаніе этого начала, его *цѣльная идея* дается только умственному созерцанію или интуиціи» [2]).

Но интуиція есть все-таки актъ мысли; и Абсолютное дано намъ не въ ней одной: «несомнѣнно, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго чувства, представленія и воли лежитъ непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ дѣйствіе абсолютнаго непосредственно нами воспринимается, въ которомъ мы, такъ сказать, соприкасаемся съ самосущимъ. Это ощущеніе, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ, но всякому содержанію подлежащее, само по себѣ одинаково у всѣхъ, и только когда мы хотимъ связать его съ какимъ-нибудь исключительнымъ выраженіемъ (положительнымъ или отрицательнымъ—все равно), хотимъ перевести его на тѣсный языкъ опредѣленнаго представленія, чувства и воли, тогда неизбѣжно являются всевозможныя разногласія и споры. Поэтому здѣсь, если гдѣ-нибудь, слѣдуетъ держаться не словъ и именъ, а непосредственнаго ощущенія или чувства.

> И если въ чувствѣ ты блаженъ всецѣло,
> Зови его какъ хочешь—я названья
> Ему не знаю. Чувство — все, а имя
> Лишь звукъ одинъ, иль дымъ, что окружаетъ
> Безсмертный пылъ небеснаго огня» [3]).

---

[1]) Понятіе о Богѣ. т. VIII, 26.
[2]) Философск. начала, 312.
[3]) Философск. начала. 319.

Тутъ опять-таки существуетъ самое тѣсное родство между Соловьевымъ и неоплатониками. Что въ актѣ экстаза мы непосредственно воспринимаемъ единое, божественное и непосредственно съ нимъ соприкасаемся, этому училъ уже Плотинъ: онъ же утверждалъ, что это непосредственное ощущеніе единаго глубже познанія, глубже всякаго опредѣленнаго представленія и опредѣленнаго отношенія нашего сознанія къ другому [1]). Но тутъ же сказывается и различіе между двумя философами. У Плотина въ соприкосновеніи съ Божествомъ субъектъ исчезаетъ въ созерцаніи, поглощается единымъ: самое познаніе и даже сознаніе утрачивается въ актѣ экстаза: ибо, гдѣ есть познаніе, тамъ есть познающее и познаваемое, слѣдовательно, есть *многое* и нѣтъ совершеннаго единства. Въ экстазѣ человѣкъ сливается съ Божествомъ въ *безразличномъ* тожествѣ [2]). У Соловьева этотъ несомнѣнно присущій ему неоплатонизмъ борется съ противоположной тенденціей, съ характернымъ для христіанскаго философа стремленіемъ—сохранить и утвердить человѣка въ Абсолютномъ. Тутъ конечнымъ идеаломъ является не сліяніе и не поглощеніе человѣческаго, не тождество въ безразличіи, а неразрывное и несліянное единство. Человѣческій духъ и человѣческое сознаніе должны стать *вмѣстилищемъ* Безусловнаго, а не исчезнуть въ немъ.

Соотвѣтственно, хотя для Соловьева непосредственное воспріятіе Абсолютнаго—выше знанія, однако, этимъ познаніе и разумъ не уничтожаются. По его ученію, хотя «непосредственнымъ чувствомъ намъ дается *единое во всемъ*, но должно также познать и все въ единомъ. Абсолютное не есть только дѣйствительность, только существованіе, оно также полно *содержаніемъ*, а потому нельзя ограничиться однимъ утвержденіемъ его собственной дѣйствительности на основаніи непосредственнаго ощущенія,—должно познать его осуществленіе въ другомъ, его проявленіе,—познать логосъ и идею» [3]).

Иными словами, Абсолютное должно быть понято и какъ «ничто» и какъ «все». Отсюда вытекаетъ рядъ дальнѣйшихъ его опредѣленій.—

---

[1]) Zeller, цит. соч., 612.

[2]) Zeller тамъ же, 613.

[3]) Философск. начала, 320.

Если Абсолютное есть *ничто*, если оно безусловно отлично и свободно отъ всякаго частнаго бытія, то бытіе по отношенію къ нему есть *другое*; такъ какъ при этомъ Абсолютное есть *начало* бытія, то оно есть начало своего другого. Соловьевъ пытается логически вывести «другое» изъ самаго понятія абсолютнаго. — «Еслибы абсолютное оставалось только самимъ собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицаніемъ и, слѣдовательно, оно само не было бы уже абсолютнымъ. Другими словами, еслибы оно утверждало себя только какъ абсолютное, то именно поэтому и не могло бы имъ быть, ибо тогда его другое, неабсолютное было бы внѣ его какъ его отрицаніе или граница, слѣдовательно, оно было бы ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы быть, чѣмъ оно есть, оно должно быть противоположнымъ себя самого или единствомъ себя и своего противоположнаго». Этотъ логическій законъ, по Соловьеву, выражаетъ въ отвлеченной формулѣ великій моральный и физическій фактъ любви: ибо именно любовь есть самоотрицаніе существа, утвержденіе имъ другого; а между тѣмъ дѣйствительное самоутвержденіе достигается только въ самоотрицаніи. «Когда мы говоримъ, что абсолютное первоначало по самому опредѣленію своему есть единство себя и своего отрицанія, то мы повторяемъ только въ болѣе отвлеченной формѣ слова великаго апостола: Богъ есть любовь».

Какъ стремленіе абсолютнаго къ другому, т.-е. къ бытію, любовь есть начало множественности: ибо всякое бытіе есть отношеніе; отношеніе же предполагаетъ относящихся, т.-е. множественность. *Единое* абсолютное, порождая эту множественность въ любви, отъ этого нисколько не перестаетъ быть самимъ собою; напротивъ, какъ въ нашей человѣческой любви, которая есть отрицаніе нашего *я*, это *я* не теряется, а получаетъ высшее утвержденіе, такъ и здѣсь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тѣмъ самымъ утверждается какъ такое въ своемъ собственномъ опредѣленіи[1]).

По содержанію своему вышеизложенныя разсужденія носятъ

---

[1]) Философск. нач. цѣльн. знанія, 320—32; Критика отвлеч. началъ, 293—294.

несомнѣнные слѣды вліянія Шеллинга; *по формѣ* они кое въ чемъ напоминаютъ методологическіе пріемы діалектики Гегеля.— Для правильной ихъ оцѣнки необходимо отдать себѣ отчетъ какъ въ томъ, такъ и въ другомъ вліяніи.

Мысль о томъ, что Абсолютное имѣетъ въ себѣ бытіе какъ другое,—какъ вѣчную основу становящагося бытія несомнѣнно исходитъ отъ Шеллинга; даже выраженія Соловьева чрезвычайно напоминаютъ его формулы [1]). Самое утвержденіе, что «единство себя и своего отрицанія» есть только отвлеченная формула всеобъемлющей Божественной любви,—представляетъ собою очень близкое къ подлиннику воспроизведеніе ученія Шеллинга [2]). Наконецъ, что̀ всего важнѣе.—*отношеніе* Абсолютнаго къ его другому понимается обоими философами одинаково. — По Соловьеву, Абсолютное «вѣчно находитъ въ себѣ свое противоположное, такъ какъ только черезъ отношеніе къ этому противоположному оно можетъ утверждать себя, такъ что они совершенно соотносительны. Это есть, слѣдовательно, необходимость, божественный фатумъ» [3]). Совершенно такъ же и Шеллингъ учитъ, что Богъ и Его другое — основа его существованія взаимно другъ друга обусловливаютъ, не могутъ существовать одинъ безъ

---

[1]) См. напр. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (Werke, Auswahl in 3 Bänden, Leipzig 1907, стр. 454—455): Wir erkennen,—dass der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Wiederspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben was in Gott Selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.

[2]) Тамъ же, 469: Безъ „другого" было бы невозможно откровеніе Божественной любви: denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen и т. д. Ср. 471: Богъ нуждается въ *другомъ*, какъ основѣ всякаго существованія; иначе не можетъ явиться любовь: denn der Grund muss wirken, damit die Liebe sein könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existiere.

[3]) Философскія начала цѣльн. знанія, 323.

другого, такъ что въ основѣ ихъ взаимныхъ отношеній лежитъ *необходимость*[1]).

Съ этимъ у Соловьева связывается черта, напоминающая Гегеля, — попытка апріорной дедукціи существующаго. Разъ Абсолютное и «другое» суть понятія соотносительныя, необходимо логически между собою связанныя,—является соблазнъ—вывести логически изъ понятія абсолютнаго конкретный міръ съ его реальными свойствами и отношеніями. Въ результатѣ, разумѣется, философъ впадаетъ въ ту же ошибку, которая составляетъ характерную особенность діалектики Гегеля: положительные результаты получаются путемъ незамѣтнаго для него самого привнесенія въ его разсужденія реальныхъ эмпирическихъ данныхъ.

Еслибы рядомъ съ идеей Абсолютнаго, которая составляетъ необходимый постулатъ нашего сознанія, намъ не была дана въ опытѣ реальная множественность, мы никакъ не могли бы вывести ее изъ понятія Абсолютнаго. Что Абсолютное, по самому своему понятію, не можетъ быть ограничено «другимъ», и что съ другой стороны оно не исключаетъ «другого», даже требуетъ его какъ свою *логическую* противоположность, это совершенно вѣрно; но отсюда отнюдь не вытекаетъ реальность, а тѣмъ болѣе *необходимость* дѣйствительнаго существованія другого. «Соотносительность» Абсолютнаго и другого есть чисто логическое отношеніе: мы не можемъ мыслить одного изъ этихъ двухъ терминовъ иначе, какъ *логически* противополагая его другому. Это—необходимая противоположность *понятій*, изъ которой, однако, совершенно невозможно вывести какой-либо реальности. Мы прекрасно можемъ мыслить Абсолютное безъ *реальнаго* другого: очевидно, что изъ логическаго понятія Абсолютнаго отнюдь не вытекаетъ «божественный фатумъ» въ смыслѣ необходимости для Абсолютнаго входить въ реальное отношеніе съ «другимъ».

Въ понятіи «Божественнаго фатума» самая Божественная Любовь превращается въ *несвободное* отношеніе къ другому, пріобрѣтаетъ характеръ *логически необходимаго* отношенія, которое навязывается Абсолютному какъ логическій выводъ изъ его понятія. Мы имѣемъ здѣсь, очевидно, черезчуръ раціонали-

[1]) Цит. соч., 454, 471, 495.

зированное пониманіе Абсолютнаго, которое въ одинаковой мѣрѣ не соотвѣтствуетъ и логическимъ требованіямъ и той религіозной точкѣ зрѣнія, на которой стоитъ самъ Соловьевъ. Съ обѣихъ точекъ зрѣнія одинаково очевидно, что мы не можемъ познавать сущности Абсолютнаго и его реальныхъ отношеній къ существующему помимо реальнаго опыта: для реальнаго познанія необходимо дѣйствительное *явленіе* познаваемаго, его реальное откровеніе.

Что «Богъ есть любовь», этого мы не можемъ знать ни изъ какихъ логическихъ дедукцій: знать любовь мы можемъ только при томъ условіи, если она дѣйствительно намъ явлена. Если мы не можемъ помимо воли другого человѣка проникнуть въ его душу и узнать, *что́ онъ любитъ*, то то же самое a fortiori вѣрно по отношенію къ Абсолютному. Идетъ ли рѣчь о подобномъ намъ существѣ или объ Абсолютномъ, любовь во всякомъ случаѣ не можетъ быть выведена логически: она узнается не иначе, какъ въ *живомъ дѣлѣ любящаго*, слѣдовательно, познается опытомъ.

Мы не могли бы знать о самомъ существованіи другого, не абсолютнаго бытія, еслибы оно не было дано намъ *въ опытѣ, на дѣлѣ*. Разъ оно существуетъ, мы можемъ, конечно, заключать, что Абсолютное утверждаетъ себя въ немъ, хочетъ его и, стало быть, любитъ. Отсюда—естественное стремленіе искать другихъ, высшихъ откровеній, *явленій Абсолютнаго* въ исторіи, дѣйствительно *удостовѣряющихъ* Божественную любовь къ человѣку и къ міру. Но все это будетъ, очевидно, заключеніе *изъ реальныхъ данныхъ, а не изъ логическаго понятія* Абсолютнаго. Узнать другого, какъ существо *любящее* можетъ только тотъ, кто дѣйствительно испыталъ и пережилъ эту любовь. Любовь удостовѣряется непремѣнно двоякимъ откровеніемъ—внутреннимъ и внѣшнимъ, чувствомъ того, кто ее испытываетъ и объективнымъ дѣйствіемъ любящаго. Что Богъ есть любовь, это мы можемъ узнать только изъ *абсолютнаго дѣла* этой любви, которое — именно потому, что оно — абсолютное, должно быть *явлено во всемъ* какъ внѣ насъ, такъ и внутри.

Соловьевъ, какъ мы видѣли, не только не отрицалъ опыта какъ источника познанія Абсолютнаго, онъ возводилъ его въ принципъ; но рядомъ съ этимъ, онъ не вполнѣ освободился

отъ унаслѣдованныхъ пріемовъ шеллинговой и гегелевской діалектики и часто неудачно выводилъ a priori то, что онъ зналъ изъ другихъ источниковъ: болѣе того апріорное и апостеріорное не всегда согласовалось у него одно съ другимъ. Изъ религіознаго опыта своего онъ несомнѣнно *зналъ* любовь, какъ *обоюдно свободное* отношеніе Бога и человѣка: тѣмъ не менѣе въ логической дедукціи она превращалась у него въ «божественный фатумъ».

Чтобы избѣгнуть этихъ ошибокъ, ему было бы достаточно продумать до конца другіе ряды собственныхъ своихъ мыслей, высказанныхъ съ достаточной яркостью и опредѣленностью.— «Должно признать, говоритъ онъ, «что истинно сущее имѣетъ собственную абсолютную дѣйствительность, совершенно независимую отъ реальности внѣшняго вещественнаго міра, такъ же какъ и отъ нашего мышленія, а, напротивъ, сообщающую этому міру его реальность, а нашему мышленію его идеальное содержаніе». Отсюда слѣдуетъ, какъ совершенно справедливо выводитъ и самъ Соловьевъ, что истина не заключается въ логической формѣ познанія. «Общее понятіе абсолютнаго первоначала, какъ оно утверждается нашимъ отвлеченнымъ мышленіемъ, имѣетъ характеръ отрицательный, то-есть въ немъ собственно показывается, *что оно не есть*, а не что оно есть. Положительное же содержаніе этого начала, его *цѣльная идея*, дается только умственному созерцанію или интуиціи»[1]). Съ этими словами разумѣется, нельзя не согласиться; но ими какъ нельзя лучше изобличается несостоятельность попытокъ того же Соловьева— вывести положительное содержаніе Абсолютнаго изъ отрицательнаго понятія о немъ нашего отвлеченнаго мышленія.

По содержанію своему ученіе Соловьева объ Абсолютномъ заключаетъ въ себѣ чрезвычайно много положительнаго и цѣннаго; но эти положительные элементы добыты не путемъ чистой апріорной дедукціи, а путемъ включенія въ понятіе абсолютнаго реальныхъ, эмпирическихъ данныхъ. Цѣнность этого ученія заключается главнымъ образомъ въ богатствѣ интуитивнаго знанія, которое оно въ себѣ содержитъ. Діалектика же Соловьева цѣнна, поскольку она вскрываетъ смыслъ этихъ интуицій; но,

---

[1]) Философск. начала, 312; ср. 277—278.

къ сожалѣнію, этому до извѣстной степени препятствуютъ унаслѣдованные отъ нѣмецкой философіи методическіе пріемы, которые во многомъ не согласуются съ собственной духовной сущностью нашего философа. Въ дальнѣйшемъ изложеніи это станетъ намъ еще яснѣе.

III. Первая матерія.

Во всѣхъ разсужденіяхъ Соловьева объ Абсолютномъ слѣдуетъ имѣть въ виду двоякій ихъ источникъ: съ одной стороны — дѣйствительное ощущеніе и переживаніе Абсолютнаго, опытъ о немъ, а съ другой стороны—рефлексію на это переживаніе. Въ основѣ всего его ученія лежитъ одна живая, по существу *конкретная* интуиція—интуиція единства во множествѣ. Это не есть актъ отвлеченнаго апріорнаго мышленія, ибо въ немъ философъ однимъ взглядомъ охватываетъ все безконечное многообразіе существующаго, *даннаго*; съ другой стороны, это не есть и одинъ только опытъ, такъ какъ все эмпирическое, опытное возводится къ его высшему, *сверхопытному смыслу*. Интуиція Абсолютнаго съ самаго начала заключаетъ въ себѣ синтезъ раціональнаго и эмпирическаго, объединеніе умозрѣнія и реальныхъ данныхъ; разсудочное, дискурсивное мышленіе можетъ быть плодотворнымъ лишь поскольку оно исходитъ изъ истинной интуиціи и правильно раскрываетъ ея содержаніе.

Чтобы правильно оцѣнить ученіе Соловьева, необходимо уяснить себѣ, почему между этими двумя элементами въ его мысли нѣтъ полной гармоніи: съ одной стороны, его интуиціи продолжаютъ многовѣковыя преданія религіозной жизни востока; съ другой стороны, въ *рефлексіи* своей онъ еще не вполнѣ переработалъ вѣковыя философскія преданія запада. Отсюда — частое несоотвѣтствіе формы и содержанія. Это поражаетъ между прочимъ въ его ученіи *о первой матеріи*.

Опредѣляя Абсолютное какъ *единство во множествѣ*, философъ вполнѣ послѣдовательно различаетъ въ немъ на этомъ основаніи *два полюса* или центра. Съ одной стороны, Абсолютное — «начало безусловнаго единства или единичности

какъ такой, начало свободы отъ всякихъ формъ, отъ всякаго проявленія и, слѣдовательно, отъ всякаго бытія»; съ другой стороны, оно — «начало или производящая сила бытія, то-есть множественности формъ». «Съ одной стороны, абсолютное выше всякаго бытія; съ другой стороны, оно есть непосредственная потенція бытія или *первая матерія*». Первый полюсъ есть само абсолютное какъ такое; второй же полюсъ—первая матерія — «не есть какая-либо новая, отличная отъ абсолютнаго субстанція, а оно само, утвердившееся какъ такое черезъ утвержденіе своего противоположнаго». Абсолютное проявляется какъ *безусловно единое* черезъ положеніе своего противнаго, т.-е. множественности: «ибо истинно единое есть то, которое не исключаетъ множественности, а, напротивъ, производитъ ее въ себѣ и при этомъ не нарушается ею, а остается тѣмъ, чѣмъ есть, остается единымъ и тѣмъ самымъ доказываетъ, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятымъ или уничтоженнымъ никакою множественностью». Еслибы абсолютное было единымъ только чрезъ лишеніе или отсутствіе множественности, то съ появленіемъ ея, оно тѣмъ самымъ стало бы ограниченнымъ и, слѣдовательно, потеряло бы свой характеръ безусловности. Абсолютное или безусловное можетъ быть только такимъ единствомъ, которое торжествуетъ надъ множественностью, производитъ и побѣждаетъ ее. Соловьевъ поясняетъ эту мысль сравненіемъ абсолютнаго съ нашимъ человѣческимъ духомъ. —

«Нашъ духъ есть единое не потому, чтобы онъ былъ лишенъ множественности, а, напротивъ, потому что, проявляя въ себѣ безконечную множественность чувствъ, мыслей и желаній, онъ тѣмъ не менѣе всегда остается самимъ собою и характеръ своего духовнаго единства сообщаетъ всей этой стихійной множественности проявленій, дѣлая ее своею, ему одному принадлежащею»[1]).

Собственно вся эта «первая матерія», которая составляетъ второй полюсъ абсолютнаго, есть не что иное, какъ сила, мощь или потенція бытія. По отношенію къ абсолютному эта мощь не есть что-либо постороннее, отдѣльное отъ него: она со-

[1]) Философскія начала, 322.

ставляетъ его собственную сущность, принадлежитъ ему какъ его неотъемлемое опредѣленіе. Такимъ образомъ, абсолютное вѣчно находитъ и вѣчно преодолѣваетъ въ себѣ противоположность единства и множественности.

Эти разсужденія о первой матеріи, представляютъ собою одно изъ самыхъ темныхъ мѣстъ всей метафизики Соловьева. Главная трудность заключается въ нѣкоторой двойственности тѣхъ опредѣленій, которыя онъ даетъ «первой матеріи». Съ одной стороны, она не есть бытіе, а только *потенція*, съ другой стороны, ей присуще положительное *стремленіе*. По словамъ Соловьева, первое начало въ абсолютномъ «есть положительная потенція, свобода бытія—сверхсущее, второе же или матеріальное начало, будучи необходимымъ тяготѣніемъ къ бытію, есть его отрицательная непосредственная потенція, то-есть утверждаемое или ощутимое отсутствіе или лишеніе настоящаго бытія. Но лишеніе есть влеченіе или стремленіе къ бытію, жажда бытія»[1]).

Трудность увеличивается тѣмъ, что Соловьевъ признаетъ влеченіе или стремленіе внутреннимъ психическимъ свойствомъ. Спрашивается, какъ можетъ обладать такими свойствами матерія, которая есть бытіе только возможное, а не дѣйствительное?

Непонятное логически объясняется исторически. Тутъ мы имѣемъ рядъ *вліяній* предшествовавшей мысли на Соловьева. Самъ онъ, говоря о «первой матеріи», ссылается на древнихъ философовъ; въ частности у Аристотеля мы находимъ ровно то же противорѣчіе: и у него матерія обладаетъ бытіемъ только *возможнымъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ *дѣйствительно стремится*, жаждетъ бытія. Что для насъ еще важнѣе,—это внутреннее противорѣчіе—не только усвояется Шеллингомъ, но *цѣликомъ переносится имъ во внутренній міръ Абсолютнаго*. Шеллингъ прямо сопоставляетъ вѣчную основу всякаго существованія въ Богѣ съ *prima materia* древнихъ философовъ: онъ опредѣляетъ ее какъ изначала присущее Единому влеченіе къ рожденію. «Оно не есть само Единое, но оно одинаково вѣчно съ нимъ. Оно хочетъ родить Бога, т.-е. безосновное единство, но постольку въ немъ самомъ еще нѣтъ единства»[2]). Ясно, что это—

---

[1]) Критика, 297.

[2]) Цит. статья, 464, 486, 455.

по существу та же мысль, которая была только что отмѣчена нами у Соловьева.

Конечно, историческое объясненіе не есть оправданіе. Въ контекстѣ философіи Соловьева это перенесеніе безотчетнаго, стихійнаго влеченія матеріи во внутренній міръ Абсолютнаго еще менѣе умѣстно, чѣмъ въ наполовину пантеистической гностикѣ Шеллинга. Спрашивается, кто и что является субъектомъ того стремленія къ бытію, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь? По Соловьеву матерія — не самостоятельное существо, а только опредѣленіе Абсолютнаго, его потенція или сила: при этихъ условіяхъ можетъ ли быть рѣчь о какомъ-либо ея самостоятельномъ стремленіи? Тѣмъ болѣе не приходится говорить о какой-либо *жаждѣ бытія* самого Абсолютнаго, ибо жажда предполагаетъ лишеніе, отсутствіе того, что служитъ предметомъ жажды. Абсолютное, которое отъ вѣка обладаетъ полнотой бытія, поэтому не можетъ чего-либо жаждать, къ чему-либо стремиться.

Отъ ученія Аристотеля о матеріи изложенное только что ученіе Соловьева невыгодно отличается тѣмъ, что оно неизбѣжно переноситъ временное въ вѣчное, вноситъ схему временнаго генезиса въ Абсолютное.

IV. Міръ идей.

Непосредственнымъ продолженіемъ ученія о первой матеріи у Соловьева является его *ученіе объ идеяхъ*. Тутъ онъ восполняетъ Шеллинга Платономъ и Лейбницемъ. Матерія и идея, по Соловьеву, суть двѣ стороны одного и того же; «второй полюсъ абсолютнаго можетъ опредѣляться какъ materia prima лишь разсматриваемый самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности. Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи какъ опредѣляемая всеединымъ или какъ носительница его проявленія, какъ вѣчный его образъ—это есть идея». «Другое» можетъ существовать въ абсолютномъ не какъ независимая и отдѣльная отъ него сущность, а только какъ его сила и его активное проявленіе или объективація; разсматривая «другое» какъ мощь или потенцію абсолютнаго, мы называемъ его «матеріей»; раз-

сматривая его какъ дѣйствительность,—объективное проявленіе сущаго, имъ опредѣленное, мы называемъ его идеей. Очевидно, что вся эта противоположность между первой матеріей и идеей есть «различіе въ рефлексіи, а не отдѣльность въ существованіи»[1]).

Абсолютное не можетъ существовать иначе, какъ осуществленное въ своемъ другомъ. По Соловьеву это значитъ, что оно вѣчно пребываетъ въ своей идеѣ или матеріи какъ въ своемъ осуществленіи, проявленіи и воплощеніи; вѣчно отъ нея различаясь, оно неразрывно съ ней соединено; стало быть, существуетъ вѣчно и идея какъ адекватный образъ сущаго. Частныя идеи, отдѣльныя идеальныя сущности относятся къ этой универсальной идеѣ какъ части къ цѣлому; поэтому и онѣ обладаютъ характеромъ вѣчности, необходимости и всеобщности.

Къ признанію этого міра идей Соловьевъ приходитъ двоякимъ путемъ: во-первыхъ, какъ мы видѣли сейчасъ, онъ *выводитъ* ихъ изъ понятія абсолютнаго; второй—индуктивный платоновскій путь—заключается въ восхожденіи отъ конкретныхъ индивидуальныхъ явленій къ ихъ универсальному и безусловному основанію; но въ сущности оба эти пріема или метода изслѣдованія раскрываютъ содержаніе одной и той же первоначальной интуиціи абсолютнаго какъ *единства во множествѣ*: съ одной стороны, изъ понятія абсолютнаго слѣдуетъ, что оно должно быть *единствомъ всего существующаго*; съ другой стороны, всякія сужденія о реальномъ мірѣ, претендующія на характеръ необходимости и всеобщности, въ концѣ концовъ суть попытки найти для многообразія существующаго основанія въ безусловномъ. Индукція какъ и дедукція приводитъ въ данномъ случаѣ къ одному общему результату. — Абсолютное, какъ единое во многомъ, должно заключать въ себѣ *идею всего*, т.-е. не только идею цѣлаго, но и идеи индивидуальныхъ, конкретныхъ существъ.

Отсюда у Соловьева — сознательное усвоеніе *истины* платоновскаго ученія объ идеальномъ, умопостигаемомъ мірѣ. Ходъ его разсужденія въ общемъ таковъ.

Тотъ міръ, который мы знаемъ, — есть только явленіе для насъ, наше представленіе и приписывать ему *цѣликомъ* объек-

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 298—299; Философск. начала, 326.

тивную реальность было бы ошибкой; но, съ другой стороны, это представленіе не есть наша субъективная фантазія: объективная дѣйствительность вещественнаго міра не зависитъ отъ насъ, навязывается намъ: поэтому, будучи въ чувственныхъ своихъ формахъ нашимъ представленіемъ, этотъ міръ долженъ имѣть объективную, независящую отъ насъ причину или сущность. Мы вынуждены предполагать въ основѣ явленій самостоятельную сущность, которая даетъ имъ нѣкоторую относительную реальность. При этомъ множественность и разнообразіе воспринимаемыхъ нами предметовъ предполагаетъ взаимоотношеніе и взаимодѣйствіе многихъ причинъ. Поэтому сущность, производящая явленія, должна представлять нѣкоторую множественность: иначе она не могла бы служить имъ достаточнымъ основаніемъ.

Вотъ почему общая основа явленій представляется Соловьеву «какъ совокупность множества элементарныхъ сущностей или причинъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ»; эти сущности составляютъ первоначальные элементы, изъ коихъ слагается всякое реальное бытіе: сами же они, будучи вѣчны и неизмѣнны, неразложимы и недѣлимы. Міръ реаленъ только въ своихъ элементарныхъ основаніяхъ или причинахъ—*въ атомахъ*: въ конкретномъ же своемъ видѣ онъ—«только явленіе, только обусловленное многообразными взаимодѣйствіями представленіе, только видимость».

Опредѣляя ближайшимъ образомъ понятіе атома, Соловьевъ вскрываетъ грубую ошибку вульгарнаго матеріализма, который понимаетъ подъ атомомъ частицу вещества. Твердость, протяженность, непроницаемость, — словомъ всякая вообще тѣлесность, все, что составляетъ содержаніе вещества какъ явленія,—сводится къ нашимъ ощущеніямъ и чувствамъ, къ нашимъ *представленіямъ*. Ясно, что атомы, какъ сущности,—какъ то, что не есть наше представленіе, не могутъ быть частицами вещества.

Твердость, непроницаемость вещества есть только мое ощущеніе, мое представленіе. Но то, что производитъ во мнѣ это ощущеніе, та сила, которая сопротивляется мнѣ въ веществѣ и дѣлаетъ его для меня непроницаемымъ, есть, очевидно, самостоятельная причина моихъ ощущеній, независимая отъ меня *реальность*. Стало быть, атомы, какъ основные или послѣдніе

элементы этой реальности, суть не что иное, какъ элементарныя активныя *силы*, которыя своимъ взаимодѣйствіемъ производятъ все существующее.

«Но взаимодѣйствіе предполагаетъ не только способность дѣйствовать, но и способность воспринимать дѣйствіе другихъ. Каждая сила дѣйствуетъ на другую и вмѣстѣ съ тѣмъ воспринимаетъ дѣйствіе другой или этихъ другихъ. Для того, чтобы дѣйствовать внѣ себя на другихъ, сила должна *стремиться* отъ себя, стремиться наружу. Для того, чтобы воспринимать дѣйствіе другой силы, данная сила должна, такъ сказать, давать ей мѣсто, притягивать ее или ставить передъ собою. Такимъ образомъ, каждая основная сила выражается въ *стремленіи* и въ *представленіи*». Основа реальности суть стремящіяся и представляющія силы.

Такія силы, которыя не только дѣйствуютъ вовнѣ, но воспринимаютъ дѣйствіе другихъ силъ, *представляютъ*, по Соловьеву, суть болѣе, нежели силы: это—*существа*. «Такимъ образомъ мы должны предположить, что атомы, т.-е. основные элементы всякой дѣйствительности суть живыя элементарныя существа или то, что со времени Лейбница получило названіе *монадъ*».

Взаимодѣйствіе монадъ предполагаетъ въ нихъ качественныя различія: монады стремятся другъ къ другу и вступаютъ во взаимодѣйствіе между собою именно потому, что онѣ между собою качественно различны: каждая монада можетъ дать другой новое содержаніе, которое въ ней не заключается: достаточное основаніе взаимнаго стремленія монадъ другъ къ другу заключается въ томъ, что онѣ могутъ другъ друга восполнять. По Соловьеву условіе взаимодѣйствія существъ есть *особое качество* каждаго изъ нихъ.

«Если всѣ внѣшнія качественныя различія, извѣстныя намъ, принадлежатъ къ міру явленій, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различіе самихъ основныхъ существъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ должно быть также вѣчнымъ и неизмѣннымъ, т.-е. безусловнымъ».

Это безусловное качество каждаго существа, которое опредѣляетъ все его содержаніе и значеніе какъ для себя, такъ и для другихъ существъ, составляетъ собственный внутренній, неизмѣнный характеръ этого существа, дѣлающій его тѣмъ, что оно есть; по Соловьеву, оно и составляетъ его *идею*.

Природная дѣйствительность, взятая въ своей отдѣльности, — неистинна и неподлинна: ея подлинная сущность и истина — не въ ней самой, а въ ея идеѣ. Истинная дѣйствительность «опредѣляется не какъ идея просто, а какъ идеальное *все* или какъ міръ идей, царство идей». Усматривая въ такомъ пониманіи подлинной дѣйствительности *правду платонизма*, Соловьевъ тутъ же связываетъ ее съ собственнымъ ученіемъ объ абсолютномъ.— Абсолютное не можетъ быть бѣднѣе по содержанію, чѣмъ наша призрачная дѣйствительность. Поэтому необходимо предположить, что всему, что есть въ этой послѣдней, «соотвѣтствуетъ нѣчто въ истинной или подлинной дѣйствительности, другими словами—что всякое бытіе этого природнаго міра имѣетъ свою идею или свою истинную подлинную сущность. Съ другой стороны, необходимо, чтобы все это царство идей было достойнымъ безусловнаго содержаніемъ: для этого нужно, чтобы каждая отдѣльная идея, входящая въ его составъ, была чѣмъ-нибудь особеннымъ, не могла бы быть замѣнена или смѣшана съ чѣмъ-нибудь другимъ: поэтому каждая идея должна быть вѣчною, пребывающею».

Здѣсь наряду со сходствомъ сказывается рѣзкое отличіе соловьевскаго ученія отъ платоновскаго. Идеи Платона суть прежде всего общія родовыя представленія, исключающія изъ себя все индивидуальное; напротивъ, идеи въ пониманіи Соловьева по существу *индивидуальны*. Онъ поясняетъ сущность идеи указаніемъ на внутренній характеръ человѣческой личности.—

Съ одной стороны, личность есть природное явленіе, подчиненное внѣшнимъ условіямъ и ими опредѣляемое въ своихъ дѣйствіяхъ и воспріятіяхъ. Съ другой стороны, въ каждой личности есть что-то особенное, внѣшнимъ образомъ неопредѣлимое и, несмотря на это, налагающее опредѣленный индивидуальный отпечатокъ на всѣ дѣйствія и воспріятія этой личности. Эта особенность при этомъ неизмѣнна: она неизбѣжно проявится при всякихъ условіяхъ и обстоятельствахъ. «Этотъ внутренній индивидуальный характеръ личности является чѣмъ-то безусловнымъ; и онъ-то составляетъ собственную сущность, особое личное содержаніе или особенную личную идею даннаго существа, которою опредѣляется существенное его значеніе во всемъ, роль, которую оно играетъ и вѣчно будетъ играть во всемірной драмѣ».

Качественное различіе основныхъ существъ необходимо выра-

жается въ различіи ихъ отношеній; идея каждаго существа проявляется прежде всего въ томъ мѣстѣ, которое оно занимаетъ среди другихъ существъ; «и это-то отношеніе каждаго существа ко всему», по Соловьеву, «есть его объективная идея, составляющая полное проявленіе или осуществленіе его внутренней особенности или субъективной идеи».

У Платона отсутствуетъ всякая опредѣленная грань между идеями и общими родовыми понятіями; тѣ и другія у него постоянно смѣшиваются между собою; наоборотъ, Соловьевъ указываетъ здѣсь точныя отличія.—

Съ одной стороны, міръ идей представляетъ нѣкоторое соотвѣтствіе со взаимоотношеніемъ нашихъ разсудочныхъ понятій: именно, въ немъ частныя существа или идеи обнимаются другими болѣе общими, какъ видовыя понятія обнимаются понятіями родовыми. Но, съ другой стороны, между взаимоотношеніемъ идей и понятій есть коренное различіе. Въ силу извѣстнаго логическаго закона объемъ понятія обратно пропорціоналенъ его содержанію: чѣмъ общѣе, шире понятіе, тѣмъ оно бѣднѣе содержаніемъ, тѣмъ меньше у него признаковъ: понятіе существа вообще бѣднѣе, чѣмъ понятіе животнаго, это послѣднее—бѣднѣе, чѣмъ понятіе человѣка и т. д. Болѣе общія понятія составляютъ высшую ступень отвлеченія; отвлеченіе же именно и состоитъ въ устраненіи *особыхъ* признаковъ, которыми отличаются частныя понятія, входящія въ объемъ понятія общаго.

Наоборотъ, «*между идеями*, какъ положительными опредѣленіями особенныхъ существъ, *отношеніе объема къ содержанію необходимо есть прямое*, т.-е. чѣмъ шире объемъ идеи, тѣмъ богаче она содержаніемъ». Общее родовое понятіе, какъ результатъ отвлеченія, отрицательно относится къ подчиненнымъ ему видовымъ понятіямъ, исключая изъ себя ихъ видовые признаки; наоборотъ, «идея, какъ самостоятельная сущность, должна находиться въ дѣятельномъ взаимоотношеніи съ тѣми частными идеями, которыя ею покрываются или составляютъ ея объемъ, т.-е. она должна опредѣляться ими положительно». Въ отличіе отъ понятія, которое есть отвлеченіе нашего ума, Соловьевъ видитъ въ идеѣ—дѣятельную и живую силу: соприкасаясь съ болѣе частными идеями, она тѣмъ самымъ развиваетъ свое содержаніе съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ направле-

ніяхъ. Чѣмъ съ бо́льшимъ числомъ частныхъ идей она состоитъ въ непосредственныхъ отношеніяхъ, чѣмъ больше идей составляетъ ея объемъ, тѣмъ многообразнѣе и опредѣленнѣе она себя осуществляетъ, тѣмъ болѣе полнымъ и богатымъ является ея содержаніе: частныя идеи, входящія въ объемъ идеи общей, не только не исключаются изъ нея, но составляютъ ея содержаніе.

Важное отличіе идей отъ понятій заключается въ ихъ субстанціальности: по Соловьеву имъ принадлежитъ не одно только *предметное* бытіе по отношенію къ нашему познанію: онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ суть субъекты въ нихъ самихъ, точнѣе говоря, «имѣютъ своихъ собственныхъ особенныхъ субъектовъ».

Отвлеченнымъ понятіямъ, при всемъ ихъ отличіи отъ идей, Соловьевъ приписываетъ значеніе переходной ступени между чувственнымъ явленіемъ и идеей; во всякомъ отвлеченномъ понятіи содержится отрицаніе всѣхъ входящихъ въ объемъ его явленій въ ихъ частной, непосредственной особенности и вмѣстѣ съ тѣмъ—утвержденіе ихъ въ какомъ-то новомъ единствѣ и новомъ содержаніи, котораго, однако, отвлеченное понятіе въ силу самаго своего отрицательнаго происхожденія не даетъ само, а только указываетъ; «всякое общее понятіе есть такимъ образомъ отрицаніе частнаго явленія и указаніе всеобщей идеи». Такъ, напр., общее понятіе «человѣка» не только заключаетъ въ себѣ отрицаніе частныхъ особенностей отдѣльныхъ индивидуальныхъ людей, но вмѣстѣ съ тѣмъ указываетъ на высшее единство, объемлющее всѣхъ людей и вмѣстѣ отъ нихъ отличное: оно должно имѣть собственную, независимую отъ нихъ объективность, которая дѣлаетъ его общей для нихъ объективной нормой: соотвѣтственно съ этой нормой мы требуемъ отъ отдѣльныхъ людей, чтобы они были воистину людьми. Эта *норма*, очевидно, достигается не путемъ отвлеченія; ибо она представляетъ собою нѣчто безконечно бо́льшее, чѣмъ отвлеченное понятіе: понятіе— не живой образъ и подобіе сущей идеи, а только тѣнь ея, обозначающая ея внѣшнія границы и очертанія, но безъ полноты формъ, силъ и цвѣтовъ». Понятія суть или *схемы явленій* или *тѣни идей*, *сокращеніе чувственнаго воспріятія* или *предвареніе умственнаго созерцанія*.

Дѣйствительность идеи помимо другихъ доводовъ доказывает-

ся у Соловьева самымъ фактомъ художественнаго творчества. Идеальные образы, воплощаемые художникомъ въ его произведеніяхъ, не суть ни простое воспроизведеніе индивидуальныхъ явленій, ни отвлеченныя понятія. Въ этихъ образахъ мы находимъ универсальные, общіе типы; вмѣстѣ съ тѣмъ это—индивидуальныя, живыя лица; но такое соединеніе совершенной индивидуальности съ совершенной общностью или универсальностью и составляетъ, какъ мы знаемъ, признакъ *идеи*: предметомъ художественнаго творчества является такимъ образомъ сущая идея, открывающаяся умственному созерцанію.

Въ ученіи о взаимоотношеніи идей Соловьевъ точно такъ же частью усвояетъ ученіе Платона, частью отдѣляется отъ него.

Для него идеи—качественно различны; но вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ пребываютъ въ общеніи между собою: это возможно лишь поскольку качественно разнородныя идеи уравниваются между собою въ чемъ-либо для нихъ общемъ, при чемъ для *существеннаго* отношенія между идеями необходимо, чтобы это общее само было существеннымъ, т.-е. обладало бы особой идеей или сущностью. Существенное взаимоотношеніе идей подобно формально-логическому взаимоотношенію понятій: тутъ и тамъ есть отношеніе бо́льшей или меньшей широты или общности. Идеи нѣсколькихъ существъ могутъ относиться къ идеѣ одного существа какъ понятія видовыя къ родовому: въ такомъ случаѣ послѣдняя содержитъ въ себѣ первыя, покрываетъ ихъ собою: она является для нихъ общимъ центромъ, въ которомъ онѣ другъ друга восполняютъ. Такимъ образомъ отдѣльныя идеи объединяются въ сложные организмы существъ; нѣсколько организмовъ объединяются въ организмъ высшаго порядка, объединяясь въ существѣ съ еще болѣе широкой идеей. Такъ, постепенно восходя, мы доходимъ до самой общей, универсальной идеи, которая должна покрывать собой всѣ остальныя. Это—идея безусловнаго блага, точнѣе говоря, — идея безусловной благости или любви.

У каждаго существа, сообразно особой его идеѣ, есть своя особенная любовь, которая составляетъ его сущность. Въ отличіе отъ этой особой любви всеобщая или универсальная идея есть безусловная и всеобщая любовь, т.-е. такая, которая содержитъ въ себѣ все, отвѣчаетъ всему: любовь есть внутреннее единство идей, та *всецѣлость*, которая составляетъ содержаніе божественнаго начала.

Въ этой всеединой любви идеи всѣ причастны другъ другу, всѣ объединены въ одно цѣлое; но, чтобы это единство было дѣйствительнымъ, необходимо обособленное существованіе соединяемаго, его существованіе *для себя* въ дѣйствительномъ отличіи отъ единаго. Чтобы идеи были обособлены, онѣ должны быть самостоятельными существами съ особыми дѣйствующими силами, — особыми центрами. Иначе говоря, по Соловьеву, онѣ должны быть не только идеями, но вмѣстѣ съ тѣмъ монадами и атомами.

Идея не можетъ быть чистымъ объектомъ: всякая идея непремѣнно предполагаетъ опредѣленнаго субъекта или носителя. Если предметная идея отличается отъ всѣхъ прочихъ идей *объективно*, какимъ-либо опредѣленнымъ качествомъ, то носитель этой идеи, ея субъектъ долженъ отличаться отъ другихъ *субъективно*, т.-е. онъ долженъ имѣть собственную особенную дѣйствительность, быть *центромъ для себя*, долженъ, слѣдовательно, обладать самосознаніемъ и *личностью*. Еслибы идеи не обладали личностью, не существовали бы *для себя*, онѣ были бы только представленіями другого существа, а не дѣйствительными существами.

Сказанное объ отдѣльныхъ идеяхъ Соловьевъ считаетъ a fortiori вѣрнымъ относительно всеединой универсальной идеи. И она, въ силу тѣхъ же соображеній, должна обладать особымъ субъектомъ, личностью, быть въ себѣ и для себя, иначе говоря,—*быть собственнымъ опредѣленіемъ единичнаго центральнаго существа*[1]). —

V. Міръ идей (критическія замѣчанія).

Изложенное ученіе объ идеяхъ заключаетъ въ себѣ всѣ характерныя для философіи Соловьева достоинства и всѣ связанные съ ними недостатки, которые составляютъ оборотную сторону медали.

Основная *мистическая* интуиція здѣсь, какъ и всюду у нашего философа, чрезвычайно глубока; но она затемняется и иска-

---

[1]) Для всего этого ученія объ идеяхъ см. Чтенія о богочеловѣчествѣ, т. III, 44—64.

жается посторонней примѣсью: тутъ, какъ и въ другихъ отдѣлахъ ученія Соловьева, отсутствуетъ грань между мистическимъ и естественнымъ: онъ однимъ скачкомъ переходитъ изъ одной области въ другую. Съ этимъ недостаткомъ органически связана извѣстная небрежность и поспѣшность аргументаціи: отдѣльные логическіе скачки тутъ большею частью представляютъ собою логическія послѣдствія того единаго логическаго скачка, который составляетъ общій грѣхъ всего творчества Соловьева. Недостатокъ этотъ усиливается и подчеркивается природными наклонностями этого черезчуръ интуитивнаго ума.

Когда онъ схватываетъ ту или другую истину въ непосредственномъ созерцаніи, когда она кажется ему ясной, очевидной, онъ далеко не въ достаточной мѣрѣ интересуется ея логическимъ обоснованіемъ и нерѣдко пренебрегаетъ доказательствами, которыя могли бы послужить провѣркой для него самого и сдѣлать его мысль вразумительною для другихъ. Отсюда—ошибки въ его изложеніи, которыя нерѣдко искажаютъ вѣрную мысль. Чѣмъ глубже эта послѣдняя, тѣмъ настоятельнѣе навязывается критику обязанность отдѣленія пшеницы отъ плевеловъ.

Въ общемъ усвоеніе идеализма Платона представляетъ собою совершенно послѣдовательное и необходимое завершеніе точки зрѣнія самого Соловьева. Всеединое *должно* заключать первообразы какъ цѣлаго мірозданія, такъ и единичныхъ существъ: оно есть смыслъ всего существующаго, слѣдовательно, оно должно заключать себѣ и идеи цѣлаго и идеи конкретнаго множества существъ *какъ они должны быть*. Соловьевъ совершенно правъ въ своемъ утвержденіи, что Абсолютное не можетъ быть бѣднѣе по содержанію, чѣмъ наша несовершенная и преходящая дѣйствительность. Какъ высшая дѣйствительность всего существующаго, оно должно заключать въ себѣ положительную возможность качественныхъ различій существъ, достаточное основаніе для ихъ индивидуальныхъ особенностей.—Иначе оно не было бы Всеединымъ.— Если такъ, то необходимо признать вмѣстѣ съ Соловьевымъ, что Абсолютное заключаетъ въ себѣ цѣлый міръ идей, въ которомъ содержаніе прямо пропорціонально его объему: ибо, будучи универсаленъ по формѣ, этотъ мысленный міръ заключаетъ въ себѣ безусловную полноту содержанія.

Ошибки начинаются тамъ, гдѣ Соловьевъ пытается опредѣ-

лить отношеніе абсолютной дѣйствительности и въ частности—міра идей—къ нашему чувственно воспринимаемому міру. Тутъ въ метафизикѣ его приходится отмѣтить тотъ же грѣхъ, который уже былъ указанъ выше, при разборѣ его теоріи познанія. Въ метафизикѣ, какъ и въ гносеологіи, Соловьевъ *мыслитъ всю нашу дѣйствительность, весь естественный порядокъ слишкомъ мистически*, но потому самому, такъ же, какъ и въ гносеологіи, онъ *мыслитъ слишкомъ натуралистически и раціоналистически божественную идею.*

Та и другая ошибка выражается въ одномъ и томъ же предположеніи разбираемаго ученія: для Соловьева божественная идея, будучи неотдѣлимой частью вѣчной божественной природы, есть вмѣстѣ и *сущность* всего существующаго. Съ этой точки зрѣнія *все въ мірѣ насквозь мистично*, все полно божественнаго содержанія: міръ относится къ вѣчной божественной природѣ какъ явленіе къ сущности. Но съ другой стороны, разъ идея выражаетъ собою *сущность всего здѣшняго*, то міръ идей становится тѣмъ самымъ слишкомъ естественнымъ, понятнымъ: онъ отдѣляется отъ насъ неуловимой, еле замѣтной гранью.

У Соловьева божественная идея есть воплощающаяся во внѣшней природѣ сущность, которая скрывается за нашими ощущеніями и обусловливаетъ ихъ какъ производящая причина. Въ конечномъ счетѣ она сливается съ атомами. Уже при разборѣ теоріи познанія нашего философа мы обнаружили слабость такой концепціи. Уже тамъ мы убѣдились, что предположеніе, будто божественная идея есть непосредственная причина всѣхъ нашихъ ощущеній и воспріятій является, во-первыхъ, излишнимъ, а, во-вторыхъ, нелѣпымъ. Необходимое для нашего познанія предположеніе заключается въ томъ, что дѣйствительность, воспринимаемая нами, сознается какъ объективная реальность не въ нашемъ только, а въ универсальномъ сознаніи. Разъ мы станемъ на эту точку зрѣнія, предположеніе, что атомы или иныя силы, которыя служатъ причинами нашихъ ощущеній, суть вѣчныя божественныя сущности, окажется совершенно ненужнымъ.

Въ изложенномъ выше динамическомъ ученіи объ атомахъ есть большое зерно истины: поскольку мы признаемъ вещество реальнымъ, мы должны предполагать, что въ основѣ его лежатъ дѣятельныя силы, существующія независимо отъ насъ и реальныя

за предѣлами нашихъ ощущеній. Но спрашивается, что же заставляетъ насъ предполагать, что это—силы *вѣчныя* и что онѣ составляютъ часть неизмѣнной божественной дѣйствительности?

Съ точки зрѣнія теоріи познанія это предположеніе совершенно необосновано. Гносеологически мы вынуждены признать *относительное*, а вовсе не абсолютное постоянство матеріи: допустить, что матерія, какъ активная сила, существуетъ за предѣлами ощущеній ограниченныхъ эмпирическихъ субъектовъ, возможно, конечно, только въ предположеніи *универсальнаго сознанія*; но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, чтобы матерія существовала вѣчно и чтобы ея основныя силы — атомы — были частью божественной дѣйствительности. Универсальное сознаніе обнимаетъ въ себѣ какъ божественный, такъ и внѣбожественный міръ. Мы уже видѣли, что оно можетъ мыслить и представлять какъ абсолютное, *сверхвременное*, такъ и относительное, временное.

Неоправданная съ точки зрѣнія гносеологической, соловьевская гипотеза идеи-атома едва ли допустима и съ точки зрѣнія метафизической. *Вѣчныя* божественныя идеи, какъ таковыя, очевидно, не могутъ развиваться и измѣняться: разумѣется, онѣ могутъ постепенно раскрываться въ потокѣ движенія: но въ такомъ случаѣ — не онѣ являются *субъектами* движенія и развитія, а другое, — *то, въ чемъ* онѣ раскрываются. Къ развитію во времени онѣ могутъ и должны относиться такъ, какъ умъ Аристотеля относится къ міровому движенію: *божественныя идеи все двигаютъ, сами оставаясь недвижимы*: иначе онѣ не были бы идеями, т.-е. реальнымъ смысломъ всего; но именно это и лишаетъ насъ возможности отождествлять ихъ съ развивающимися, движущимися атомами. По отношенію къ развивающемуся міру идея вообще можетъ быть первообразомъ, идеаломъ и конечною цѣлью,—но отнюдь не *сущностью*: ибо сама она субъектомъ развитія быть ни въ какомъ случаѣ не можетъ.—Иначе пришлось бы допустить, что развивается во времени само Всеединое и Абсолютное, что явно нелѣпо.

Соображенія метафизическія еще больше, чѣмъ доводы гносеологическіе, говорятъ противъ мысли, будто абсолютная, *вѣчная* дѣйствительность есть *сущность* нашей несовершенной дѣйствительности. Еслибы это было вѣрно, то не только несовершенство, но и все зло нашей природы было бы ея явленіемъ: хаосъ

и раздоръ существъ, ихъ безпощадная борьба за существованіе, всеобщее взаимное пожираніе, — все это было бы *явленіемъ божественной идеи*: ибо нѣтъ ничего въ явленіи, чего бы не было въ сущности. Но идея—по существу *часть* божественнаго всеединства: какъ же можетъ быть *ея* явленіемъ хаосъ, раздоръ, т.-е., иначе говоря — возстаніе противъ всеединства? Допустимо ли *въ самомъ* всеединствѣ то всеобщее распаденіе, которое составляетъ печать нашей здѣшней эмпирической вселенной? Если же нѣтъ раздора во всеединствѣ вѣчной божественной природы, если въ ней все — ладъ и гармонія, то, очевидно, что наша вселенная есть по отношенію къ ней—явленіе чего-то другого, а не ея явленіе.

Есть существа, которыя въ яркомъ образѣ являютъ существенное отличіе міра здѣшняго отъ идеальнаго, божественнаго. Это—паразиты, для которыхъ вражда противъ всеединства есть законъ ихъ существованія: какіе-нибудь холерные микробы, глисты, эхинококи и т. п.—во всей своей жизни опредѣлились какъ сусущества антидейныя. Неужели не очевидна та кощунственная безсмыслица, которая заключается въ утвержденіи, что и они—явленія вѣчной божественной идеи!

Самъ Соловьевъ видимо чувствовалъ тѣ трудности, которыя заключаются въ проведеніи до конца его мысли. Въ произведеніи конца восьмидесятыхъ годовъ онъ отмѣтилъ, что вся наша здѣшняя природа носитъ на себѣ слѣды смертельной борьбы двухъ противоположныхъ началъ, добраго и злого. Наша космическая исторія есть долгій и болѣзненный процессъ рожденія. Мы видимъ въ ней упорную борьбу, скачки и насильственныя потрясенія, иногда слѣпое движеніе ощупью, незаконченныя попытки, неудавшіяся созданія, уродливыя порожденія и выкидыши. «Могутъ ли», спрашиваетъ Соловьевъ, «принадлежать къ совершенному и непосредственному творенію Божію всѣ эти допотопныя чудовища, эти ископаемыя—мегатеріи, плезіозавры, ихтіозавры, птеродактили и т. п.? Еслибы каждая изъ этихъ породъ въ отдѣльности была «добро зѣло», то почему же онѣ окончательно исчезли съ лица земли, уступая мѣсто формамъ болѣе удавшимся, болѣе гармоничнымъ и лучше уравновѣшеннымъ?» [1]).

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 252—252.

Мы стоимъ передъ несомнѣннымъ противорѣчіемъ: съ одной стороны Соловьевъ утверждаетъ равенство существа, атома и идеи: съ другой стороны оказывается, что есть такія существа-неудачники, которыя должны исчезнуть съ лица земли *какъ не имѣющія въ себѣ идеи.* Въ этомъ противорѣчіи изобличается несостоятельность того воззрѣнія, которое видитъ въ нашемъ лежащемъ во злѣ мірѣ явленіе вѣчной божественной сущности.

Изъ понятія Абсолютнаго какъ *отрѣшеннаго* и *всецѣлаго* слѣдуетъ, что ни оно само какъ всеединое, ни отдѣльныя идеи, входящія въ его составъ, не могутъ быть *сущностью* несовершеннаго становящагося бытія: этотъ становящійся міръ въ свою очередь *отрѣшенъ* отъ Абсолютнаго: т.-е. онъ имѣетъ свой собственный субстратъ, становящійся и развивающійся. Если такъ, то о тожествѣ атома съ вѣчной идеей не можетъ быть и рѣчи. Идеи, разумѣется, могутъ служить первообразами индивидуальнымъ существамъ или, если угодно называть ихъ такъ,—атомамъ. Но, во-первыхъ, такое отношеніе возможно лишь при томъ условіи, что первообразъ *не тожественъ* съ тѣмъ, чему онъ служитъ первообразомъ; во-вторыхъ, весьма сомнительно и во всякомъ случаѣ недоказано, чтобы каждое *здѣшнее* существо обладало своимъ *вѣчнымъ* первообразомъ въ Абсолютномъ.

Отношеніе всего здѣшняго къ запредѣльному міру первообразовъ или идей должно быть мыслимо какъ *взаимно свободное.* — Съ одной стороны, универсальная идея, — тотъ организмъ идей, въ которомъ отъ вѣка воплощается Абсолютное, — совершенно свободна отъ этого міра съ его неполнотой, несовершенствомъ и зломъ. Она свободна отъ всего того, что здѣсь, въ нашей дѣйствительности уклоняется отъ всеединства или даже прямо ему противорѣчитъ. Въ вѣчной идеѣ нѣтъ мѣста для существъ, коихъ жизненное содержаніе цѣликомъ выражается въ отрицаніи всеединства, во враждѣ противъ цѣлаго; *въ ней нѣтъ и не можетъ быть паразитовъ.* Съ другой стороны, по тѣмъ же основаніямъ, — этотъ *здѣшній* міръ, въ которомъ есть неполнота, несовершенство и паразитизмъ, т.-е. прямое отрицаніе всеединства, — *свободенъ* отъ всеединой идеи.

Если міръ божественныхъ идей есть первообразъ, который *долженъ* осуществиться и раскрыться до конца въ здѣшнемъ становящемся мірѣ, это еще не управомочиваетъ насъ къ вы-

воду, что *каждое* являющееся во времени существо обладаетъ своимъ особымъ первообразомъ въ вѣчной дѣйствительности: въ *этомъ* мірѣ могутъ быть и чисто временныя созданія, не обладающія безусловной цѣнностью и потому обреченныя на исчезновеніе. Наконецъ, и такія существа, которыя такою цѣнностью обладаютъ, т.-е. могутъ быть носителями и выразителями Безусловнаго, свободны осуществить или не осуществить свою идею; они могутъ или осуществить свою идеальную задачу или уклониться отъ нея.

Какъ для міра въ его цѣломъ, такъ и для отдѣльнаго индивидуальнаго существа идея не есть нѣчто *данное* въ его явленіи, а только *заданное* ему: она выражаетъ собою не начало становящагося бытія, а его конецъ. Платонъ былъ безконечно правъ въ своемъ утвержденіи, что жизненное стремленіе каждаго существа, его *эросъ*, есть двойственное порожденіе бѣдности и богатства: исходная точка каждаго существа есть *бѣдность*, т.-е. совершенная пустота, ничтожество небытія. Какъ весь здѣшній міръ, такъ и каждое отдѣльное существо въ немъ, взятое *само по себѣ*, внѣ отношенія къ Абсолютному, есть *ничто*. Но по этому самому конечная цѣль, къ которой должно стремиться все существующее, есть *богатство*, т.-е. полнота и опредѣленность существованія *въ идеѣ*.

Идея уже потому не есть сущность существующаго и являющагося въ здѣшней дѣйствительности, что она можетъ быть *только источникомъ богатства* каждаго отдѣльнаго существа, а отнюдь не его бѣдности. Но кромѣ бѣдности въ этомъ мірѣ есть и прямое *отрицаніе* идеи, сопротивленіе ей: есть существа, временно, а, быть можетъ, и окончательно опредѣлившіяся какъ *антидейныя*, по существу связавшія свою жизнь съ раздоромъ и разладомъ существующаго. Можетъ ли это сопротивленіе идеѣ исходить отъ нея самой? Не служитъ ли оно яснымъ указаніемъ изначальнаго *существеннаго* отличія двухъ міровъ?

Все существующее во времени родилось изъ небытія или ничтожества: самый процессъ во времени есть непрерывный переходъ отъ небытія къ бытію и постольку небытіе—общая печать всего временнаго. При сопоставленіи съ полнотой бытія Всеединаго обнаруживается, что это не есть то *положительное*

ничто, которое, какъ мы знаемъ, составляетъ опредѣленіе Абсолютнаго, а *ничто отрицательное*, лишеніе всяческой полноты. И тѣмъ не менѣе, несмотря на это свое *изначальное ничтожество*, каждое существо во времени *есть*, поскольку оно опредѣлено какъ сущее въ универсальномъ сознаніи, т.-е. поскольку въ немъ оно поставлено въ опредѣленное отношеніе къ Абсолютному.

Это отношеніе каждаго даннаго существа къ Абсолютному можетъ быть или положительнымъ или отрицательнымъ, т.-е. оно выражается или въ утвержденіи или въ отрицаніи Абсолютнаго и входящихъ въ его составъ частныхъ идей. Но утверждая или отрицая Абсолютное, каждое существо все равно только имъ живетъ, и только въ *его идеяхъ* черпаетъ содержаніе какъ для своего утвержденія, такъ и для своего отрицанія. Одни существа активно осуществляютъ и являютъ въ себѣ то или другое положительное начало — идею; другія, напротивъ, живутъ исключительно *активной враждой* противъ первыхъ, представляя собою для нихъ *начало болѣзни, разложенія, смерти*. Одни такимъ образомъ осуществляютъ въ себѣ начатокъ *вѣчной жизни*; другія, напротивъ, живутъ той жизнью могильныхъ червей, которой суждено продолжаться, покуда не *истлѣетъ все предназначенное къ тлѣнію*. Но такъ или иначе — всѣ живутъ идейнымъ содержаніемъ Абсолютнаго и тѣ, которые имѣютъ въ немъ вѣчный первообразъ и тѣ, конхъ жизнь цѣликомъ сводится къ утвержденію всеобщей относительности и смертности. Всякое конкретное, становящееся существо, тѣмъ самымъ что оно *становится*, показываетъ, что оно не есть идея: ибо, еслибы божественная идея въ его жизни была бы совершившимся фактомъ, — всякій *процессъ* во времени тѣмъ самымъ прекратился бы. Съ другой стороны всякое конкретное существо тѣмъ самымъ, что оно есть, показываетъ, что оно такъ или иначе *опредѣлено* идеей: ибо идея въ самомъ дѣлѣ служитъ послѣднимъ источникомъ всѣхъ конкретныхъ качественныхъ опредѣленій. Въ каждомъ становящемся существѣ неизбѣжно сочетаются эти два необходимые элементы всего временнаго, *ничто*—изначальная точка стремленія и *бытіе*—опредѣленіе, такъ или иначе исходящее отъ идеи. Съ этой точки зрѣнія мы можемъ сказать, что сущность каждаго становящагося существа *есть ничто, объ-*

ктивно опредѣленное къ бытію въ какой-либо идеѣ. Ошибка Соловьева заключалась, очевидно, въ непосредственномъ отождествленіи или смѣшеніи становящагося существа съ его идеей.

Корень этой ошибки—та самая трудность въ пониманіи взаимныхъ отношеній Абсолютнаго и ограниченныхъ существъ во времени, которая вызвала къ жизни рядъ монистическихъ ученій. Допустить какія-либо существа внѣ Абсолютнаго, въ мірѣ внѣбожественномъ — значитъ какъ будто ограничивать или, что то же, — отрицать Абсолютное. Отсюда—рядъ попытокъ—понять Абсолютное какъ сущность всего относительнаго, множественнаго, конечнаго. Ученіе Соловьева объ идеяхъ далеко не преодолѣло въ себѣ этого пантеизма. Но мы видѣли, что именно эта точка зрѣнія противорѣчитъ понятію Абсолютнаго, дѣлая его субъектомъ несовершенства, неполноты и зла. Наоборотъ, допущеніе какого-либо существованія во внѣбожественномъ, неабсолютномъ мірѣ,—не есть внутреннее противорѣчіе, ибо такія существа существуютъ лишь поскольку они допускаются самимъ Абсолютнымъ, сознаются и полагаются какъ таковыя въ универсальномъ сознаніи. Они не ограничиваютъ Абсолютнаго, потому что сами въ себѣ, внѣ положительнаго или отрицательнаго къ нему отношенія, они суть ничто. Тѣ существа, которыя обладаютъ какимъ-либо положительнымъ содержаніемъ или идеей,—не ограничиваютъ Абсолютное, а, напротивъ, раскрываютъ его, свидѣтельствуютъ о немъ въ своемъ утвержденіи; другія *антиидейныя* существа, которыя живутъ отрицаніемъ Абсолютнаго, также не ограничиваютъ его, а свидѣтельствуютъ о немъ въ своемъ отрицаніи: ибо они поглощаютъ все тлѣнное, смертное и въ концѣ концовъ сами поглощаются смертью. Тѣмъ самымъ обнаруживается ничтожество всего того, что хочетъ утверждать себя внѣ Абсолютнаго.

Если нельзя провести знака равенства между атомомъ и идеей, то точно такъ же необосновано и отождествленіе атома съ монадою. Соотвѣтствующее разсужденіе Соловьева исходитъ изъ того предположенія, что каждый атомъ обладаетъ особымъ индивидуальнымъ качествомъ, которое дѣлаетъ его необходимымъ и незамѣнимымъ членомъ всеединаго или Абсолютнаго; атомъ превращается въ вѣчно-существующую индивидуальность-монаду, потому что Соловьевъ предполагаетъ въ немъ *цѣнность безусловную*, которая *какъ такая* не можетъ уничтожиться. Разъ

мы убѣдились, что не всякое здѣшнее существо обладаетъ безусловною цѣнностью, разъ мы знаемъ, что есть существа, обладающія цѣнностью только относительною или даже прямо отрицательною, аргументація Соловьева падаетъ сама собою.

Прочіе доводы, которые приводитъ философъ въ подтвержденіе своей мысли, заключаютъ въ себѣ очевидную натяжку. Таково въ особенности разсужденіе, коимъ доказывается, что основная сила атома выражается «въ стремленіи и въ представленіи». Заключеніе, что физическое взаимодѣйствіе атомовъ предполагаетъ въ каждомъ изъ нихъ способность воспринимать дѣйствіе другихъ силъ, т.-е. ставить ихъ передъ собою или *представлять* [1]) основано на игрѣ словъ довольно сомнительнаго достоинства.

Основной недостатокъ ученія Соловьева объ идеяхъ отразился и въ его попыткѣ опредѣлить отношеніе идей къ понятіямъ. Нетрудно убѣдиться въ томъ, что и тутъ сказались пантеистическія наклонности нашего философа. Если идея есть существо всякаго явленія нашей дѣйствительности, то очевидно, что всѣ вообще понятія, отвлекаемыя нашимъ разсудкомъ отъ явленій, должны разсматриваться какъ свидѣтельства объ идеѣ, какъ косвенное о ней знаніе. Здѣсь мы имѣемъ корень вышеприведеннаго положенія Соловьева: «всякое общее понятіе есть отрицаніе частнаго явленія и указаніе всеобщей идеи».

Послѣ всего сказаннаго объ отношеніи явленій къ идеямъ это положеніе врядъ ли нуждается въ опроверженіи: едва ли есть надобность доказывать, что общія понятія кочерги, бутылки или колоды картъ не заключаютъ въ себѣ какихъ-либо указаній на всеобщую и притомъ вѣчную идею. Разъ мы вынуждены признать, что существуютъ явленія безъидейныя или даже антидейныя, то мы должны допустить существованіе соотвѣтствующихъ этимъ идеямъ *понятій*, т.-е. понятій, лишенныхъ всякаго идейнаго содержанія. Вообще соловьевское опредѣленіе понятій вызываетъ противъ себя множество возраженій. Съ одной стороны, нельзя согласиться съ его утвержденіемъ, что понятія суть «*схемы явленій*» или «*сокращенія чувственнаго воспріятія*», потому что существуетъ рядъ апріорныхъ понятій нечувственнаго происхожденія и потому что есть множество понятій, кото-

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 48.

рымъ не соотвѣтствуетъ никакихъ явленій (напр., понятіе математической точки, геометрической линіи, понятіе должнаго, вообще нравственныя понятія); съ другой стороны существуютъ понятія искусственныхъ предметовъ, вообще понятія, созданныя человѣкомъ ради какихъ-либо утилитарныхъ цѣлей, которыя ни въ какой мѣрѣ и ни въ какомъ отношеніи не могутъ быть разсматриваемы какъ «*тѣни идей*».

VI. Пантеизмъ и борьба противъ него.

Отношеніе къ пантеизму, какъ уже это было раньше отмѣчено, въ русской литературѣ [1]) представляетъ собою больное мѣсто метафизики Соловьева. Самъ онъ противополагаетъ свое ученіе «пантеистической философіи» [2]) и ставитъ себѣ задачей преодолѣніе пантеизма. Но не слѣдуетъ забывать, что задача эта была имъ унаслѣдована отъ *Шеллинга*. Послѣдній уже въ своемъ «ученіи о свободѣ» высказалъ вслѣдъ за Фридрихомъ Шлегелемъ горячее пожеланіе, чтобы въ Германіи прекратилось «нечеловѣческое пантеистическое безуміе» [3]); и, однако, борьба противъ пантеизма не помѣшала ему остаться подъ вліяніемъ противника. То же явленіе повторилось позднѣе у Соловьева: пантеистическая струя шеллингіанства проникла въ его ученіе тѣмъ легче, что шеллингова «борьба противъ пантеизма», видимо, обманула его вниманіе.

Отмѣченный выше основной недостатокъ мысли Соловьева дѣлаетъ для него полное преодолѣніе пантеизма невозможнымъ. Пантеизмъ есть необходимое послѣдствіе той точки зрѣнія, которая смѣшиваетъ два міра, два существенно различныхъ порядка бытія и понимаетъ отношеніе Божественнаго къ здѣшнему какъ отношеніе сущности къ явленію.

Уже разсмотрѣнныя нами положенія теоріи познанія Соловьева носятъ на себѣ несомнѣнно пантеистическую окраску. Какъ мы видѣли, для него безусловно сущее есть «единый объектъ

---

[1]) См., напр., *Добольскій*. О высшемъ благѣ. стр. 63.
[2]) Критика отвлеч. нач., 302.
[3]) Цит. соч., 505.

всякаго познанія»: мы познаемъ его во всемъ, что̀ познаемъ «потому что все это есть его предикатъ, его бытіе, его явленіе»[1]). Это положеніе, подъ которымъ могъ бы подписаться Шеллингъ, у Соловьева представляетъ собою вовсе не случайную обмолвку: что всякое познаніе о чемъ бы то ни было составляетъ откровеніе самой *сущности* Абсолютнаго, это, какъ мы видѣли, — основное заблужденіе всей его теоріи познанія. Черезъ девять лѣтъ послѣ изданія «Критики отвлеченныхъ началъ», гдѣ выразилась эта точка зрѣнія, философъ дѣлаетъ еще болѣе категорическое заявленіе въ томъ же духѣ: онъ прямо отрицаетъ возможность реальнаго и объективнаго существованія внѣбожественнаго міра. «Такъ какъ ничто не можетъ существовать реально и объективно внѣ Бога, то внѣбожественный міръ, какъ мы сказали, *можетъ быть только божественнымъ міромъ, субъективно переставленнымъ и опрокинутымъ*: онъ есть только обманчивая личина (faux aspect) или иллюзорное представленіе божественнаго всеединства». Тутъ же это обманчивое существованіе изображается какъ продуктъ воображенія міровой души и результатъ ея *ложной точки зрѣнія* (faux point de vue), которая производитъ искаженный образъ истины[2]). Читатель, знакомый съ исторіей философіи, безъ труда узнаетъ въ этихъ строкахъ слѣды вліянія Шопенгауера. Послѣдній совершенно такъ же видѣлъ въ мірѣ явленій миражъ, обманчивый покровъ, заслоняющій истинно сущее и результатъ ложной точки зрѣнія—субъективной иллюзіи представляющаго субъекта.

Своеобразность мысли Соловьева, разумѣется, сказывается не столько въ этой пантеистической тенденціи, сколько въ борьбѣ противъ нея; но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ отношеніи онъ несомнѣнно является духовнымъ преемникомъ и продолжателемъ Шеллинга.

Пантеизму онъ противополагаетъ свое ученіе *о второмъ абсолютномъ*: ошибку пантеистической философіи онъ видитъ въ томъ, что она всегда отождествляетъ и смѣшиваетъ второе абсолютное съ первымъ[3]).

---

[1]) Критика отвлеченныхъ началъ, 291.
[2]) La Russie et l'Eglise universelle, 235.
[3]) Критика отвлеч. нач., 302.

Съ перваго взгляда это понятіе «второго абсолютнаго» звучитъ парадоксально; и, однако, при сколько-нибудь внимательномъ изслѣдованіи нетрудно убѣдиться въ его необходимости и истинности. Монистическая и въ особенности пантеистическая философія впадаетъ въ рядъ нелѣпостей именно потому, что она утверждаетъ бытіе *одного* только Абсолютнаго и во всемъ существующемъ видитъ непосредственное его проявленіе. *Абсолютное едино*; между тѣмъ въ мірѣ явленій мы видимъ безпредѣльную множественность. *Абсолютное есть все*; между тѣмъ въ мірѣ, доступномъ нашему наблюденію, каждое явленіе и каждое существо исключаетъ всякія другія существа и явленія, существуетъ *отдѣльно отъ всего*. Абсолютное недвижимо и неизмѣнно: оно заключаетъ въ себѣ полноту всяческаго бытія и совершенства, а потому не можетъ становиться чѣмъ-либо другимъ, переходить въ другое состояніе, развиваться и совершенствоваться. Между тѣмъ, въ той дѣйствительности, которую мы повседневно созерцаемъ, нѣтъ ничего неизмѣннаго и совершеннаго: здѣсь все течетъ, все движется, развивается и совершается.

Какъ же, спрашивается, понять отношеніе этого міра къ Абсолютному? Отвѣчая на этотъ вопросъ, монистическая философія неизбѣжно запутывается въ неразрѣшимыя противорѣчія. Однѣ системы переносятъ движеніе, — возникновеніе, уничтоженіе и множественность въ Абсолютное: въ такомъ случаѣ оказывается, что оно дробится на части, стремится къ цѣли и развивается; все зло и несовершенство дѣйствительности есть его непосредственное проявленіе. Но абсолютное несовершенное, движущееся и развивающееся, очевидно, уже не есть Абсолютное. Другія ученія, наоборотъ, утверждая единство, неподвижность и неизмѣнность истинно сущаго, заключаютъ отсюда, что множественность, движеніе, развитіе есть иллюзія, мнимое, призрачное бытіе. Но въ концѣ концовъ и это значитъ допускать рядомъ съ безусловно и истинно сущимъ неистинный, призрачный, обманчивый, но все-таки *другой міръ*, противоположный Абсолютному. Монизмъ и здѣсь оказывается невыдержаннымъ; онъ переходитъ въ невольный, безсознательный дуализмъ. Противорѣчія чистаго монизма приводятъ къ разрушительному для него выводу: множественность и генезисъ нашей дѣйствительности не допускаютъ возможности объяснить ее изъ единства и неподвижности Аб-

солютнаго и истинно сущаго; они вынуждаютъ насъ предположить *кромѣ абсолютнаго* еще и *другое* сущее—движущееся, становящееся, совершающееся.

«Рядомъ съ абсолютно сущимъ, какъ такимъ, то-есть которое actu есть всеединое», мы, по словамъ Соловьева, «должны допустить другое существо, которое также абсолютно, но вмѣстѣ съ тѣмъ не тождественно съ абсолютнымъ какъ такимъ»[1]). Ошибка пантеистической философіи заключалась именно въ томъ, что она не признавала *самостоятельности* множественнаго и развивающагося міра: для нея этотъ міръ исчезалъ въ вѣчномъ недвижимомъ абсолютномъ, поглощался имъ или, наоборотъ, поглощалъ его въ себѣ. Наоборотъ, Соловьевъ утверждаетъ *самостоятельность* этого міра; но вѣдь это значитъ признать его отрѣшеннымъ, свободнымъ отъ перваго Абсолютнаго, иначе говоря,—*вторымъ абсолютнымъ*.

Противорѣчіе такого утвержденія двухъ абсолютныхъ на самомъ дѣлѣ есть только мнимое, кажущееся. По объясненію Соловьева «двухъ одинаково абсолютныхъ существъ, очевидно, быть не можетъ»; поэтому «другое» не можетъ быть абсолютнымъ въ томъ же смыслѣ, какъ и первое Абсолютное. Быть абсолютнымъ — значитъ быть субъектомъ абсолютнаго содержанія (всеединства). Быть субъектомъ абсолютнаго содержанія въ вѣчномъ и нераздѣльномъ актѣ свойственно единому истинному существу или Богу; напротивъ, «другое» существо можетъ быть субъектомъ того же содержанія въ постепенномъ процессѣ; «если первое *есть* всеединое, то второе *становится* всеединымъ; если первое вѣчно обладаетъ всеединымъ, то второе прогрессивно имъ овладѣваетъ. Это второе всеединое, этотъ «второй богъ», говоря языкомъ Платона, представляетъ такимъ образомъ два существенные элемента: во-первыхъ, онъ имѣетъ божественный элементъ, всеединство, какъ свою вѣчную потенцію, постепенно переходящую въ дѣйствительность: съ другой стороны, онъ имѣетъ въ себѣ то небожественное, то частное, не все, природный или матеріальный элементъ, въ силу котораго онъ не *есть* всеединое, а только *становится* имъ; ибо онъ становится всеединымъ, поскольку это частное дѣлается всѣмъ. Быть всѣмъ, т.-е. быть въ

[1]) Критика отвлеч. началъ, 300—301.

Богѣ оно не можетъ, такъ какъ тогда оно не было бы частнымъ, но и быть исключительно частнымъ, т.-е. безусловно внѣ всеединства, внѣ Бога, оно также не можетъ, ибо тогда оно не существовало бы совсѣмъ, такъ какъ внѣ Бога и внѣ всеединства ничего быть не можетъ. Итакъ оно можетъ быть только *относительно* многимъ (частнымъ) и относительно единымъ (всѣмъ), т.-е. оно становится всѣмъ, вѣчно стремится быть всѣмъ»[1]).

Сказанное здѣсь о второмъ абсолютномъ прекрасно выражаетъ собою сущность того логически необходимаго предположенія, которое обусловливаетъ собою какъ наше познаніе, такъ и все наше жизненное стремленіе.

Мы уже видѣли, что познаніе наше предполагаетъ безусловное какъ *истину*, которая можетъ быть нами познана; а жизнь наша предполагаетъ безусловное какъ *цѣль*, которая можетъ быть достигнута. То, что было уже раньше сказано по этому предмету, можетъ быть здѣсь существенно дополнено. Если абсолютное какъ въ познаніи, такъ и во всей нашей жизни является для насъ цѣлью, то это значитъ, что наша жизнь какъ и познаніе, *во-первыхъ*, не обладаетъ полнотою безусловнаго содержанія *въ дѣйствительности*, а, *во-вторыхъ*, можетъ къ нему пріобщиться, *можетъ стать безусловнымъ* и дѣйствительно имъ становится въ процессѣ усовершенствованія. Какъ природа нашего сознанія, такъ и природа нашей жизни необходимо предполагаютъ *два безусловныхъ*, — одно, которое отъ вѣка есть, и, слѣдовательно, пребываетъ *внѣ процесса* въ состояніи вѣчнаго совершенства и другое, которое становится, *совершается*

---

[1]) Критика отвлеч. началъ. 301. Остовъ изложенныхъ здѣсь мыслей о второмъ абсолютномъ несомнѣнно заключается въ ученіи Шеллинга о *другомъ*, которое служитъ основаніемъ генезиса, процесса. Это другое, какъ называетъ его Шеллингъ, или «Основа», съ одной стороны, отлично отъ Бога: ибо въ Богѣ какъ Абсолютномъ не можетъ происходить никакого возникновенія или уничтоженія. Съ другой стороны — нѣтъ ничего внѣ Бога, а потому эта отличная отъ него основа генезиса отъ вѣка заключается въ немъ (Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, 455). Съ этой точки зрѣнія Шеллингъ прямо говоритъ о *производномъ абсолютномъ* тамъ же, 443): der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu.

въ процессѣ. Таково же необходимое метафизическое предположеніе всякаго генезиса; ибо съ одной стороны въ безусловномъ не можетъ быть ни уничтоженія ни возникновенія и, слѣдовательно, генезисъ происходитъ *внѣ безусловнаго*; съ другой стороны, всякій генезисъ долженъ имѣть достаточное основаніе, а, слѣдовательно, *основаніе въ безусловномъ*. Еслибы безусловное не было содержаніемъ, цѣлью и смысломъ генезиса, еслибы его совершенно не было въ процессѣ, то всякое возникающее, становящееся бытіе было бы ему безусловно постороннимъ, чуждымъ и внѣшнимъ; но въ такомъ случаѣ оно не было бы безусловнымъ. Безусловное должно быть, съ одной стороны, трансцендентнымъ, а, съ другой стороны, имманентнымъ процессу: это вытекаетъ изъ самаго его понятія; но это возможно только въ предположеніи *двухъ* безусловныхъ—тѣхъ самыхъ, о которыхъ вслѣдъ за Шеллингомъ говоритъ Соловьевъ, — безусловнаго *сущаго* и безусловнаго *становящагося*.

Для Соловьева второе абсолютное есть *основаніе всего существующаго внѣ вѣчнаго божественнаго акта*. Въ здѣшней, становящейся вселенной оно есть объединяющее начало; въ качествѣ такового оно получаетъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» названіе міровой души.

Мы оставимъ пока въ сторонѣ это названіе, съ которымъ намъ еще придется встрѣчаться. Здѣсь необходимо отмѣтить только, что *по существу* въ изложенныхъ до сихъ поръ мысляхъ о второмъ абсолютномъ—все правильно: сущее становящееся, какъ понимаетъ его Соловьевъ, — дѣйствительно необходимое понятіе въ философіи; и, однако, въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ нашего философа на эту тему есть черта, которая въ значительной степени подрываетъ ихъ цѣнность. Соловьеву и тутъ не удается провести точную грань между его системой и пантеистическими ученіями; въ его ученіи есть точка, гдѣ она вдругъ исчезаетъ. —

Чтобы довести до конца мысль о второмъ абсолютномъ, необходимо понять его какъ начало *отрѣшенное* и *свободное* отъ божественной дѣйствительности. Между тѣмъ у Соловьева сущее становящееся понимается по-шеллингіански какъ необходимая составная часть самого (перваго) Абсолютнаго, отъ вѣка и при томъ *существенно* съ нимъ связанная. Во второмъ началѣ (т.-е.

во второмъ абсолютномъ) онъ различаетъ «противоположность абсолютному (матерія) и тождество съ нимъ (идея)»; «на самомъ же дѣлѣ», по его словамъ, «это второе начало не есть ни то ни другое, или и то и другое вмѣстѣ: въ отличіе отъ *сущаго* всеединаго (первое начало), оно есть *становящееся* всеединое»[1]).

Здѣсь второе абсолютное теряетъ свою самостоятельность по отношенію къ первому: оно не имѣетъ своей особой отдѣльной отъ него природы, ибо его сущность—всеединая божественная идея. Разъ оно тожественно съ идеей, оно должно представлять собою такъ же какъ она—вѣчное воплощеніе Сущаго. Взаимныя отношенія обоихъ началъ при этихъ условіяхъ не могутъ быть *свободными*: они должны носить на себѣ печать необходимости: сущее становящееся съ этой точки зрѣнія должно быть понимаемо не какъ отдѣльное и притомъ самостоятельное существо, а какъ *необходимое проявленіе* Сущаго всеединаго или Абсолютнаго. Оно—едино съ послѣднимъ *по природѣ*, а не черезъ свободу.

Очевидно, что ученіе Соловьева здѣсь впадаетъ въ тѣ самыя противорѣчія пантеистическихъ теорій, которыхъ оно хотѣло избѣжать: генезисъ, становящееся бытіе и у него относится къ Абсолютному какъ явленіе къ сущности. Мы уже указывали выше, что у Соловьева отдѣльныя идеи становятся субъектами генезиса: теперь мы видимъ, что то же отношеніе субъекта къ предикату существуетъ между Сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся, а, стало быть,—между Абсолютнымъ и генезисомъ вообще. Процессъ, т.-е. переходъ отъ одного состоянія къ другому, и усовершенствованіе здѣсь происходитъ не внѣ, а внутри самого Абсолютнаго: становленіе, такимъ образомъ, *для него существенно*. Съ этой точки зрѣнія съ одной стороны временное бытіе несвободно отъ Абсолютнаго; съ другой стороны и потому самому Абсолютное не вполнѣ свободно отъ времени и временнаго.

Если Сущее всеединое и сущее становящееся суть необходимыя понятія въ философіи, то взаимное отношеніе этихъ двухъ началъ должно быть понимаемо иначе, чѣмъ у Шеллинга и Соловьева. Изъ понятія Абсолютнаго слѣдуетъ, что процессъ возникновенія и уничтоженія не можетъ быть его опредѣленіемъ;

---

[1]) Критика отвлеченн. началъ, 299.

а потому и весь становящійся міръ не можетъ относиться къ нему какъ явленіе къ субстанціи. Различіе между Сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся не есть необходимая для Абсолютнаго и внутренняя ему противоположность. Абсолютное полагаетъ этотъ становящійся міръ внѣ себя, *въ отвлеченіи* отъ собственной своей божественной дѣйствительности, какъ иного порядка бытіе, *иное начало*. Это противоположеніе себѣ другого не есть для Абсолютнаго результатъ какой-либо необходимости внутренней или внѣшней: оно не навязывается ему какъ «божественный фатумъ». Оно есть безусловно свободный, творческій актъ — *созданіе изъ ничего*.

Только при такомъ пониманіи отношеній Всеединаго къ «другому» возможно преодолѣть тѣ трудности, которыя связаны съ понятіемъ Абсолютнаго: понимаемъ ли мы становящійся міръ какъ безусловно независимую отъ Абсолютнаго субстанцію или какъ проявленіе Абсолютнаго, мы во всякомъ случаѣ вносимъ въ Абсолютное ограниченіе, представляемъ его какъ существо неполное и несовершенное. Наоборотъ, при нашемъ пониманіи взаимоотношенія двухъ началъ, Абсолютное остается неограниченнымъ и совершеннымъ. «Другое» не можетъ его ограничивать, ибо отдѣльно отъ Абсолютнаго оно—ничто, оно становится *чѣмъ-нибудь* только въ абсолютномъ творческомъ актѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ актѣ «другое» пріобрѣтаетъ *относительную* самостоятельность по отношенію къ Абсолютному: несовершенство, движеніе, процессъ совершенствованія и роста *суть его предикаты*, а не предикаты Безусловнаго. Поэтому послѣднее, допуская въ отвлеченіи отъ себя несовершенное, становящееся и развивающееся бытіе, не терпитъ отъ этого какого-либо умаленія или ограниченія.

Чтобы найти удовлетворительное рѣшеніе задачи, поставленной Соловьевымъ вслѣдъ за Шеллингомъ, нужно окончательно отрѣшиться отъ пантеизма самого Соловьева и Шеллинга.

VII. Ученіе о св. Троицѣ.

Ученіе объ Абсолютномъ у Соловьева завершается логической дедукціей св. Троицы. Въ La Russie et l'Eglise universelle

соотвѣтствующая глава носитъ характерное заглавіе: «Божественная Троица, выведенная разумомъ изъ идеи бытія»[1]). Въ послѣдующемъ изложеніи мы будемъ держаться преимущественно этого сочиненія, такъ какъ оно проще и яснѣе соотвѣтствующихъ отдѣловъ «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія» и «Чтеній о богочеловѣчествѣ». Ходъ разсужденія Соловьева въ общемъ таковъ.—

Когда мы утверждаемъ существованіе какого-либо живого существа, мы необходимо приписываемъ ему *единство*, ибо рѣчь идетъ о *единомъ существѣ*; далѣе, мы приписываемъ ему *двойственность*: ибо мы не можемъ утверждать, что данное существо есть, не утверждая въ то же время, что оно есть *нѣчто*, т.-е. что оно обладаетъ опредѣленной предметностью, опредѣленнымъ *объективнымъ содержаніемъ*. Всякое существо есть, во-первыхъ, реальный субъектъ и, во-вторыхъ, обладаетъ объективной сущностью или идеей. Наконецъ, въ живомъ существѣ есть *тройственность*. Существо какъ субъектъ тремя различными способами связывается со своимъ объективнымъ содержаніемъ или сущностью: во-первыхъ, оно обладаетъ этимъ содержаніемъ въ силу самаго факта своего существованія, какъ реальностью въ себѣ, во внутренней своей сущности; во-вторыхъ, этотъ субъектъ обладаетъ имъ въ своемъ собственномъ *дѣйствіи*, которое есть необходимое проявленіе этой сущности; въ-третьихъ, онъ обладаетъ этой сущностью въ чувствѣ или въ *наслажденіи* своимъ бытіемъ и своимъ дѣйствіемъ, въ томъ возвращеніи къ самому себѣ, которое исходитъ изъ существованія, явленнаго въ дѣйствіи[2]). Соловьевъ знаетъ, что это—та самая троичность, которую уже блаженный Августинъ находилъ въ нашемъ духѣ: я есмь, я знаю о себѣ и я хочу себя; каждый изъ этихъ трехъ основныхъ актовъ духа органически восполняется двумя другими и такимъ образомъ духъ есть тріединое бытіе[3]).

Въ конечныхъ существахъ эти три модуса или способа бытія не могутъ являться во всей своей чистотѣ и полнотѣ: ибо всякое конечное существо зависитъ отъ другихъ существъ, опредѣляется

---

[1]) La Trinité divine rationnellement déduite de l'idée de l'être. Заглавіе это имѣется только въ оглавленіи (стр., VII). Въ самомъ текстѣ (стр., 203) оно почему-то отсутствуетъ.

[2]) Цит. соч., 205—206.

[3]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 93—94.

не только самимъ собой, но и другими: конечное существо не существуетъ первоначально въ *самомъ себѣ*, опредѣляется къ дѣйствію не исключительно *самимъ собою*: поэтому оно не можетъ вполнѣ возвратиться *къ самому себѣ* и всегда нуждается въ восполненіи извнѣ. Иными словами, конечное существо не заключаетъ въ себѣ самомъ смысла своего существованія: чтобы окончательно объяснить или оправдать фактъ этого существованія, надо связать его съ Безусловнымъ или съ Богомъ.

Но, по Соловьеву, разъ мы утверждаемъ, что Безусловное или Богъ существуетъ, мы необходимо должны приписать Ему три необходимыхъ способа существованія совершеннаго существа. Разъ подлинное существованіе, дѣйствіе и наслажденіе сами въ себѣ суть безусловно положительныя свойства, — Безусловное Существо не можетъ не обладать ими. Если оно есть, то, разумѣется, оно есть не какъ абстракція нашего ума, а какъ *Сущій*, если оно обладаетъ дѣйствительностью, то, разумѣется, не дѣйствительностью мертвой и инертной: какъ Существо. Оно проявляется въ дѣйствіи; наконецъ, если Оно дѣйствуетъ, то не въ качествѣ слѣпой силы, но какъ сила сознательная, чувствующая свое существованіе и наслаждающаяся своимъ проявленіемъ. Еслибы Богъ былъ лишенъ этихъ свойствъ, онъ былъ бы не Богомъ, а низшимъ по своей природѣ существомъ, меньше человѣка.

Но именно потому, что Богъ—Существо безусловное и высшее, Ему слѣдуетъ приписывать три основные модуса совершеннаго бытія только въ томъ, что въ нихъ есть существеннаго и положительнаго. Изъ понятія безусловнаго должно быть устранено все то, что вытекаетъ не изъ самого понятія существа, а изъ понятія существа конечнаго, обусловленнаго.

Прежде всего Богъ есть *въ себѣ* и *чрезъ себя*: дѣйствительность, которой Онъ обладаетъ, есть чисто внутренняя, ни отъ чего внѣшняго не зависящая. Точно такъ же и *дѣйствіе* Божества, Его существенное проявленіе, не опредѣляется какой-либо внѣшней ему причиной: оно есть чисто внутренній актъ—совершенное и чистое воспроизведеніе *единственной* Божественной сущности. Это воспроизведеніе не можетъ быть *твореніемъ*, такъ какъ божественная Сущность существуетъ вѣчно; оно не можетъ быть и *раздѣленіемъ*, ибо Божественная сущность—не матеріальный предметъ, а чистый актъ. Богъ здѣсь является

Самому - Себѣ и воспроизводитъ Себя въ чисто внутреннемъ актѣ. Въ этомъ актѣ Онъ приходитъ къ наслажденію Самимъ Собою, наслаждается Своею Сущностью не только какъ существующею, но и какъ явленною [1]).

Иначе говоря, по мысли Соловьева, «мы имѣемъ *три отношенія* или *три положенія* абсолютно-сущаго, какъ опредѣляющаго себя относительно своего содержанія. *Во-первыхъ*, оно полагается, какъ обладающее этимъ содержаніемъ въ непосредственномъ субстанціальномъ единствѣ или безразличіи съ собою, — оно полагается, какъ единая субстанція, все существенно заключающая въ своей безусловной мощи; *во-вторыхъ*, оно полагается какъ проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержаніе, противополагая его себѣ и выдѣляя его изъ себя актомъ своего самоопредѣленія; наконецъ, *въ-третьихъ*, оно полагается, какъ сохраняющее и утверждающее себя въ этомъ своемъ содержаніи, или какъ осуществляющее себя въ актуальномъ, опосредствованномъ или различенномъ единствѣ съ этимъ содержаніемъ или сущностью, т.-е. со *всѣмъ*, — другими словами, какъ находящее себя въ другомъ, или вѣчно къ себѣ возвращающееся и у себя существующее» [2]).

То «другое», о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, не есть какая-либо внѣшняя субстанція: противоположность сущаго и другого есть вѣчная имманентная противоположность *внутри* самого Абсолютнаго. Въ совершенномъ своемъ существованіи Богъ не выходитъ изъ Себя, ни къ чему внѣшнему не относится и ничего внѣшняго не предполагаетъ [3]). Во всѣхъ трехъ основныхъ способахъ своего бытія Онъ относится единственно къ своей сущности.

Всѣ три акта, отношенія или состоянія, о которыхъ говоритъ здѣсь Соловьевъ, суть различныя, но равныя выраженія Божества въ Его полнотѣ или цѣлости. Воспроизводя себя, Богъ не подвергается какому-либо внѣшнему ограниченію или воздѣйствію, которое могло бы сдѣлать воспроизведеніе несовершеннымъ или неполнымъ. Поэтому здѣсь дѣйствіе во всемъ равно дѣйствующему, исключая самаго отношенія, въ которомъ одно есть дѣй-

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 207—209.
[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 83.
[3]) La Russie et l'Eglise, 209.

ствующее, а другое—дѣйствіе. И, такъ какъ Божество цѣликомъ содержится въ актѣ воспроизведенія, то оно цѣликомъ содержится и въ наслажденіи, которое отсюда исходитъ. Это наслажденіе не зависитъ ни отъ какого внѣшняго условія: поэтому оно не можетъ быть состояніемъ случайнымъ, *неадекватнымъ* абсолютному Божественному Существу: оно представляетъ собой прямой и полный результатъ божественнаго существованія и дѣйствія. Богъ какъ наслаждающійся исходитъ изъ самого себя, какъ производящаго и произведеннаго.

Этимъ тремъ отношеніямъ или способамъ бытія соотвѣтствуетъ въ Богѣ три Лица или Ипостаси. У Соловьева это доказывается слѣдующимъ образомъ.—

Три основные акта, въ которыхъ проявляется Божество, не могутъ быть ни частью абсолютной субстанціи, ни послѣдовательными фазисами божественнаго существованія. Идея части предполагаетъ пространство; идея фазиса—время. Божество совершенно свободно отъ формъ тварной жизни; въ немъ, слѣдовательно, не можетъ быть ни пространства, ни времени, ни раздѣленія, ни смѣны. Но это предполагаетъ въ Абсолютномъ не только троичность отношеній, но и троичность субъектовъ или Лицъ. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы три способа божественнаго существованія могли *слѣдовать* другъ за другомъ во времени, они могли бы быть послѣдовательными переживаніями одного и того же субъекта: одно и то же лицо могло бы въ три раздѣльные момента времени быть въ трехъ различныхъ отношеніяхъ къ своей субстанціи. Но абсолютное существо неспособно къ развитію во времени; слѣдовательно, три способа совершеннаго существованія въ абсолютномъ суть сосуществующіе, *вѣчные* акты.

При этомъ по Соловьеву одинъ и тотъ же субъектъ (Ипостась) не можетъ утверждать себя заразъ и какъ проявленный и какъ непроявленный и какъ исходящій изъ своего проявленія. «Одинъ и тотъ же субъектъ не можетъ вмѣстѣ и скрывать *въ себѣ* всѣ свои опредѣленія и проявлять ихъ *для себя*, выдѣляя ихъ какъ другое и пребывать въ нихъ *у себя* какъ въ своихъ: или, говоря библейскимъ языкомъ, одна и та же Божественная Ипостась не можетъ быть вмѣстѣ и «живущимъ въ свѣтѣ неприступномъ, его же никто не видѣлъ изъ человѣковъ», и вмѣстѣ съ тѣмъ быть «свѣтомъ, просвѣщающимъ

всякаго человѣка, грядущаго въ міръ», — одна и та же Ипостась не можетъ быть и «Словомъ», «имъ же вся быша» и Духомъ, «вся испытующимъ».

Три исключающія другъ друга положенія въ одномъ и томъ же актѣ одного и того же субъекта совершенно немыслимы. — Поэтому необходимо допустить, что каждому изъ трехъ вѣчныхъ актовъ Абсолютнаго соотвѣтствуетъ особый субъектъ, особое, вѣчное Лицо и, что, слѣдовательно, въ Богѣ есть три вѣчныхъ Лица. Изъ нихъ второе непосредственно рождается отъ перваго и есть образъ Ипостаси его, выражаетъ своей дѣйствительностью его содержаніе, «служитъ ему *вѣчнымъ выраженіемъ или Словомъ, а третій, исходя изъ перваго, какъ уже имѣющаго свое проявленіе во второмъ, утверждаетъ его какъ выраженнаго или въ его выраженіи*».

Всѣ три субъекта въ Богѣ — внутренно необходимы. Богъ какъ первый субъектъ или абсолютное заключаетъ въ себѣ все; но Богъ какъ абсолютное не можетъ этимъ довольствоваться: Онъ долженъ имѣть все *для себя* и *у себя*: безъ такой полноты существованія Онъ не можетъ быть завершеннымъ или абсолютнымъ. Каждый изъ этихъ божественныхъ субъектовъ заключаетъ въ себѣ полноту Божества, но не какъ отдѣльный, а именно потому, что онъ уже въ самомъ себѣ находитъ неразрывную связь или единство съ двумя другими. «Богъ-Отецъ по самому существу своему не можетъ быть безъ Слова, Его выражающаго, и безъ Духа, Его утверждающаго: точно такъ же Слово и Духъ не могутъ быть безъ перваго субъекта, который есть то, что выражается однимъ и утверждается другимъ, есть ихъ общій источникъ и первоначало». Отдѣльность этихъ субъектовъ существуетъ не въ самомъ Божествѣ, а только въ нашей отвлекающей мысли: это — не три Бога, а единый Богъ, осуществляющій себя въ трехъ нераздѣльныхъ и единосущныхъ Ипостасяхъ.

Имена Отца, Сына и св. Духа, данныя откровеніемъ тремъ Ипостасямъ св. Троицы, не суть какія-либо случайныя метафоры: они выражаютъ собою дѣйствительныя и существенныя свойства этихъ трехъ Лицъ. —

Жизнь по самому существу своему есть воспроизведеніе, рожденіе; отсюда Соловьевъ заключаетъ, что рожденіе есть существенное проявленіе живого и притомъ совершеннаго существа.

Въ этомъ актѣ рожденія причина первоначально содержитъ въ себѣ *все* свое дѣйствіе: съ другой стороны, и дѣйствіе совершенно адекватно своей причинѣ: рожденное *равно* рождающему. Между рождающимъ и рожденнымъ существуетъ тожество: поэтому вѣчный процессъ божественной жизни не можетъ остановиться на раздвоеніи этихъ двухъ началъ. Самая ихъ дифференціація должна необходимо привести къ новому проявленію ихъ единства. И это единство не есть простое воспроизведеніе первоначальнаго субстанціальнаго единства Божества, того единства, въ которомъ причина содержитъ и поглощаетъ въ себѣ свое дѣйствіе. Рожденное какъ *равное* рождающему тутъ вступаетъ въ отношеніе *взаимности* съ нимъ. Эта взаимность не существуетъ въ самомъ актѣ рожденія, такъ какъ здѣсь рожденный не можетъ быть въ свою очередь рождающимъ: поэтому она должна выразиться въ новомъ актѣ, который опредѣляется заразъ и первой причиной и ея единосущнымъ произведеніемъ. Этотъ новый актъ, какъ существенный для Божества, не можетъ быть преходящимъ или случайнымъ: поэтому онъ долженъ быть навѣки гипостазированъ или утвержденъ въ третьемъ субъектѣ, исходящемъ изъ двухъ первыхъ и представляющемъ ихъ дѣйствительное, живое единство въ одной и той же абсолютной сущности.

Какъ рождающій Богъ есть Отецъ, какъ рожденный Онъ—Сынъ; никакое сотворенное существо не соотвѣтствуетъ въ такой мѣрѣ этимъ названіямъ, какъ двѣ первыя божественныя Ипостаси: ибо ни одно сотворенное существо не получаетъ свою жизнь *во всей* ея полнотѣ отъ своего отца. Только въ Божествѣ отеческія и сыновнія отношенія достигаютъ полноты, совершенства. Сынъ есть всецѣло порожденіе Отца и Отецъ во всей полнотѣ своей выражается въ рожденіи Сына. Также и третья Ипостась вполнѣ соотвѣтствуетъ своему наименованію. Духъ св. прежде всего утверждаетъ единство и взаимность Отца и Сына. Въ Духѣ Богъ возвращается къ Себѣ, утверждаетъ Себя какъ воистину безконечный, обладаетъ и наслаждается собою въ полнотѣ сознанія. Но въ этомъ и заключается специфическое свойство *духа* во внутреннемъ метафизическомъ и психологическомъ значеніи этого слова. Наконецъ, достигнувъ внутренняго завершенія въ этой Ипостаси, Божество именно въ ней обладаетъ свободой дѣйствовать внѣ себя, приводить въ движеніе внѣшнюю

среду. Но эта свобода въ движеніи и дѣйствіи во внѣ и есть то, что выражается словомъ πνεῦμα, spiritus, духъ.

Въ этомъ отношеніи, какъ и во всякомъ другомъ, Богъ безконечно превосходитъ все созданное. Ни въ какомъ сотворенномъ существѣ нельзя найти этого совершеннаго обладанія собой, ни этой безусловной свободы во внѣшнемъ дѣйствіи: поэтому можно сказать, что въ порядкѣ естественномъ никакое существо не есть духъ въ полномъ смыслѣ слова, и что въ собственномъ смыслѣ единственный духъ есть Духъ Божій, Духъ Святой.

Кромѣ этихъ трехъ олицетворенныхъ способовъ Божественнаго бытія не можетъ быть никакихъ другихъ. Богъ обладаетъ своимъ существованіемъ *въ Себѣ*, въ чистомъ актѣ, являетъ его *для Себя* въ совершенномъ дѣйствіи и наслаждается имъ *у Себя*,—этимъ исчерпывается все, что Богъ можетъ сдѣлать, не выходя изъ внутренней сферы своего существа. Если Онъ творитъ что-либо другое, то это происходитъ не въ имманентной области Его жизни, а внѣ Его, въ такомъ субъектѣ, который не есть Богъ.

Троичность божественной жизни не только не нарушаетъ ея единства, но представляетъ собою совершенное выраженіе божественнаго единоначалія. Послѣднее выражается въ неразрывной связи трехъ Лицъ, въ невозможности для нихъ существовать отдѣльно одно отъ другого: Отецъ можетъ быть Отцомъ или первоначаломъ бытія, лишь поскольку Онъ рождаетъ Сына и поскольку вмѣстѣ съ Нимъ Онъ служитъ причиной исхожденія св. Духа. Отецъ не могъ бы быть абсолютной причиной, еслибы въ Сынѣ Онъ не имѣлъ свое абсолютное дѣйствіе и еслибы Онъ не находилъ въ Духѣ взаимное единство причины и дѣйствія.

То же mutatis mutandis Соловьевъ считаетъ вѣрнымъ и относительно двухъ другихъ Ипостасей. Несмотря на взаимную зависимость или скорѣе благодаря ей каждое Лицо обладаетъ абсолютной полнотой божественнаго бытія. Отецъ никогда не ограничивается бытіемъ въ себѣ: Онъ всегда переводитъ эту мощь въ дѣйствіе, дѣйствуетъ и наслаждается; но Онъ никогда не дѣлаетъ этого одинъ и дѣйствуетъ только чрезъ Сына и наслаждается всегда съ Сыномъ въ Духѣ. Съ своей стороны и Сынъ есть не только абсолютное дѣйствіе или явленіе: Онъ обладаетъ также бытіемъ въ себѣ и наслажденіемъ этого бытія; но тѣмъ

и другимъ Онъ обладаетъ только въ тріединствѣ: бытіемъ—въ единеніи съ Отцомъ и наслажденіемъ—въ единеніи съ Духомъ. Наконецъ, св. Духъ, какъ безусловное единство двухъ первыхъ Ипостасей, есть необходимо то, что онѣ суть, и обладаетъ всѣмъ тѣмъ, чѣмъ онѣ обладаютъ, но не иначе какъ съ ними и черезъ нихъ.

Обладая такимъ образомъ полнотой безусловнаго бытія, каждая изъ трехъ Ипостасей есть истинный Богъ; но, такъ какъ эта полнота принадлежитъ имъ не въ отдѣльности каждой, а всѣмъ въ совокупности, то отсюда слѣдуетъ, что есть единый Богъ, а не три Бога. Въ отдѣльности отъ прочихъ каждая Ипостась не только не могла бы быть истиннымъ Богомъ, но не могла бы быть вовсе. По словамъ Соловьева, «дозволительно представлять себѣ святую Троицу какъ три отдѣльныхъ существа, такъ какъ мы не могли бы представить ее себѣ иначе. Но недостаточность воображенія ничего не доказываетъ противъ истины разумной идеи (idée rationnelle), ясно и раздѣльно познанной чистой мыслью»[1]).

VIII. Ученіе о св. Троицѣ (критическія замѣчанія).

Въ послѣднихъ словахъ обнаруживается самое слабое мѣсто всего ученія Соловьева о св. Троицѣ. Ошибка заключается не въ существѣ его утвержденій, а въ мнѣніи будто они представляютъ собою результатъ самоопредѣленія «*чистой*» мысли, т.-е. мысли, свободной отъ всего извнѣ даннаго. Съ одной стороны, истина тріединства дана намъ Божественнымъ откровеніемъ и непогрѣшимымъ ученіемъ церкви; но, съ другой стороны, она «навязывается разуму и можетъ быть логически выведена, какъ только мы допустимъ, что Богъ *есть* въ положительномъ и совершенномъ смыслѣ этого слова»[1]).

На самомъ дѣлѣ нетрудно убѣдиться, что «логическая дедукція» Соловьева—весьма слаба. Его попытка вывести внутреннее содержаніе божественной жизни изъ понятія «бытія» чрезвычайно

---

[1]) La Russie, 209—213, 214—221.

[2]) La Russie et l'Eglise universelle, 212—213.

напоминаетъ попытку Гегеля вывести изъ того же понятія многообразіе вселенной. Апріоризмъ у обоихъ философовъ—въ одинаковой мѣрѣ мнимый, кажущійся; мысль обоихъ незамѣтно для нихъ опирается на положительныя данныя: діалектика Гегеля, какъ это было обнаружено его критиками, состоитъ «въ тайномъ бракѣ съ положительными науками»; она шагу не можетъ ступить безъ эмпирическихъ данныхъ. Въ совершенно такой же зависимости находится діалектика Соловьева отъ данныхъ опыта и откровенія. *Сама по себѣ*, т.-е. исключительно апріорнымъ путемъ, она не въ состояніи привести ни къ какому положительному результату. Поэтому неудивительно, что она заключаетъ въ себѣ рядъ логическихъ скачковъ и натяжекъ.

Натяжки замѣчаются уже въ первой стадіи вышеизложеннаго разсужденія. Изъ чистаго понятія «бытія» невозможно вывести ту троичность отношеній, которая, по Соловьеву, составляетъ свойство всякаго живого существа. Что живое существо не только есть, но есть *для себя* и *наслаждается* своимъ бытіемъ, — объ этомъ мы знаемъ *изъ опыта, изъ наблюденія* надъ живыми и сознающими себя существами. Изъ чистаго понятія «бытія» эти свойства живого существа никакими разсужденіями выведены быть не могутъ.

Дальнѣйшее заключеніе, что Существо Абсолютное и совершенное, т.-е. Существо живое по преимуществу должно обладать всею полнотою опредѣленій живого существа, также не есть дедукція изъ чистаго понятія: въ этомъ разсужденіи переносятся въ Абсолютное тѣ свойства живого существа, о которыхъ мы знаемъ изъ опыта: апріорнымъ тутъ остается только самое понятіе абсолютнаго, т.-е. безотносительнаго, безусловнаго, отрѣшеннаго и всецѣлаго: иначе говоря, апріорна въ данномъ случаѣ лишь форма нашей мысли; содержаніе же, которое мы влагаемъ въ понятіе абсолютнаго—по существу эмпирическое, опытное.

Такимъ образомъ самая троичность отношеній Абсолютнаго выводится съ помощью опыта. Утвержденіе, что Абсолютное или Богъ есть въ себѣ, для себя и у себя не было бы возможно безъ сопоставленія идеи абсолютнаго съ данными въ нашемъ опытѣ существами; мы переносимъ въ Абсолютное все то *положительное*, что мы находимъ въ этихъ существахъ и отли-

чаемъ его отъ нихъ отрицательнымъ, формальнымъ признакомъ: по отношенію къ нему мы отрицаемъ ихъ неполноту, ихъ ограниченность, несовершенство. Когда Соловьевъ утверждаетъ, что Абсолютное есть *для себя*, это значитъ, что Оно *сознаетъ себя*; когда онъ говоритъ, что Абсолютное есть *у себя*, онъ подразумѣваетъ, что оно *наслаждается* собою. Нѣтъ надобности доказывать, что тутъ мы имѣемъ предикаты *эмпирическаго происхожденія*. Мы не могли бы приписывать Богу сознаніе и наслажденіе, еслибы то и другое не было намъ извѣстно изъ опыта.

Если, такимъ образомъ, посредствомъ чистаго апріорнаго мышленія нельзя вывести даже троичности отношеній Абсолютнаго, то относительно троичности Лицъ это тѣмъ болѣе невозможно. Соотвѣтствующая часть аргументаціи Соловьева несостоятельна отъ начала до конца.

Соловьевъ совершенно правъ въ томъ, что три способа божественнаго бытія не могутъ быть послѣдовательными стадіями: ибо послѣдовательность предполагаетъ время; можно согласиться съ нимъ и въ томъ, что эти три способа или акта не суть *части* божественной субстанціи, ибо самое понятіе абсолютнаго исключаетъ возможность какого-либо дѣленія, дробленія. Соловьевъ впадаетъ въ довольно элементарную ошибку, когда онъ утверждаетъ, что идея *части* предполагаетъ пространство: можно говорить о минутахъ какъ о частяхъ времени, о частяхъ симфоніи, о тонахъ какъ о частяхъ аккорда и объ отдѣльныхъ мысляхъ—какъ о частяхъ логическаго цѣлаго. Стало быть, часть вовсе не предполагаетъ протяженія, пространства. Но для аргументаціи Соловьева въ ея цѣломъ эта частная ошибка—несущественна: Абсолютное дѣйствительно не можетъ дѣлиться на части, хотя бы и непространственныя, потому что всякое дѣленіе есть тѣмъ самымъ умаленіе, ограниченіе: дѣленіе допустимо только по отношенію къ конечному, ограниченному бытію.

Ясно, что три акта въ Абсолютномъ не нарушаютъ его единства, не предполагаютъ въ немъ какого-либо развитія или вообще измѣненія и, стало быть, суть акты *совѣчные*. Но слѣдуетъ ли изъ этого, чтобы этихъ тремъ актамъ соотвѣтствовали въ Абсолютномъ три субъекта или Лица? Соловьевъ утверждаетъ, что эти три акта *заразъ* въ одномъ субъектѣ несовмѣстимы; но это утвержденіе опровергается тѣми аналогіями Абсолютнаго

съ сотворенными существами, которыя приводятся имъ же самимъ. Одно и то же сотворенное существо можетъ быть *заразъ* и въ себѣ, какъ *сущее* и *для себя*, какъ проявленное и *у себя* какъ наслаждающееся собою: эта тройственность отношеній конечнаго существа не предполагаетъ ни раздѣленія въ пространствѣ, ни послѣдовательности во времени: она мыслима и внѣ времени. Это признается и Соловьевымъ, такъ какъ съ его точки зрѣнія упраздненіе времени, которое онъ провидитъ какъ неизбѣжный конецъ мірового процесса, будетъ для сотворенныхъ существъ не концомъ, а началомъ вѣчной жизни. Стало быть, конечное существо можетъ, оставаясь *однимъ* субъектомъ, совмѣщать въ себѣ одновременно или даже внѣ времени всѣ три способа бытія: оно можетъ вмѣстѣ и заключать въ себѣ возможность всѣхъ своихъ опредѣленій и проявлять ихъ для себя и пребывать въ нихъ у себя, наслаждаясь ими. Почему же въ Абсолютномъ для тѣхъ же трехъ актовъ требуются три субъекта? Наконецъ, допустимъ даже существованіе этихъ трехъ субъектовъ въ Абсолютномъ: спрашивается, что же заставляетъ насъ приписывать имъ непремѣнно *личную* жизнь, какая логическая необходимость вынуждаетъ насъ мыслить ихъ непремѣнно какъ три Лица? Соловьевъ, очевидно, совершенно произвольно вводитъ въ Абсолютное три логическихъ термина—*субъекта* и столь же произвольно превращаетъ эти три термина *въ лица*. Этимъ способомъ достигается довольно искусная и съ перваго взгляда незамѣтная для читателя подстановка терминовъ библейскихъ на мѣсто терминовъ логическихъ. Тутъ какъ и вездѣ у Соловьева исчезаетъ грань между логическимъ мышленіемъ и положительнымъ откровеніемъ.

Мы имѣемъ тутъ ошибку не только логическую, но и религіозную: безотчетный догматизмъ вышеизложенныхъ разсужденій о св. Троицѣ долженъ вызвать отрицательное къ себѣ отношеніе какъ съ точки зрѣнія раціональной, такъ и съ точки зрѣнія мистической, притомъ съ той самой, на которой хочетъ стоять Соловьевъ. Основное требованіе раціональнаго познанія заключается въ томъ, чтобы разумъ отдавалъ себѣ ясный отчетъ въ своихъ предположеніяхъ, чтобы въ нашихъ разсужденіяхъ не было предположеній безсознательныхъ, непровѣренныхъ логическимъ анализомъ и потому неоправданныхъ. Автономія разума

нарушается не той сознательной вѣрой, которая представляетъ собою актъ свободнаго подчиненія и, слѣдовательно, — свободнаго самоопредѣленія, а вѣрой безсознательной, безотчетной, которая извращаетъ логику и принимаетъ обманчивую личину истины доказанной. Противоразумнымъ и антилогическимъ представляется не сознательное усвоеніе того или другого объективнаго содержанія, даннаго въ опытѣ или въ откровеніи, а отождествленіе или смѣшеніе этого содержанія съ самой чистой мыслью. Съ точки зрѣнія самого Соловьева такое смѣшеніе всего менѣе можетъ быть оправдано. Разъ онъ признаетъ, что чистая мысль есть мысль по самой природѣ своей только формальная, т.-е. не заключающая въ себѣ никакого содержанія, то попытка вывести a priori изъ той же чистой мысли содержаніе высшихъ тайнъ христіанскаго откровенія тѣмъ самымъ изобличается какъ невозможная.

Съ той самой религіозной точки зрѣнія, которую признаетъ для себя обязательной Соловьевъ, этотъ раціоналистическій догматизмъ долженъ быть отвергнутъ какъ умаляющій значеніе вѣры и положительнаго откровенія. Если высшія тайны божественной жизни могутъ быть выведены a priori и познаны *естественными* силами чистаго разума, то, спрашивается, что же остается на долю вѣры? Откровеніе тѣмъ самымъ или теряетъ всякое оправданіе или становится цѣнностью относительною. Оно или вовсе не нужно или же нужно въ качествѣ вспомогательнаго средства *для разума еще неокрѣпшаго, не достигшаго зрѣлости*. Разумъ, пришедшій въ полноту возраста, можетъ обойтись безъ его помощи. Откровеніе *доказанное* тѣмъ самымъ перестаетъ быть откровеніемъ [1]). Если истины вѣры навязываются намъ силою *логической необходимости*, то для усвоенія ихъ нѣтъ надобности въ интимномъ и личномъ отношеніи человѣка къ

[1]) Доказательства тройчности Божества у Соловьева идутъ въ разрѣзъ съ категорическимъ заявленіемъ собственныхъ его «Чтеній о богочеловѣчествѣ» (29—30): «совершенно несомнѣнно, что дѣйствительность безусловнаго начала, какъ существующаго въ себѣ независимо отъ насъ, — дѣйствительность Бога (какъ и вообще независимая дѣйствительность какого бы то ни было другого существа кромѣ насъ самихъ) не можетъ быть выведена изъ чистаго разума, не можетъ быть доказана чисто логически».

Богу: не нужно того акта *довѣрія*, той всецѣлой отдачи себя Богу, которая составляетъ самую сущность акта вѣры: достаточно умѣть правильно мыслить и безукоризненно выводить изъ понятія абсолютнаго всѣ его логическія послѣдствія.

Гдѣ есть логическая необходимость, тамъ уже не можетъ быть той обоюдной *свободы* въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, которая составляетъ самую сущность отношенія религіознаго. Вѣрить или не вѣрить въ геометрическія истины—не зависитъ отъ нашей свободы: точно такъ же и вѣра въ св. Троицу не могла бы быть свободной для человѣка, еслибы онъ былъ логически вынужденъ признавать эту истину. Совершенно такъ же эта логическая необходимость исключаетъ и божественную свободу въ откровеніи. Богъ не свободенъ открыть или не открыть человѣку свою Сущность, тайну своего бытія, если человѣкъ *необходимо* долженъ быть приведенъ къ познанію этой тайны силой естественнаго познанія. Мало того, съ этой точки зрѣнія не можетъ быть ничего тайнаго или сверхъестественнаго для разума: нѣтъ ничего такого, что бы не разрѣшалось въ его категоріи. Но тѣмъ самымъ у вѣры отнимается ея безотносительная цѣнность. Она перестаетъ быть отношеніемъ единственнымъ въ своемъ родѣ, *незамѣнимымъ*: ибо она можетъ быть вполнѣ замѣнена познаніемъ. А, главное, она перестаетъ быть *личнымъ* отношеніемъ человѣка къ Богу: ибо отношеніе логическое по самой природѣ своей безлично: въ немъ человѣкъ обладаетъ знаніемъ божественнаго не потому, что Богъ *хочетъ* открыть ему свои тайны, сдѣлать его своимъ повѣреннымъ или *другомъ*, а потому, что для его познавательныхъ способностей *нѣтъ тайнъ*.

Тайна, открываемая Божествомъ свободно, добровольно, есть именно то, что составляетъ оправданіе вѣры. Подлинно религіозная точка зрѣнія не допускаетъ возможности проникнуть умомъ въ эту тайну помимо Божественной воли. Этимъ, разумѣется, не исключается возможность вѣры разумной, сознательной: разъ содержаніе божественной жизни въ какомъ-либо отношеніи мнѣ открыто,—отъ моего разума требуется свободное соучастіе въ процессѣ откровенія: я долженъ стремиться сознать и усвоить то, что мнѣ открыто: иначе откровеніе было бы безсмысленно, безцѣльно. Но откровеніе именно тѣмъ и отличается отъ позна-

нія, что познаніе есть *одностороннее* самоопредѣленіе познающаго, тогда какъ откровеніе есть *актъ двусторонній*: оно предполагаетъ дѣятельное взаимоотношеніе Абсолютнаго, которое открывается и конечнаго, ограниченнаго существа, которому оно открывается. Отношеніе откровенія къ познанію съ этой точки зрѣнія представляется вполнѣ понятнымъ: откровеніе не исключаетъ познанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и не укладывается въ него безъ остатка. Оно навсегда должно остаться для насъ *даннымъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку оно выражаетъ собою еще невыполненную задачу познанія, — *заданнымъ*: но именно потому оно не можетъ быть замѣнено познаніемъ апріорнымъ: ибо мысль апріорная есть мысль отрѣшенная отъ всего даннаго.

Здѣсь намъ открывается одинъ изъ тѣхъ недостатковъ разбираемаго ученія, которые всего больше препятствуютъ его вліянію и распространенію. Недостаточность успѣха Соловьева въ борьбѣ съ раціоналистическими ученіями обусловливается прежде всего тѣмъ, что самъ онъ далеко не вполнѣ отрѣшился отъ раціонализма: въ его собственныхъ воззрѣніяхъ сохранилась довольно сильная раціоналистическая струя, которая звучитъ рѣзкимъ диссонансомъ въ его системѣ.

Вышеприведенныя разсужденія о св. Троицѣ, отвлекаясь отъ данныхъ откровенія, повидимому, имѣютъ цѣлью убѣдить людей чуждыхъ христіанству; на самомъ дѣлѣ они могутъ вліять и въ дѣйствительности вліяютъ въ противоположномъ смыслѣ: вѣрѣ вредитъ всякая фальшь, въ томъ числѣ и фальшивая нота въ аргументаціи, хотя бы она и не была плодомъ сознательной, намѣренной фальсификаціи. Въ данномъ же случаѣ фальшь заключается въ самой попыткѣ раціонализировать вѣру, сдѣлать ея тайны общепонятными, естественными. Подобное предпріятіе—на руку тому поверхностному раціонализму, который отрицаетъ тайну, сводитъ на нѣтъ все сверхъестественное, мистическое; попытки Соловьева доказать догматъ св. Троицы могутъ только дать пищу ошибочному убѣжденію, что его легко опровергнуть.

Чтобы оправдать вѣру передъ судомъ мыслящаго сознанія, надо прежде всего признать ея тайны недоказуемыми: только этимъ способомъ мы сдѣлаемъ опроверженія безсильными. Только этимъ путемъ возможно оправданіе откровенія: ибо откровеніе

имѣетъ смыслъ и цѣнность лишь при томъ условіи, если есть область истинъ, которыя не могутъ быть познаны естественнымъ путемъ и раскрываются только въ общеніи интимнаго дружества между Богомъ и человѣкомъ, — въ богочеловѣческомъ единеніи. Такое пониманіе откровенія вытекаетъ изъ основного принципа всего религіознаго и философскаго ученія Соловьева: но этимъ только лишній разъ подтверждается обязанность, лежащая на его критикахъ—освободить это ученіе отъ наносной и въ сущности чуждой ему раціоналистической примѣси.

У Соловьева несомнѣнно есть начатки правильнаго ученія объ откровеніи. Онъ признаетъ, что *содержаніе* божественнаго начала такъ же какъ и содержаніе внѣшней природы дается намъ опытомъ. — «Что Богъ есть, мы вѣримъ, а что Онъ есть, мы испытываемъ и узнаемъ». При вѣрѣ въ Бога эти «внутреннія данныя религіознаго опыта познаются какъ дѣйствія на насъ божественнаго начала, какъ его *откровеніе* въ насъ, а само оно является такимъ образомъ, какъ дѣйствительный предметъ нашего сознанія»[1]). Здѣсь мы имѣемъ мысли совершенно правильныя; но, если мы не можемъ получить знанія о Богѣ помимо религіознаго опыта и откровенія субъективнаго и объективнаго, то попытка вывести это знаніе изъ понятія бытія, очевидно, несостоятельна. Чтобы освободиться отъ раціонализма діалектики Соловьева, достаточно продумать до конца тѣ мысли, которыя въ его міросозерцаніи занимаютъ центральное мѣсто, — въ особенности же его ученіе о богочеловѣчествѣ. Оно и составитъ содержаніе слѣдующей главы.

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 31—32.

ГЛАВА IX.

Ученіе о богочеловѣчествѣ.

I. Метафизика богочеловѣчества.

Въ идеѣ богочеловѣчества сплетаются во едино всѣ нити мысли Соловьева. Она составляетъ центръ всего его ученія—философскаго и религіознаго, основное содержаніе всей его проповѣди, всего того, что онъ училъ о жизненномъ пути человѣка и человѣчества. Въ послѣдующемъ изложеніи мы начнемъ съ *метафизики* богочеловѣчества не потому, чтобы метафизика выражала собою важнѣйшую сторону этой идеи, а потому что именно съ этой стороны она, какъ непосредственное продолженіе, примыкаетъ къ изложенному только что ученію Соловьева объ Абсолютномъ. Богочеловѣчество въ его глазахъ есть прежде всего воплощеніе Абсолютнаго и адекватное его выраженіе въ нашей становящейся вселенной. —

Мы видѣли, что Абсолютное по Соловьеву есть необходимое предположеніе всей нашей сознательной, разумной жизни. Идеальная необходимость божественнаго міра ясна для разума: загадку для него составляетъ не безусловное, а какъ разъ наоборотъ — относительное, условное, конечное бытіе. Какъ возможно бытіе несовершенное, обусловленное, измѣнчивое рядомъ съ недвижимой, вѣчной полнотой Абсолютнаго? Наша природа, дѣйствительный міръ, фактически намъ данный, — вотъ что требуетъ объясненія.

Мы должны связать этотъ міръ съ абсолютной идеей, вывести его изъ нея. Это выведеніе было бы задачей неисполнимой,

если бы между двумя противоположными терминами, изъ коихъ одинъ долженъ быть выведенъ изъ другого, не было третьяго посредствующаго и связующаго начала. Это связующее звено между божественнымъ и природнымъ міромъ есть *человѣкъ*. Онъ принадлежитъ къ тому и другому, объединяетъ въ себѣ міровыя противоположности безусловнаго и условнаго, абсолютнаго и преходящаго явленія. Человѣкъ есть вмѣстѣ божество и ничтожество[1]).

По отношенію къ низшему, природному бытію человѣкъ выражаетъ собою его идеальный смыслъ, его безусловное назначеніе: ибо только черезъ человѣка безусловное можетъ осуществиться въ здѣшнемъ, земномъ.

Въ мірѣ внѣчеловѣческомъ, собственно природномъ, абсолютный божественный элементъ міровой души — всеединство — существуетъ только потенціально въ слѣпомъ безсознательномъ стремленіи: въ человѣкѣ онъ впервые получаетъ собственную идеальную дѣйствительность, находитъ себя, сознаетъ себя. Въ природномъ бытіи частное преобладаетъ надъ всеобщимъ; каждое отдѣльное существо есть только одно изъ многихъ, частное, т.-е. не все: его абсолютность или всеединство, пребывая въ сферѣ нераздѣльнаго божественнаго бытія, въ немъ самомъ выражается только въ слѣпомъ ненасытномъ стремленіи къ существованію. Стремленіе является безусловнымъ и всезахватывающимъ: въ стремленіи своемъ каждое живое существо для себя есть все: дѣйствительное же его существованіе вопреки этому стремленію всегда есть частное и случайное.

Въ человѣкѣ впервые всеединство получаетъ дѣйствительную,хотя еще и идеальную форму,—именно въ его сознаніи. «Въ человѣческой формѣ каждое существо идеально есть все, поскольку оно можетъ все заключать въ своемъ сознаніи, поскольку все имѣетъ для него дѣйствительное, положительное, хотя и идеальное бытіе, какъ норма всѣхъ его дѣятельностей». Въ человѣкѣ міровая душа находитъ себя саму, осуществляется какъ синтезъ всеобщаго и частнаго.

Каждое существо можетъ достигать вѣчности только во всеобщемъ и безусловномъ: все частное, условное и ограниченное

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. 110—111.

преходяще; въ этой преходящности заключается печать всякаго природнаго бытія: оно безусловно и вѣчно не въ самомъ себѣ, а только въ Богѣ: ибо во всеединствѣ Божественнаго міра каждое отдѣльное существо существенно связано со всѣмъ, составляетъ необходимую часть всего. Человѣкъ же, въ отличіе отъ низшей твари, есть все не только въ Богѣ, — въ вѣчной своей сущности, но и *для себя*, въ собственномъ своемъ сознаніи: поэтому онъ безусловенъ или вѣченъ не только въ Богѣ, но и въ себѣ, въ своемъ индивидуальномъ сознаніи, не только какъ сущій, но и какъ *этотъ* сознающій.—

Исключительное положеніе человѣка среди твари обусловливается тѣмъ, что сознаніе его есть образъ всеединства: именно потому онъ есть высшее выраженіе міровой души. Наше «я» не исчерпывается какимъ-либо опредѣленнымъ конкретнымъ содержаніемъ: оно по существу *универсально*, т.-е. обладаетъ возможностью или потенціей всякаго дѣйствительнаго содержанія, ничего изъ себя не исключаетъ, а потому не можетъ быть ничѣмъ ограничено.

По самой своей формѣ наше человѣческое сознаніе и самосознаніе должно быть вмѣстилищемъ содержанія всеобщаго и безусловнаго. Оно не исчерпывается и не наполняется никакими частными формами бытія, вообще никакимъ бытіемъ: ибо въ возможности, *по формѣ своей* оно есть все. —

«Всякое бытіе измѣнчиво, условно, преходяще; но «я есмь» выражаетъ не бытіе, а сущаго. «Я есмь»—это не относится ни къ какому бытію; «я есмь» и въ томъ и въ другомъ. Я есмь въ ощущеніи, но я не ощущеніе, а ощущающій и не ограничиваюсь никакимъ ощущеніемъ, ибо я могу ощущать многое: но я и не ощущающій только, ибо я есмь не въ однихъ ощущеніяхъ, но и въ мысли и въ волѣ; но я не мысль и не воля, а мыслящій и волящій, и я не опредѣляюсь никакой мыслью и волею, ибо я могу мыслить и хотѣть всевозможныхъ предметовъ, оставаясь тѣмъ же *я*»[1]).

Иными словами, въ сознаніи «я есмь», я отрѣшаюсь отъ всѣхъ частныхъ формъ бытія, отъ всякихъ частныхъ отношеній; я утверждаю себя какъ *единое во всемъ*. При этомъ всеобщее

[1]) Критика отвлеч. началъ, 303—304.

въ данномъ случаѣ не противоположно индивидуальному: наше я универсально именно потому, что оно въ идеѣ—безусловно особенное и единичное, незамѣнимая часть всеединаго божественнаго міра.

Совершенный выразитель «второго абсолютнаго» или души міра, человѣкъ сочетаетъ въ себѣ тѣ міровыя противоположности, которыя составляютъ отличіе послѣдней. По формѣ своего сознанія онъ — *всеобщее*; какъ носитель опредѣленной, особенной идеи онъ — *частное*. Въ качествѣ безусловно сущаго, какъ самостоятельное начало своихъ дѣйствій онъ — одинаково субъектъ какъ божественныхъ, такъ и внѣбожественныхъ своихъ состояній. Онъ безусловно свободенъ и *въ Богѣ*, потому что его идея есть часть божественной дѣйствительности и *противъ Бога*, потому что иначе онъ не былъ бы самостоятельнымъ субъектомъ. Въ дѣйствительности онъ—конечное, ограниченное существо; въ идеѣ онъ—одно со всѣми другими существами, носитель всеединства. Эта двойственность опредѣленій и дѣлаетъ человѣка посредникомъ между двумя мірами: она сообщаетъ ему центральное значеніе въ этомъ мірѣ, въ которомъ частное, многое, случайное постепенно становится единымъ и всѣмъ [1]).

«Въ человѣкѣ природа перерастаетъ саму себя и переходитъ (въ сознаніи) въ область бытія абсолютнаго». По своему фактическому происхожденію и существованію человѣкъ неразрывно связанъ съ природой. По формѣ своего сознанія онъ одинъ способенъ воспринимать божественную идею и осуществлять ее въ мірѣ: благодаря этому онъ и является проводникомъ всеединяющаго божественнаго начала въ стихійную множественность—устроителемъ и организаторомъ вселенной. Изначала эта роль принадлежитъ міровой душѣ, но въ человѣкѣ она впервые получаетъ возможность фактическаго осуществленія въ порядкѣ природы: на этомъ основаніи Соловьевъ называетъ человѣчество «центромъ міра» и «окружностью Божества». Самая міровая душа для него — не болѣе и не менѣе, какъ «вѣчное человѣчество».

Такое единственное въ своемъ родѣ, исключительное значеніе человѣка въ строѣ вселенной доказывается сопоставленіемъ его съ другими ступенями творенія.—«Всѣ остальныя существа, по-

[1]) Критика отвлеч. началъ. 305.

рожденныя космическимъ процессомъ, имѣютъ въ себѣ actu лишь одно начало, природное, матеріальное, божественная же идея въ дѣйствіи Логоса есть для нихъ лишь внѣшній законъ, внѣшняя форма бытія, которой они подлежатъ по естественной необходимости, но которую они не сознаютъ какъ свою; здѣсь между частнымъ, конечнымъ бытіемъ и универсальною сущностью нѣтъ внутренняго примиренія: «все» есть лишь внѣшній законъ для «этого»: только одинъ человѣкъ изо всего творенія, находя себя фактически какъ «это», сознаетъ себя въ идеѣ какъ «все». Въ своемъ идеальномъ сознаніи человѣкъ имѣетъ образъ Божій: формальная безпредѣльность человѣческаго я, присущая ему свобода самоопредѣленія есть *подобіе* Божіе[1]).

Всѣмъ этимъ объясняется, почему въ міровомъ процессѣ исторія отношеній Бога къ человѣку занимаетъ центральное мѣсто. Становящійся міръ не имѣетъ права на отдѣльное отъ Бога существованіе. Богъ какъ Безусловное долженъ наполнить все Собою. Міровой процессъ можетъ имѣть смыслъ лишь постольку, поскольку онъ осуществляетъ или воплощаетъ Божественное во всемъ. Но міръ не можетъ прійти къ Богу помимо единственнаго посредника между здѣшнимъ и безусловнымъ. Только человѣкъ—образъ Божій—можетъ уготовить въ немъ среду для боговоплощенія.

Тутъ можетъ возникнуть вопросъ, — чѣмъ обусловливается эта вѣра въ *единственность* этой посреднической роли человѣка? Гдѣ ручательство, что онъ не будетъ когда-либо превзойденъ какой-либо высшей формой существованія? Соловьевъ устраняетъ этотъ аргументъ указаніемъ,—что никакое дальнѣйшее усовершенствованіе не можетъ вывести насъ за предѣлы человѣческаго міра. Человѣкъ обладаетъ способностью опредѣляться въ своей дѣятельности *разумомъ истины*. «Сообразуя свои дѣйствія съ этимъ высшимъ сознаніемъ, онъ можетъ безконечно совершенствовать свою жизнь, *не выходя изъ предѣловъ человѣческой формы*». «Какое разумное основаніе можно придумать для созданія новыхъ, по существу болѣе совершенныхъ формъ, когда есть уже форма, способная къ безконечному самоусовершенствованію, могущая вмѣстить всю полноту абсолютнаго содер-

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 138, 139; ср. 112.

жанія? Съ появленіемъ такой формы дальнѣйшій процессъ можетъ состоять только въ новыхъ ступеняхъ ея собственнаго развитія, а не въ смѣнѣ ея какими-нибудь созданіями другого рода, другими небывалыми формами бытія»[1]).

Разъ такимъ образомъ человѣкъ—единственный въ мірѣ посредникъ между Богомъ и тварью, — боговоплощеніе должно явиться прежде всего какъ *вочеловѣченье* Бога. Тайна вселенной, ея смыслъ и разумъ есть *Богочеловѣчество*, т.-е. совершенное соединеніе Божества съ человѣкомъ, а черезъ него и со всею тварью.

Богочеловѣчество, по Соловьеву, есть дѣйствительность Абсолютнаго.—Всеединство не можетъ существовать безъ частнаго бытія, которое оно въ себѣ объединяетъ. «Но, такъ какъ частное, не все, можетъ существовать только въ процессѣ, какъ становящееся все, то, слѣдовательно, собственное существованіе принадлежитъ двумъ неразрывно между собою связаннымъ и другъ друга обусловливающимъ абсолютнымъ: абсолютному Сущему (Богу) и абсолютному *становящемуся* (человѣку), и полная истина можетъ быть выражена словомъ «Богочеловѣчество», ибо только въ человѣкѣ второе абсолютное—міровая душа — находитъ свое дѣйствительное осуществленіе въ обоихъ своихъ началахъ»[2]).

Соловьевъ показываетъ, что съ метафизической точки зрѣнія такое соединеніе двухъ началъ въ Богочеловѣчествѣ необходимо вытекаетъ изъ самаго понятія Бога, какъ Абсолютнаго.

Если смотрѣть на Бога только какъ на отдѣльное Существо, пребывающее гдѣ-то внѣ міра и человѣка, то Боговоплощеніе, а, слѣдовательно, и вочеловѣченіе Божества, представляется нарушеніемъ закона тождества и, слѣдовательно, — немыслимо. Такъ же невозможно Боговоплощеніе и съ пантеистической точки зрѣнія, для которой Богъ—только всеобщая субстанція явленій. Съ этой точки зрѣнія воплощеніемъ Бога служитъ весь міръ, и, слѣдовательно, Богъ не можетъ воплотиться только *въ одномъ* явленіи въ отличіе отъ прочихъ.

Но истинное пониманіе Бога какъ Абсолютнаго одинаково да-

---

[1]) Смыслъ любви, VI, 373.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 306.

леко какъ отъ дуалистической, такъ и отъ пантеистической точки зрѣнія. Абсолютное — то же, что *совершенное* и *всецѣлое*; отсюда слѣдуетъ, что Богъ какъ Абсолютное существенно связанъ со всѣмъ. Поэтому и міръ, будучи въ своемъ несовершенствѣ и ограниченности внѣ Бога, вмѣстѣ съ тѣмъ существенно связанъ съ Нимъ своею внутреннею жизнью или душою. Связь эта выражается въ томъ, что «*каждое* существо въ этомъ мірѣ, утверждая себя въ своей границѣ, какъ *это*, *внѣ Бога*, вмѣстѣ съ тѣмъ не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всѣмъ*, т.-е. стремится къ внутреннему единству съ Богомъ».

Богъ въ одно и то же время и трансцендентенъ и имманентенъ міру: Его внутренняя жизнь по отношенію къ міру есть отрѣшенное, запредѣльное; но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ является въ мірѣ какъ дѣйствующая творческая сила, которая сообщаетъ міровой душѣ полноту бытія, соединяется съ нею и рождаетъ изъ нея живой образъ Божества.

Соединеніе земного съ Божественнымъ есть конечная цѣль всего мірового процесса. Имъ опредѣляется космическій процессъ въ природѣ матеріальной, который оканчивается рожденіемъ натуральнаго человѣка,—и слѣдующій за нимъ историческій процессъ, подготовляющій рожденіе человѣка духовнаго. Воплощеніе Божества такимъ образомъ не есть нѣчто чудесное въ собственномъ смыслѣ, т.-е. *чуждое* общему порядку бытія, а, напротивъ, существенно связано со всею исторіей міра и человѣчества, есть нѣчто подготовляемое и логически слѣдующее изъ этой исторіи. «Воплощается въ Іисусѣ не трансцендентный Богъ, не абсолютная въ себѣ замкнутая полнота бытія (что было бы невозможно), а воплощается Богъ Слово, т.-е. проявляющееся во внѣ, дѣйствующее на периферіи бытія начало: и его *личное* воплощеніе въ индивидуальномъ человѣкѣ есть лишь послѣднее звено длиннаго ряда другихъ воплощеній физическихъ и историческихъ,—это явленіе Бога во плоти человѣческой есть лишь болѣе полная, совершенная теофанія въ ряду другихъ неполныхъ **подготовительныхъ и прообразовательныхъ теофаній**». Съ этой точки зрѣнія появленіе Богочеловѣка-Христа не болѣе непонятно, чѣмъ появленіе перваго—натуральнаго человѣка. То и другое въ одинаковой мѣрѣ чудесно, но и въ одинаковой мѣрѣ естественно: ибо то и другое представляетъ собою логически необходимое

завершеніе всего предшествовавшаго хода развитія. Какъ человѣкъ по отношенію къ низшей природѣ, такъ и Богочеловѣкъ по отношенію къ человѣчеству есть нѣчто безусловно новое, небывалое; но это новое есть именно то, къ чему стремилась и чего желала вся предшествовавшая жизнь: «къ человѣку стремилась и тяготѣла вся природа, къ Богочеловѣку направлялась вся исторія человѣчества».

Словомъ, съ точки зрѣнія метафизики всеединства, Боговоплощеніе не только возможно, но и существенно входитъ въ общій планъ міросданія [1]). Теперь намъ предстоитъ выяснить связь этой метафизики Соловьева съ религіей Богочеловѣчества, — съ историческимъ христіанствомъ.

II. Религія богочеловѣчества.

Соловьевъ показываетъ, что, будучи высшимъ выраженіемъ метафизическаго умозрѣнія, идея Богочеловѣчества вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ въ себѣ все то, что отъ начала вѣковъ служило предметомъ религіознаго исканія. Религіозное сознаніе заключаетъ въ себѣ два необходимыхъ элемента - вѣру въ Бога и вѣру въ человѣка. Основное содержаніе всякой религіи есть вѣра въ смыслъ жизни. Ясно, что эта вѣра не можетъ имѣть своимъ предметомъ *только* Бога: чтобы жизнь получила смыслъ *для человѣка*, онъ долженъ кромѣ того увѣровать въ собственное свое безусловное достоинство, повѣрить въ самого себя какъ возможнаго участника вѣчной Божественной жизни. Вѣра въ Бога можетъ имѣть для человѣка безусловную цѣнность лишь при томъ условіи, если Богъ можетъ соединиться съ человѣкомъ, не подавляя и не поглощая его въ себѣ. Это и есть то самое, что выражается въ идеѣ Богочеловѣчества. Идея эта, какъ видно отсюда, не есть только одна изъ возможныхъ формъ религіознаго сознанія: она — совершеннѣйшее, высшее выраженіе религіознаго сознанія вообще, — то самое, чего съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ искали и ищутъ всѣ религіи.

Говоря словами Соловьева, «старая традиціонная форма ре-

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 152—153.

лигіи исходитъ изъ вѣры въ Бога, но не проводитъ этой вѣры до конца. Современная внѣрелигіозная цивилизація исходитъ изъ вѣры въ человѣка, но и она остается непослѣдовательною, — не проводитъ своей вѣры до конца; послѣдовательно же проведенныя и до конца осуществленныя обѣ эти вѣры — вѣра въ Бога и вѣра въ человѣка — сходятся въ единой, полной и всецѣлой истинѣ Богочеловѣчества»[1]).

Богочеловѣчество — тотъ универсальный принципъ, который объединяетъ въ органическомъ синтезѣ положительное содержаніе всѣхъ религій. Мы уже знаемъ, что по Соловьеву религіозная тенденція Востока заключается въ утвержденіи Божества какъ безличнаго единства, въ которомъ исчезаетъ, тонетъ все человѣческое. Такая религія не можетъ быть совершенною и полною, ибо она страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Божество, которое исключаетъ изъ себя человѣчество, а съ нимъ вмѣстѣ и весь міръ, коего человѣкъ—наиболѣе совершенное выраженіе, — уже не есть *всецѣлое*, *всеединое* и, слѣдовательно, не есть Божество. Такой же неполнотой отличаются по Соловьеву и антропоморфныя, *человѣкообожескія* религіи Запада, которыя въ концѣ концовъ переходятъ въ утвержденіе безбожнаго человѣка, т.-е. въ атеизмъ. Вѣра въ человѣка, какъ высшее, безусловное начало не имѣетъ смысла: ибо нелѣпо вѣрить въ безусловность того, что обречено смерти. Вѣра въ человѣка имѣетъ смыслъ только въ томъ предположеніи, что человѣкъ—возможный обладатель безсмертія — вѣчной и полной жизни. Но такой полнотой вѣчной жизни человѣкъ можетъ обладать не въ своей отдѣльности, а только въ единеніи съ безусловнымъ и всецѣлымъ, т.-е. съ Богомъ, какъ началомъ всякой жизни. Ясно, что идея Богочеловѣчества выражаетъ въ себѣ всю правду религіознаго исканія какъ Востока, такъ и Запада, — то безусловное содержаніе религіознаго сознанія, безъ коего религія превращается въ безсмыслицу.

«Открывшаяся во Христѣ тайна Богочеловѣчества — личное соединеніе совершеннаго Божества съ совершеннымъ человѣчествомъ—не составляетъ только величайшую богословскую и философскую истину, — это есть узелъ всемірной исторіи». Такое зна-

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. 23.

ченіе христіанства по Соловьеву обусловливается тѣмъ, что оно есть откровеніе совершеннаго Бога въ совершенномъ человѣкѣ.

Совершенный Богъ въ совершенномъ человѣкѣ есть то самое, къ чему тяготѣла вся предшествовавшая рожденію Христа исторія, все то, чего человѣчество раньше искало, но не находило.

Подчиненіе человѣка Богу было свойственно всему Востоку: но то было подчиненіе только страдательное, ибо человѣческое начало не имѣло свободы и энергіи. Въ этомъ религіозномъ отношеніи былъ совершенный Богъ, но не было совершеннаго человѣка. — «И стада безсловесныхъ животныхъ подчиняются волѣ Божіей, но это не возвышаетъ ихъ достоинства». Съ другой стороны на Западѣ человѣческое начало развило на свободѣ всю свою силу и энергію. Но Западъ не нашелъ въ себѣ Бога и могъ поклоняться только «Богу невѣдомому». Одинъ только народъ въ древнемъ мірѣ — народъ еврейскій совмѣщалъ въ себѣ оба элемента истинной религіи—повышенное богосознаніе, живую, напряженную вѣру въ Бога съ высокой энергіей человѣческаго начала. Тѣмъ самымъ въ еврействѣ открывалась возможность личнаго взаимодѣйствія между Богомъ и человѣкомъ: поэтому не случайно Богъ вочеловѣчился въ Іудеѣ: вся ветхозавѣтная исторія іудеевъ есть нѣкотораго рода богочеловѣческій процессъ, исторія постояннаго личнаго общенія между Богомъ и человѣкомъ: «эта исторія естественно завершается *личнымъ* соединеніемъ живого Бога *со всѣмъ существомъ* человѣка — съ разумной душой и матеріальнымъ тѣломъ».

Соловьевъ показываетъ, что въ явленіи Христа находятъ свою полноту и удовлетвореніе какъ историческій Востокъ, такъ и историческій Западъ. «Воплощенная Истина говоритъ Востоку: совершенное Божество, котораго ты ищешь, ты можешь найти только въ соединеніи съ настоящимъ человѣчествомъ, и царволхвы съ Востока приходятъ поклониться рожденному Богочеловѣку. Христосъ говоритъ Западу: человѣкъ, котораго ты ищешь, не можетъ быть *только* человѣкомъ, совершенный человѣкъ есть лишь явленіе совершеннаго Бога,—и владыка Запада Римъ, въ лицѣ Понтійскаго Пилата, торжественно утверждаетъ эту истину и указываетъ на Христа: се человѣкъ»[1]).

[1]) Великій споръ и христіанская политика. 26—27.

Религія Богочеловѣчества есть вмѣстѣ съ тѣмъ и религія воскресенья. То и другое необходимою внутреннею связью связано вмѣстѣ. Завершеніе царствія Божія есть совершенная побѣда духа надъ тѣломъ и, слѣдовательно,—побѣда надъ смертью. Смерть есть высшее торжество враждебной духу матеріи, т.-е. освобожденіе хаотической жизни матеріальныхъ частей съ разрушеніемъ ихъ разумной цѣлесообразной связи. Смерть есть явная побѣда безсмыслія надъ смысломъ, хаоса надъ космосомъ. Это становится особенно яснымъ, когда жертвою смерти оказывается существо высшаго порядка—человѣкъ: тутъ уничтожается организмъ, достигшій высокой степени совершенства—цѣлесообразная форма и орудіе высшей духовной жизни. Тѣмъ самымъ изобличается *безсиліе* духовнаго начала въ человѣкѣ; но это безсиліе есть печать существованія внѣбожественнаго: оно возможно лишь какъ послѣдствіе взаимнаго отчужденія между Богомъ и человѣкомъ. Какъ только съ человѣкомъ соединяется Богъ,—т.-е. полнота всякой мощи—этому безсилію—конецъ. И первое, на чемъ должна проявиться сила Божія, есть побѣда надъ смертью, т.-е. не только прекращеніе смерти, но и воскресеніе умершихъ.

Побѣда надъ смертью—необходимое, естественное послѣдствіе внутренняго духовнаго совершенства: «то лицо, въ которомъ духовное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надо всѣмъ низшимъ, не можетъ быть покорено смертью; духовная сила, достигнувъ *полноты* своего совершенства, неизбѣжно переливается, такъ сказать, черезъ край субъективно-психической жизни, захватываетъ и тѣлесную жизнь, преображаетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собой».

Эта полнота по Соловьеву есть та цѣль, къ которой изъ ступени въ ступень стремится все существующее. Смерть обнаруживаетъ недостаточность силы духовнаго начала въ здѣшнемъ мірѣ. Но вѣдь эта сила *возрастаетъ*. Борьба съ хаосомъ и смертью есть сущность мірового процесса; въ этой борьбѣ свѣтлая, духовная сторона, хотя медленно и постепенно, но все-таки *одолѣваетъ*. Въ человѣкѣ животное существованіе становится осмысленнымъ, разумнымъ, а въ Богѣ это разумное существо—человѣкъ—долженъ стать безсмертнымъ. Для человѣчества безсмертіе—то же, что для царства животнаго—разумъ—его идеа-

алъ и его смыслъ. Рядъ побѣдъ надъ смертью и безсмыслицей, который составляетъ содержаніе мірового процесса, необходимо долженъ завершиться совершенной и окончательной побѣдой, т.-е. *воскресеніемъ*. Въ общемъ ходѣ вещей воскресенье—фактъ естественный, необходимый: въ этомъ смыслѣ онъ не есть *чудо*, если подъ чудомъ разумѣть явленіе, противорѣчащее общему ходу вещей.

Богочеловѣчество и воскресеніе мертвыхъ такимъ образомъ служатъ предметомъ вѣры для Соловьева, какъ необходимыя предположенія всей жизни вообще и жизни разумной въ особенности: въ качествѣ таковыхъ они суть необходимыя требованія (постулаты) религіознаго сознанія. Спрашивается, на какомъ основаніи осуществленіе этихъ требованій связывается съ опредѣленнымъ историческимъ лицомъ — Іисусомъ Христомъ? Что заставляетъ насъ видѣть именно въ Немъ воскресшаго Богочеловѣка? На это Соловьевъ даетъ слѣдующій отвѣтъ.—«Именно образъ полнаго духовнаго совершенства я нахожу въ евангельскомъ Христѣ». «Если же этотъ духовно совершенный человѣкъ дѣйствительно существовалъ, то онъ тѣмъ самымъ былъ первенецъ изъ мертвыхъ и другого такого ждать нечего».

Другое основаніе той же вѣры выражается слѣдующимъ сравненіемъ. «Когда астрономъ Леверье посредствомъ извѣстныхъ вычисленій убѣдился, что за орбитой Урана должна находиться еще другая планета, а затѣмъ увидалъ ее въ телескопъ именно такъ, какъ она должна была быть по его вычисленіямъ, то едва ли онъ имѣлъ какой-нибудь разумный поводъ думать, что эта видимая имъ планета не есть та, которую онъ вычислилъ, что она не настоящая, а настоящая еще, можетъ быть, откроется впослѣдствіи. Подобнымъ образомъ когда, основываясь на общемъ смыслѣ мірового и историческаго процесса и на послѣдовательности его стадій, мы находимъ, что послѣ проявленія духовнаго начала въ идейной формѣ—съ одной стороны въ философіи и въ художествѣ эллиновъ, а съ другой стороны въ этическо-религіозномъ идеалѣ пророковъ еврейскихъ (понятіе Царствія Божія)—дальнѣйшій высшій моментъ этого откровенія долженъ былъ представить явленіе того же духовнаго начала *личное* и *реальное*, его воплощеніе въ живомъ лицѣ, которое не въ мысляхъ только и въ художественныхъ образахъ, *а на*

дѣлъ должно было показать силу и побѣду духа надъ враждебнымъ дурнымъ началомъ съ его крайнимъ выраженіемъ—смертью, т.-е. должно было дѣйствительно воскресить свое матеріальное тѣло въ духовное и когда вмѣстѣ съ тѣмъ у свидѣтелей-очевидцевъ, неграмотныхъ евреевъ, не имѣющихъ никакого понятія о міровомъ процессѣ, его стадіяхъ и моментахъ, мы находимъ описаніе именно такого человѣка, лично и реально воплощающаго въ себѣ духовное начало, при чемъ они съ изумленіемъ, какъ о событіи для нихъ неожиданномъ и невѣроятномъ, разсказываютъ, что этотъ человѣкъ воскресъ, т.-е. представляютъ чисто эмпирически, какъ послѣдовательность фактовъ то, что для насъ имѣетъ внутреннюю логическую связь,—видя такое совпаденіе, мы рѣшительно не въ правѣ обвинять этихъ свидѣтелей въ томъ, что они выдумали фактъ, все значеніе котораго для нихъ самихъ было неясно. Это—почти то же, какъ еслибы мы предположили, что рабочіе, строившіе телескопъ парижской обсерваторіи, хотя ничего не знали о вычисленіяхъ Леверье, однако нарочно устроили такъ, чтобы онъ увидалъ въ этотъ телескопъ призракъ несуществующаго Нептуна».

Или міръ не имѣетъ смысла, или Христосъ воскресъ, такъ ставится и разрѣшается вопросъ о воскресеньи мертвыхъ у Соловьева [1]).

III. Богочеловѣчество и антропоцентризмъ.

Во всей этой попыткѣ Соловьева оправдать центральную идею христіанскаго откровенія оставлено безъ вниманія возраженіе, которое многими противниками христіанства признается рѣшающимъ, именно, — упрекъ въ *антропоцентризмѣ*, или, что то же, — *геоцентризмѣ*. Въ согласіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ Соловьевъ признаетъ человѣчество «центромъ міра» и «окружностью Божества». Вочеловѣченье Бога въ его глазахъ—центральное событіе не только исторіи нашей планеты, но и всего

[1]) Всѣ эти разсужденія находятся въ замѣчательномъ письмѣ къ Л. Н. Толстому, помѣщенномъ въ № 79 «Вопросовъ философіи и психологіи» (сентябрь—октябрь 1905). См. письма, III, 40—41.

мірового процесса. Ходячее возраженіе противъ подобныхъ мыслей заключается въ томъ, что онѣ будто бы опровергнуты уже открытіемъ Коперника и совершенно не вяжутся съ современной астрономіей, которая удостовѣряетъ существованіе безчисленныхъ міровъ. Спрашивается, могутъ ли имѣть для этихъ міровъ опредѣляющее значеніе событія нашей земной исторіи? Можетъ ли спасеніе всего міра, — въ томъ числѣ и другихъ, быть можетъ, также населенныхъ міровъ, — зависѣть отъ нашей планеты?

Въ этихъ возраженіяхъ есть крупное недоразумѣніе. Христіанство не можетъ быть ни опровергнуто, ни доказано астрономіей по той простой причинѣ, что христіанство не провозглашаетъ какихъ-либо астрономическихъ положеній. Христіанское вѣроученіе и астрономія не могутъ столкнуться между собою, потому что они вращаются въ разныхъ плоскостяхъ. Еслибы христіанство утверждало, что земля есть *астрономическій* центръ вселенной, что она — тотъ *физическій* центръ, вокругъ котораго вращаются солнце, планеты и звѣзды, то такое утвержденіе дѣйствительно могло бы быть опровергнуто указаніемъ на безчисленные міры, ни въ какой *физической* зависимости отъ земли не состоящіе. Ученіе о томъ, что Богочеловѣкъ-Христосъ есть Спаситель міра есть чисто *метафизическое* утвержденіе, которое, какъ таковое, безусловно выходитъ за предѣлы естествознанія и, слѣдовательно, никакими естественно научными данными опровергнуто быть не можетъ.

Противники христіанскаго ученія, часто сами того не замѣчая, вводятъ въ свою аргументацію соображенія телеологическія. Указаніе на «безчисленные міры» нерѣдко получаетъ тотъ смыслъ, что земля, какъ *физически ничтожная* часть вселенной, не можетъ быть ея *метафизическимъ центромъ*—цѣлью всего мірового процесса. Очевидно, что подобнаго рода возраженія въ свою очередь выходятъ за предѣлы положительной науки и стоятъ на чисто метафизической почвѣ: вопросы о цѣли мірозданія, о смыслѣ мірового процесса, о возможномъ отношеніи къ этому смыслу жителей Марса и другихъ планетъ, если онѣ вообще населены, — никакою положительною наукой не рѣшаются и входятъ цѣликомъ въ исключительную сферу вѣдѣнія метафизики.

Если мы подойдемъ къ нимъ съ метафизической точки зрѣ-

нія, то мы безъ труда убѣдимся, что нелѣпость есть не въ христіанскомъ вѣрованіи, а въ утвержденіяхъ его противниковъ. Допустимъ, что для христіанства наша земля какъ планета есть дѣйствительно метафизическій центръ міросданія. Можетъ ли это вѣрованіе быть опровергнуто указаніемъ на *физическое* ничтожество земли? Должно ли метафизически цѣнное быть непремѣнно огромнымъ физически: должно ли метафизически высшее превосходить низшее своей величиной, своими размѣрами въ пространствѣ? Еслибы такъ, то даже въ предѣлахъ земной планеты высшимъ существомъ былъ бы не человѣкъ, а слонъ. Если же метафизическое значеніе каждаго даннаго существа не имѣетъ ничего общаго съ его величиной въ пространствѣ, то и метафизическое значеніе земли, очевидно, не должно измѣряться пространственнымъ масштабомъ. *Метафизическій центръ вообще не есть пространственная величина.* Поэтому метафизически значительное и даже безусловно цѣнное можетъ или вовсе отсутствовать въ пространствѣ, или быть физически ничтожнымъ: также и наоборотъ, великое физически можетъ оказаться метафизически ничтожнымъ. Метафизическій центръ вселенной можетъ во временномъ явленіи замкнуться въ тѣсныя физическія границы: онъ можетъ раскрыть свое *духовное* значеніе въ самой глубинѣ физической немощи: съ этой точки зрѣнія нѣтъ никакого противорѣчія въ допущеніи, что метафизически центральное событіе мірового процесса совершилось въ предѣлахъ планеты, которая съ точки зрѣнія космографической представляетъ собою ничтожную пылинку. Точно такъ же нѣтъ никакого противорѣчія или нелѣпости въ допущеніи, что по своему метафизическому значенію могутъ оказаться очень небольшими величинами безчисленныя планеты, звѣзды, созвѣздія и цѣлыя солнечныя системы.

Аргументы, заимствованные изъ космографіи, въ особенности поражаютъ своимъ безсиліемъ по отношенію къ христіанству: въ нихъ выражается полное непониманіе самой его сущности.—Христіанство сознательно проповѣдуетъ *Христа, пришедшаго въ немощи*, принявшаго *«зракъ раба»*. Чѣмъ ничтожнѣе здѣсь земное физическое явленіе Божества въ человѣкѣ, тѣмъ ярче обнаруживается Его *духовное величіе*. Всякая строка Евангелія говоритъ о томъ, что *въ здѣшнемъ* несовершенномъ и грѣшномъ

мірѣ великое не обитаетъ въ пространствѣ, духовное и святое *временно* безсильно, а «князь міра сего» временно властвуетъ въ безпредѣльномъ пространствѣ; онъ будетъ изгнанъ оттуда,—только *въ концѣ вѣковъ*. Смѣшно опровергать такое ученіе указаніемъ на космографическое ничтожество земли. Христіанству нетрудно признать его и обратить въ свою пользу простымъ отвѣтомъ.— «Да слабое, ничтожное, немощное міра сего избралъ Богъ, дабы посрамить сильное».

Такимъ образомъ упрекъ въ геоцентризмѣ не есть возраженіе даже въ томъ случаѣ, если христіанство въ самомъ дѣлѣ признаетъ землю *метафизическимъ* центромъ вселенной. Но, спрашивается, дѣйствительно ли связанъ этотъ метафизическій геоцентризмъ съ самой сущностью христіанства? Существенно ли для христіанскаго вѣроученія утвержденіе, что «Слово стало плотью» только въ предѣлахъ земной планеты? Обязанъ ли вѣрующій христіанинъ признавать, что среди безчисленныхъ міровъ не было никакихъ другихъ боговоплощеній?

Мнѣ кажется, что, наоборотъ, съ точки зрѣнія христіанскаго вѣроученія геоцентрическая гипотеза должна быть допущена не какъ необходимая и обязательная, а только какъ *одна изъ возможныхъ*. Если боговоплощеніе признается въ Евангеліи единымъ и единственнымъ событіемъ въ нашей земной исторіи, то этимъ нисколько не исключается возможность того же единственнаго событія и внѣ земли въ тѣсномъ космографическомъ значеніи этого слова. Если Богъ, оставаясь Богомъ, могъ принять зракъ раба и воплотиться на землѣ, то почему же Онъ не могъ сдѣлать того же самаго и даже въ то же время и на Марсѣ и на любой другой планетѣ нашей или иной солнечной системы? Сущность христіанства выражается въ вѣрѣ въ Богочеловѣчество, какъ узелъ мірового процесса, центральный фактъ, отъ котораго зависитъ спасеніе *всего міра*. Но эта вѣра въ *универсальное* значеніе Богочеловѣчества нисколько не колеблется допущеніемъ, что оно могло явиться *всюду*, не только въ предѣлахъ нашей планеты, но и въ другихъ населенныхъ мірахъ[1]).

---

[1]) Если Христосъ единожды умеръ и воскресъ, то этимъ, очевидно, не исключается возможность, что эти единая Христова смерть и воскресеніе — явились всюду.

Опять-таки и здѣсь мы имѣемъ лишь одну изъ возможныхъ гипотезъ. Христіанство вообще не заключаетъ въ себѣ какой-либо обязательной для своихъ сторонниковъ космографіи. Оно одинаково мирится и съ предположеніемъ иныхъ міровъ, заселенныхъ человѣкообразными существами и съ допущеніемъ, что вершина творенія достигнута въ человѣкѣ *только* въ предѣлахъ нашей земной планеты. Съ христіанской точки зрѣнія вселенная во всякомъ случаѣ должна быть единымъ храмомъ Божіимъ: такова *безусловная* цѣль мірового процесса. Но этотъ храмъ, какъ готическій соборъ, можетъ, въ предѣлахъ *здѣшняго* существованія, заостряться или въ единомъ шпицѣ или во множествѣ вершинъ.

Явилось ли Богочеловѣчество въ другихъ мірахъ въ своемъ высшемъ выраженіи, или же — развитіе этихъ міровъ остановилось на промежуточныхъ ступеняхъ,—во всякомъ случаѣ эти ступени тяготѣютъ къ Нему какъ смыслу всего существующаго. Если Богъ есть дѣйствительно *Безусловное*, то никакая планета, никакое свѣтило и созвѣздіе въ мірѣ не можетъ имѣть иной цѣли, кромѣ воплощенія въ себѣ этого Безусловнаго; вся цѣль, вся задача эволюціи этихъ солнечныхъ системъ, сводится къ тому, чтобы уготовить среду для Боговоплощенія, родить изъ себя существо, достойное принять Бога, способное соединиться съ Нимъ нераздѣльно и несліянно. Цѣль эта можетъ быть достигнута какъ при геоцентрической, такъ и при противоположной гипотезѣ—существованія существъ, сотворенныхъ по образу и подобію Божію—за предѣлами нашей планеты. Если они сходны съ человѣкомъ *въ этомъ* отношеніи,—вопросъ объ иномъ, физическомъ сходствѣ—теряетъ всякій интересъ. Существованіе живыхъ носителей образа Божія, хотя бы на *всѣхъ* планетахъ, разумѣется, ни въ чемъ не противорѣчитъ христіанскому ученію объ универсальномъ значеніи этого образа въ Богочеловѣчествѣ. Но точно такъ же не противорѣчитъ этой вѣрѣ въ живой смыслъ міра и геоцентрическая гипотеза.

Съ христіанской точки зрѣнія не можетъ быть безсмысленнаго существованія; слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія выраженіе «космическая пыль» по отношенію къ свѣтиламъ должно быть понимаемо только въ физическомъ, но отнюдь не въ метафизическомъ значеніи этого слова. Метафизически все, что не враждебно Богу, существуетъ для жизни вѣчной, безусловной;

съ этой точки зрѣнія всякая пылинка должна ожить въ царствіи Божіемъ; не только души, но тѣла—земныя и небесныя должны участвовать въ грядущемъ всеобщемъ одухотвореніи. Воскресенье *всего міра* должно быть благой вѣстью и радостью не только для земли, но и для звѣздъ. Но съ этой точки зрѣнія вопросъ о смыслѣ созвѣздій не долженъ больше насъ смущать и тревожить.—Они во всякомъ случаѣ оживутъ, въ вѣчной жизни, все равно будутъ ли они въ здѣшнемъ своемъ существованіи полными жизнью существами или только пылью. Смыслъ всѣхъ и каждаго отдѣльнаго существа окончательно раскрывается въ *концѣ* мірового процесса, когда упразднится время и разстояніе, когда все станетъ жилищемъ Богочеловѣка. Если мы до тѣхъ поръ видимъ камни, еще не нашедшіе себѣ мѣста въ зданіи, то это обусловливается тѣмъ, что строеніе еще не окончено. Если наше слабое зрѣніе *теперь* поражается множествомъ существованій, въ которыхъ мы не находимъ смысла, то это обусловливается тѣмъ, что мы не знаемъ во всей его полнотѣ архитектурнаго плана вселенной. Кто вѣритъ въ этотъ единый планъ и его центральную идею, тотъ не можетъ волноваться сомнѣніями о существованіи лишнихъ камней и *лишнихъ міровъ*. Ибо онъ знаетъ, что безсмыслица есть фактъ только временный и исчезающій. Въ единой вѣчной и подлинной дѣйствительности нѣтъ ничего безсмысленнаго или лишняго. Она есть царство телеологической необходимости.

Христіанское вѣроученіе есть въ его собственныхъ глазахъ неполная—*земная*, и, слѣдовательно,—несовершенная форма откровенія. Совершенное откровеніе станетъ намъ доступнымъ лишь въ грядущемъ вѣчномъ царствіи, когда мы увидимъ истину лицомъ къ лицу; теперь же мы видимъ ее «зерцаломъ въ гаданіи»: поэтому мы не должны смущаться пробѣлами нашего вѣдѣнія относительно того, что лежитъ за предѣлами земли какъ въ широкомъ, такъ и въ тѣсномъ (планетномъ) значеніи этого слова. Относительно значенія свѣтилъ въ міровомъ планѣ христіанское откровеніе просто-напросто хранитъ молчаніе. Ясно, что мы не имѣемъ права превращать этихъ умолчаній *въ утвержденія*, навязывать христіанству геоцентрическую или иную гипотезу, относительно которой оно совершенно не высказывается. Если у Христа есть овцы *съ другого двора*, которыхъ тоже надлежитъ

привести ко спасенію (Іоанн., X, 16), то на землѣ Онъ проповѣдовалъ не о нихъ, а о *земныхъ* своихъ овцахъ, о ихъ обязанностяхъ и жребіи; но это не даетъ намъ права замыкать вселенское пастырство въ тѣсныя *земныя* границы. Быть можетъ оно простирается и на «воинство небесное», — характерное названіе, которымъ въ св. Писаніи нерѣдко обозначаются звѣзды [1]).

Оцѣнивая съ этой точки зрѣнія ученіе Соловьева о богочеловѣчествѣ, мы найдемъ въ немъ нѣкоторые недостатки, впрочемъ, скорѣе формальные, нежели существенные. Именно потому, что онъ не принимаетъ во вниманіе «астрономическихъ» доводовъ противниковъ христіанства, его изложеніе облекается въ чрезчуръ геоцентрическую форму. Его утвержденія, что человѣчество — центръ міра, окружность Божества, высшее выраженіе міровой души и т. п., повидимому, относятся къ *земному* человѣку въ *тѣсномъ* смыслѣ этого слова и въ этомъ видѣ — слишкомъ догматичны. Они не находятъ себѣ, какъ мы видѣли, оправданія ни съ точки зрѣнія христіанскаго откровенія, ни тѣмъ болѣе, — съ точки зрѣнія положительнаго знанія: съ научной точки зрѣнія предположеніе, что существа разумныя, обладающія въ своемъ сознаніи *формой* всеединства, населяютъ *только* нашу планету, очевидно, совершенно произвольно.

Основныя мысли ученія Соловьева, однако, этимъ нисколько не подрываются. Освобождая ученіе о богочеловѣчествѣ отъ всякаго предвзятаго геоцентризма, мы тѣмъ самымъ только подчеркиваемъ его всеобщее, *универсальное* значеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ доводимъ до конца основную мысль ученія Соловьева.

Центральное мѣсто въ ученіи Соловьева занимаетъ то самое, что служитъ центромъ всего христіанскаго вѣроученія. Въ его глазахъ вся умственная жизнь, а, слѣдовательно, и философія, должна быть прежде всего жизнью во Христѣ.

Въ чемъ заключается собственное содержаніе христіанства? Соловьевъ замѣчаетъ, что оно не отрицаетъ предшествовавшихъ ему исторически фазисовъ религіознаго сознанія, а напротивъ, включаетъ ихъ въ себя. Раньше христіанства явилась *аскети-*

[1]) Въ приведенномъ евангельскомъ текстѣ слова «и будетъ одно стадо и одинъ пастырь» относятся и къ овцамъ «не сего двора».

ческая проповѣдь въ связи съ пессимистическимъ міросозерцаніемъ—отрицательное отношеніе къ природѣ и къ жизни, съ чрезвычайной послѣдовательностью развитое въ буддизмѣ. Это аскетическое начало вошло въ составъ христіанскаго ученія: «оно исходитъ изъ признанія, выраженнаго апостоломъ Іоанномъ, что весь міръ во злѣ лежитъ». Дальнѣйшей стадіей развитія до-христіанскаго религіознаго сознанія Соловьевъ считаетъ *идеализмъ*, достигшій полной ясности въ мистическихъ умозрѣніяхъ Платона: послѣдній призналъ, что подлинная дѣйствительность и истинная жизнь лежитъ за предѣлами нашего видимаго міра. Это ученіе точно такъ же было воспринято христіанствомъ: признаніе иного, идеальнаго космоса, признаніе царствія небеснаго за предѣлами міра земного составляетъ необходимый элементъ ученія Христова. Наконецъ, христіанскимъ ученіемъ была усвоена и высшая стадія до-христіанскаго религіознаго сознанія—*монотеизмъ*, достигшій классическаго выраженія въ вѣрѣ іудеевъ: этотъ монотеизмъ признаетъ за предѣлами видимой дѣйствительности не только міръ идей, но Безусловное какъ личное начало, какъ положительный субъектъ или *я*. Уже до христіанства этотъ монотеизмъ опредѣлился какъ вѣра въ тріединство въ александрійской философіи. Христіанство, какъ извѣстно, существенно монотеистично и исповѣдуетъ тріединство какъ одинъ изъ основныхъ своихъ религіозныхъ догматовъ.

Всѣ эти фазисы входятъ въ составъ христіанства какъ его части, но ни одинъ изъ нихъ не опредѣляетъ собою его специфическаго содержанія. Еслибы христіанство было *только* сочетаніемъ этихъ элементовъ, то оно не представляло бы собою новой міровой силы, а было бы только одной изъ тѣхъ эклектическихъ системъ, которыя встрѣчаются въ школахъ, но въ жизни не дѣйствуютъ и міровыхъ переворотовъ не совершаютъ.

«Христіанство имѣетъ свое собственное содержаніе, независимое отъ всѣхъ этихъ элементовъ, въ него входящихъ, и это собственное содержаніе есть единственно и исключительно Христосъ. Въ христіанствѣ какъ такомъ мы находимъ Христа и только Христа—вотъ истина, много разъ высказанная, но очень мало усвоенная».

Соловьевъ показываетъ, что воззрѣніе, которое видитъ сущность христіанства въ ученіи Христа, а не въ Его Личности,

основано на недоразумѣніи, ибо вся суть этого ученія сводится къ утвержденію Христа какъ богочеловѣческой личности.

Особенность христіанства выражается, очевидно, не въ его нравственномъ ученіи, не въ правилѣ—«люби ближняго, какъ самого себя»: гораздо раньше христіанства браманизмъ и буддизмъ проповѣдовали любовь и милосердіе не только къ людямъ, но и ко всему живущему. Также не можетъ быть признано характерной особенностью христіанства ученіе Христа о Богѣ какъ Отцѣ, о Богѣ, какъ существѣ по преимуществу любящемъ: названіе отца всегда придавалось верховнымъ богамъ всѣхъ религій, а въ религіи персидской мы находимъ представленіе о верховномъ Богѣ не только какъ отцѣ, но и какъ отцѣ всеблагомъ, любящемъ. Во всей проповѣди Евангелія единственно новымъ, специфически отличнымъ отъ всѣхъ прочихъ религій является ученіе Христа о Себѣ самомъ, указаніе на Себя самого, какъ на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: вѣрующій въ меня имѣетъ жизнь вѣчную».

«Такимъ образомъ», говоритъ Соловьевъ, «если искать характеристическаго содержанія христіанства въ ученіи Христа, то и тутъ мы должны признать, что это содержаніе сводится къ самому Христу».

Спрашивается, что же мы имѣемъ во Христѣ, что представляется нашему разуму подъ именемъ Христа, какъ жизни и Истины?

Богъ какъ совершенное и всецѣлое осуществляется въ единствѣ всего, въ побѣдѣ надъ множественностью, въ сведеніи ея къ единству. Эта побѣда выражается въ томъ, что множественность существующаго связуется во единый, живой организмъ. «Богъ какъ сущее, осуществившее свое содержаніе, какъ единое, заключающее въ себѣ всю множественность, есть живой организмъ».

Само собою разумѣется, что здѣсь рѣчь идетъ не объ организмѣ вещественномъ, а объ организмѣ духовномъ. Соловьевъ говоритъ объ организмѣ божественномъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ говорятъ, напримѣръ, объ организмѣ народномъ или объ организмѣ человѣчества. Во избѣжаніе недоразумѣній онъ тутъ же даетъ опредѣленіе организма: «мы называемъ организмомъ все то, что состоитъ изъ множества элементовъ не безразличныхъ

къ цѣлому и другъ къ другу, а безусловно необходимыхъ какъ для цѣлаго, такъ и другъ для друга, поскольку каждый представляетъ свое опредѣленное содержаніе и, слѣдовательно, имѣетъ свое особенное значеніе по отношенію ко всѣмъ другимъ»[1].

Организмъ божественный заключаетъ въ себѣ всѣ элементы бытія, т.-е. полноту бытія; слѣдовательно, это—организмъ *универсальный*. Но этимъ нисколько не исключается индивидуальность того же организма, которая, напротивъ, безусловно необходима.

Именно потому, что онъ—универсаленъ, организмъ божественный заключаетъ въ себѣ необозримое множество качественно разнородныхъ элементовъ, которые вступаютъ между собою въ безконечное разнообразіе сочетаній. Но, чѣмъ больше въ организмѣ элементовъ и ихъ сочетаній, тѣмъ больше онъ имѣетъ *особенности*, оригинальности, тѣмъ болѣе онъ *отличенъ* отъ другихъ организмовъ. Чѣмъ большая множественность элементовъ сводится къ единству въ данномъ организмѣ, тѣмъ, стало быть, онъ *индивидуальнѣе*. Такимъ образомъ снова подтверждается положеніе, что универсальность существа находится въ прямомъ отношеніи къ его индивидуальности: чѣмъ оно универсальнѣе, тѣмъ оно индивидуальнѣе, а потому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное. «Итакъ, организмъ универсальный, выражающій безусловное содержаніе божественнаго начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выраженіе безусловно-сущаго Бога, и есть Христосъ».

Во всякомъ живомъ организмѣ необходимо различать два единства,—единство дѣйствующаго начала, сводящаго множественность элементовъ къ себѣ какъ единому и съ другой стороны множественность какъ сведенную къ единству. Мы имѣемъ един-

[1]) Нетрудно убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь опредѣленіе слишкомъ широкое, такъ какъ подъ него подойдетъ не только организмъ, но и любая машина. Въ часахъ, напр., отдѣльныя части—стрѣлки, колеса и т. п. безусловно необходимы и для цѣлаго и другъ для друга. Въ опредѣленіи Соловьева недостаетъ признака *внутренней цѣли* энтелехіи, связывающей части цѣлаго. Она и составляетъ отличіе организма отъ механизма, части котораго какъ и само цѣлое подчинены цѣли *внѣшней* цѣлому механизму.

ство производящее и единство произведенное, — единство какъ начало (въ себѣ) и единство въ явленіи. Въ божественномъ организмѣ Христа единящее, организующее начало есть само божественное Слово или Логосъ.

«Единство второго рода, единство произведенное въ христіанской теософіи носитъ названіе Софіи». Логосъ по Соловьеву есть прямое выраженіе Абсолютнаго какъ безусловно-сущаго: напротивъ, Софія по отношенію къ Абсолютному есть его вѣчное *другое*, или что то же—его выраженная, осуществленная идея. «И какъ Сущій, различаясь отъ своей идеи, вмѣстѣ съ тѣмъ есть одно съ нею, также и Логосъ, различаясь отъ Софіи, внутренно соединенъ съ нею. Софія есть тѣло Божіе, матерія Божества, проникнутая началомъ божественнаго единства. Осуществляющій въ себѣ или носящій это единство Христосъ, какъ цѣльный божественный организмъ—универсальный и индивидуальный вмѣстѣ—есть и Логосъ и Софія».

Представленіе Бога какъ универсальнаго организма, включающаго въ себѣ множественность существенныхъ элементовъ можетъ навлечь на себя подозрѣніе въ пантеизмѣ. Однако, въ данномъ случаѣ подозрѣніе это будетъ несправедливо въ виду простого и яснаго отвѣта Соловьева: «именно для того, чтобы Богъ различался безусловно отъ нашего міра, отъ нашей природы, отъ этой видимой дѣйствительности, необходимо признать въ Немъ *свою* особенную вѣчную природу, свой особенный вѣчный міръ. Въ противномъ случаѣ наша идея Божества будетъ скуднѣе, отвлеченнѣе, нежели наше представленіе видимаго міра».

Обычный путь безрелигіознаго сознанія заключается въ томъ, что Божество мало-по-малу очищается отъ всякаго содержанія, превращается въ абстракцію; послѣ этого оно легко перестаетъ быть предметомъ вѣры. Такой переходъ къ атеизму вполнѣ логиченъ.—Если не признавать въ Божествѣ *полноту* дѣйствительности, а, слѣдовательно,—и множественности, то положительное значеніе неизбѣжно переходитъ къ множественности и дѣйствительности *этого* міра. Послѣдняя тѣмъ самымъ становится *единственною* или безусловною дѣйствительностью. Понятіе Божества или сливается съ природою или отвергается какъ пустая абстракція; но въ обоихъ случаяхъ оно одинаково утрачивается[1]).

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 102—107.

IV. Вѣчное человѣчество и Софія — Премудрость Божія.

Человѣчество есть тотъ міровой узелъ, въ которомъ завязывается нерасторжимая, вѣчная связь между Богомъ и его твореніемъ; отсюда слѣдуетъ выводъ Соловьева, что совершенный человѣкъ есть высшее выраженіе Софіи—премудрости Божіей. Мы видѣли, что, по Соловьеву, Софія есть осуществленное всеединство, т.-е. единство вѣчнаго Божественнаго космоса. Такое же мѣсто принадлежитъ человѣку въ становящемся мірѣ: въ немъ и чрезъ него все созданное должно прійти къ единству съ Божествомъ: ясно, что человѣкъ, достигшій совершенства, тѣмъ самымъ становится адекватнымъ выраженіемъ Софіи.

Но мы уже знаемъ, что совершенный человѣкъ явился во Христѣ: отсюда слѣдуетъ, что во Христѣ раскрылось совершенное сочетаніе Логоса и Софіи. — «Если въ божественномъ существѣ — во Христѣ первое или производящее единство есть собственно Божество—Богъ, какъ дѣйствующая сила или Логосъ, и, если такимъ образомъ въ этомъ первомъ единствѣ мы имѣемъ Христа, какъ собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софіи, есть начало человѣчества, есть идеальный или нормальный человѣкъ. И Христосъ, въ этомъ единствѣ причастный человѣческому началу, есть человѣкъ, или, по выраженію священнаго Писанія, второй Адамъ. Итакъ Софія есть идеальное, совершенное человѣчество, вѣчно заключающееся въ цѣльномъ божественномъ существѣ или Христѣ».

Богъ не растетъ, не умаляется и не развивается во времени. Во времени Онъ раскрываетъ только то содержаніе, которое заключается въ Немъ въ вѣчности. Но если такъ, то Богъ отъ вѣка заключаетъ въ себѣ человѣка какъ предметъ своего дѣйствія. Чтобы Богъ вѣчно существовалъ какъ Логосъ или какъ дѣйствующій Богъ, необходимо предположить вѣчное существованіе реальныхъ элементовъ, воспринимающихъ божественное дѣйствіе, должно предположить существованіе міра, который *дастъ въ себѣ мѣсто* божественному единству. Ясно, что, если человѣкъ *во времени* является центромъ міра, то такое же значеніе принадлежитъ ему отъ вѣка. «Дѣйствительность Бога, основанная на дѣй-

ствіи Божіемъ, предполагаетъ субъекта, воспринимающаго это дѣйствіе, предполагаетъ человѣка, и притомъ *вѣчно*, такъ какъ дѣйствіе Божіе есть вѣчное». Если Логосъ отъ вѣка дѣйствуетъ, то Онъ отъ вѣка является въ адекватной себѣ формѣ—Богочеловѣчества.

Говоря о вѣчности человѣка, Соловьевъ разумѣетъ не человѣка природнаго, не человѣка какъ явленіе, что противорѣчило бы геологіи. Онъ имѣетъ въ виду человѣка какъ *умопостигаемое существо*, которое неизбѣжно предполагается человѣкомъ эмпирическимъ. Этотъ существенный и вѣчный человѣкъ съ другой стороны не есть ни родовое понятіе «человѣкъ», ни человѣчество, какъ имя *собирательное*. Онъ есть иная дѣйствительность за предѣлами нашей земной дѣйствительности. Такая точка зрѣнія должна вызвать рѣзкій протестъ со стороны эмпирическаго реализма, который нашу природную дѣйствительность принимаетъ за единственную реальность. Для этого міросозерцанія реаленъ только отдѣльный индивидуальный человѣкъ какъ опредѣленное явленіе во времени: внѣ этого для эмпириковъ человѣкъ есть только абстрактъ и человѣчество—только собирательное имя. Но Соловьевъ доказываетъ, что эмпирическій реализмъ, доведенный до конца, самъ себя разрушаетъ.

Въ эмпирической области мы въ сущности не находимъ человѣка, какъ индивида: какъ физическій организмъ человѣкъ самъ въ свою очередь—собраніе многихъ живыхъ клѣточекъ, «аггрегатъ множества органическихъ элементовъ, группа въ пространствѣ». Единство физическаго организма *въ опытѣ* является только какъ связь, какъ отношеніе, а не какъ реальная единица. Съ эмпирической точки зрѣнія индивидомъ или недѣлимымъ можно назвать съ бо́льшимъ основаніемъ *клѣточку*, нежели человѣка. Но и на этомъ нельзя остановиться: клѣточка—тоже существо физически сложное. Вещество вообще дѣлимо до безконечности, и самый атомъ есть только условный терминъ дѣленія и ничего болѣе.

Такъ же невозможно найти человѣка, какъ индивида и въ его явленіи внутреннемъ, психическомъ. Съ эмпирической точки зрѣнія душевная жизнь распадается на рядъ смѣняющихъ другъ друга состояній—мыслей, желаній и чувствъ; самое отнесеніе этихъ чувствъ къ единому центру или «я», есть въ свою очередь

одно изъ психическихъ явленій рядомъ съ другими. Далѣе, какъ въ физической такъ и въ психической жизни нашей все течетъ, все непрестанно обновляется: физическій организмъ ни на минуту не сохраняетъ одного и того же состава атомовъ: такъ же и психическое явленіе нашего я ни на секунду не сохраняетъ одного и того же состава состояній душевныхъ: въ безпрерывной смѣнѣ явленій, стало быть, нельзя найти единаго пребывающаго субъекта ни въ жизни физической, ни въ жизни психической. «Если такимъ образомъ въ качествѣ явленія индивидуальный человѣкъ представляетъ, съ физической стороны, только пространственную *группу* элементовъ, а съ психической—временный рядъ отдѣльныхъ состояній или событій, то, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія не только человѣкъ вообще или человѣчество, но даже и отдѣльная человѣческая особь есть только абстракція, а не реальная единица: вообще съ этой точки зрѣнія никакой реальной единицы найти нельзя. Результатъ эмпиризма, доведеннаго до конца, есть совершенное отрицаніе всякой реальности, что доказываетъ наглядно полную его несостоятельность.

Очевидно, реальныхъ единицъ нельзя найти, пока мы остаемся въ предѣлахъ явленій. Отсюда Соловьевъ считаетъ себя въ правѣ заключить, что эти реальныя единицы, безъ коихъ ничто не можетъ существовать, имѣютъ собственную независимую сущность за предѣлами данныхъ явленій, которыя суть только обнаруженія этихъ подлинныхъ сущностей, а не онѣ сами.

Мы знаемъ, что, съ точки зрѣнія Соловьева, эти подлинныя сущности суть идеи, изъ коихъ каждая есть необходимая составная часть вѣчнаго божественнаго космоса. Соотвѣтственно съ этимъ для него и подлинная сущность человѣка есть его идея. Эта идея человѣка неизмѣримо болѣе существенна и реальна, чѣмъ видимое его проявленіе въ здѣшнемъ мірѣ. «Въ насъ самихъ заключается безконечное богатство силъ и содержанія,—скрытыхъ за порогомъ нашего теперешняго сознанія, черезъ который переступаетъ постепенно лишь опредѣленная часть этихъ силъ и содержанія, никогда не исчерпывающая цѣлаго. Въ насъ, какъ говоритъ древній поэтъ, въ насъ, а не въ звѣздахъ небесныхъ и не въ глубокомъ тартарѣ обитаютъ вѣчныя силы всего мірозданія».

Этотъ идеальный человѣкъ—первообразъ человѣка эмпирическаго вмѣстѣ съ тѣмъ существенно отличается отъ послѣдняго. Въ немъ нѣтъ того разлада, раздора и раздѣленія, нѣтъ той розни и взаимной ненависти отдѣльныхъ особей, которая составляетъ печать всего здѣшняго. Въ человѣкѣ совершенномъ, идеальномъ, все приведено къ всеединству. Онъ есть единое и вмѣстѣ многое: въ немъ идея каждаго отдѣльнаго человѣческаго индивида не существуетъ отдѣльно отъ прочихъ. Вѣчный, абсолютный человѣкъ есть универсальное и вмѣстѣ индивидуальное существо, въ которомъ каждый изъ насъ существенно коренится и дѣйствительно участвуетъ.

Божественныя силы образуютъ въ своемъ множествѣ единый вѣчный и универсальный организмъ Логоса: совершенно такъ же и силы человѣческія образуютъ единый организмъ универсальный и вмѣстѣ индивидуальный — всечеловѣческій организмъ, какъ вѣчное вмѣстилище Божества, — его тѣло и вѣчную душу міра. Каждая отдѣльная идея—идея индивидуальнаго человѣка, какъ входящая въ составъ этого богочеловѣческаго цѣлаго, должна быть признана вѣчною въ абсолютномъ порядкѣ. Безъ вѣчности каждой отдѣльной человѣческой особи самое человѣчество было бы пустымъ призракомъ.

Только при этомъ признаніи человѣка составною частью вѣчнаго божественнаго міра Соловьевъ считаетъ возможнымъ разумно допустить свободу и безсмертіе. Если человѣкъ разрѣшается въ рядъ состояній, то онъ цѣликомъ отданъ во власть смерти, а потому самому не свободенъ отъ здѣшняго міра. «Совершенно очевидно, что, если признать человѣка лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное въ опредѣленный моментъ, прежде своего физическаго рожденія не существовавшее, то это въ сущности равносильно сведенію человѣка къ его феноменальной видимости, къ его обнаруженному бытію, которое дѣйствительно начинается лишь съ физическаго рожденія. Но оно вѣдь и кончается съ физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; безконечное существованіе *послѣ смерти* никакъ не вяжется логически съ ничтожествомъ *до рожденія*». Человѣкъ не умираетъ только въ томъ случаѣ, если онъ не исчерпывается временнымъ явленіемъ и обладаетъ сверхвременной сущностью. Но сверхвременное—то же, что вѣчное.

По мысли Соловьева, еслибы человѣкъ не обладалъ этой сверхвременной сущностью, онъ не былъ бы и свободенъ. Если онъ только созданъ изъ ничего во времени, то для Бога онъ случаенъ: Богъ можетъ существовать и безъ человѣка; но, если такъ, то человѣкъ всецѣло опредѣляется божественнымъ произволомъ; онъ совершенно пассивенъ по отношенію къ Богу и въ такомъ случаѣ для свободы его не остается мѣста[1]).

Мы уже видѣли выше, почему Соловьевъ отводитъ человѣку царственное мѣсто среди земныхъ созданій. Здѣсь мы видимъ, что человѣкъ является и по сравненію съ ангелами преимущественнымъ носителемъ Божественной мудрости. Основанія такого предпочтенія у Соловьева сводятся къ слѣдующему. —

Только въ человѣкѣ тварь соединяется съ Богомъ совершеннымъ образомъ, т.-е. свободно и взаимно, потому что, благодаря двойственной своей природѣ, человѣкъ одинъ можетъ *сохранять* свою свободу и оставаться постоянно нравственнымъ восполненіемъ Бога, соединяясь съ нимъ все болѣе и болѣе тѣсно черезъ рядъ сознательныхъ усилій и преднамѣренныхъ дѣйствій. Безплотные духи не могутъ привести къ единству Божественной жизни область земную, потому что сами они отъ нея оторваны. Наоборотъ, человѣкъ—*сынъ земли*: отъ нея онъ получаетъ низшую жизнь; но именно отсюда возникаетъ его посредническая задача, его обязанность возвратить землѣ эту жизнь преображенною въ свѣтъ и въ духъ животворящій. Если чрезъ него—черезъ его разумъ—земля поднялась до небесъ, то чрезъ него же, черезъ его дѣйствіе небеса должны сойти на землю и наполнить ее. Черезъ него весь внѣбожественный міръ долженъ стать единымъ живымъ тѣломъ, всецѣлымъ воплощеніемъ божественной мудрости. Смыслъ жизни человѣка прежде всего—внутреннее и идеальное объединеніе земного могущества и божественнаго дѣйствія, свободное осуществленіе этого единенія во всемъ внѣбожественномъ мірѣ въ его цѣлости. Соотвѣтственно съ этимъ въ человѣкѣ, какъ сложномъ существѣ, есть центръ и периферія: есть человѣческая личность и человѣческій міръ, — человѣкъ индивидуальный и человѣкъ соціальный или коллективный. *Субъективно*—человѣческій индивидъ есть соединеніе Божественнаго

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. 110—118.

Слова и земной природы; его задача—въ томъ, чтобы осуществлять это единеніе *объективно*, во внѣшнемъ мірѣ. Для этого человѣкъ долженъ раздвоиться внѣшнимъ образомъ. Контрастъ и единство дѣятельнаго мужественнаго начала—Слова и начала воспріимчиваго, пассивнаго, женственнаго—земной природы—долженъ былъ найти себѣ образное выраженіе въ различіи и соединеніи мужского и женскаго пола въ человѣчествѣ. *Сущность* человѣческой природы достигаетъ своего совершеннаго выраженія въ индивидуальномъ человѣкѣ, раздѣленномъ на два пола. Но для внѣшняго обнаруженія всѣхъ силъ, таящихся въ состояніи возможности въ человѣкѣ, безусловно необходимо—какъ восполненіе индивидуальной жизни—состояніе соціальное. Только черезъ общество человѣкъ можетъ достигнуть своей окончательной цѣли—всемірной интеграціи всякаго внѣбожественнаго существованія. Натуральное человѣчество (мужчина, женщина и общество) заключаетъ въ себѣ лишь зародышъ такой интеграціи. Разумъ и совѣсть мужа, сердце и инстинктъ жены, наконецъ, солидарность или альтруизмъ, образующій основу всякаго общества,—все это только зародышъ и прообразъ истиннаго богочеловѣческаго соединенія. Послѣднее въ своемъ совершенствѣ представляетъ собою завершеніе всемірной исторіи. Его троякое явленіе есть *совершенная жена* или обожествленная природа, *совершенный человѣкъ* или *Богочеловѣкъ* и *совершенное общество*—общеніе Бога и человѣковъ, окончательное воплощеніе вѣчной Мудрости.

По мысли Соловьева, всѣ три элемента человѣческаго существа составляютъ одно цѣлое. Жена есть восполненіе мужа, а общество—его распространеніе вовнѣ, его полное проявленіе; въ сущности же все это вмѣстѣ составляетъ единое человѣческое существо. И соединеніе человѣка съ Богомъ, хотя оно необходимо тройственно,—тѣмъ не менѣе образуетъ единое человѣческое существо, воплощенную Софію. «Центральное и совершенно личное проявленіе Софіи есть Іисусъ Христосъ; ея женственное восполненіе есть Пресвятая Дѣва, и ея универсальное распространеніе есть церковь».

Человѣчество, соединенное съ Богомъ въ св. Дѣвѣ, во Христѣ и въ церкви есть осуществленіе сущей Премудрости или абсолютной субстанціи Бога, сотворенная форма послѣдней, ея воплоще-

ніе. Одно и то же «сѣмя жены» (т.-е. Премудрости) воспроизводится въ этихъ трехъ явленіяхъ—послѣдовательныхъ и вмѣстѣ пребывающихъ, отличныхъ другъ отъ друга и вмѣстѣ нераздѣльныхъ. Въ женственной своей личности оно именуется Маріей, въ мужественной Личности Іисусомъ. Собственнымъ же именемъ Премудрости или Софіи обозначается ея всецѣлое и универсальное явленіе въ совершенной церкви будущаго—невѣстѣ божественнаго Слова[1]).

VI. Интуиція и рефлексія въ ученіи о „Софіи".

Для правильной оцѣнки изложеннаго здѣсь ученія необходимо различать въ немъ содержаніе и форму; мы имѣемъ здѣсь съ одной стороны *религіозно-мистическій опытъ*, частью коллективный, частью индивидуальный, а съ другой стороны—*рефлексію* на этотъ опытъ, попытку облечь его въ раціональную, логическую форму. Задача имманентной критики заключается прежде всего въ томъ, чтобы выяснить, — въ какой мѣрѣ здѣсь форма выражаетъ свое содержаніе.

Я уже имѣлъ случай говорить, что въ своемъ ученіи о «Софіи» Соловьевъ продолжаетъ весьма древнюю традицію христіанской мистики какъ восточной, такъ и западной. По Соловьеву наши предки приняли эту идею не отъ грековъ, такъ какъ у грековъ, въ Византіи, по всѣмъ имѣющимся свидѣтельствамъ, Премудрость Божія ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумѣлась или какъ общій отвлеченный аттрибутъ Божества или же принималась какъ синонимъ вѣчнаго Слова Божія—„Логоса"[2]). У греческихъ отцовъ церкви, напр., у Оригена, мы дѣйствительно не видимъ ясно выраженнаго различія между «Софіей» и «Логосомъ»: но съ другой стороны у нихъ мы уже несомнѣнно находимъ, хотя и въ несовершенной, наивной формѣ, то сочетаніе библейскаго понятія «Премудрости» съ платоновымъ ученіемъ о «мірѣ идей» первообразовъ, которое впослѣдствіи перешло къ Соловьеву[3]). А изъ

[1]) La Russie et l'Eglise, 258—262.

[2]) Идея человѣчества у А. Конта, 240.

[3]) Ср. В. Болотовъ, Ученіе Оригена о св. Троицѣ, 220—221 (С.-Петербургъ, 1879).

латинскихъ отцовъ у Августина то же платоническое пониманіе «Премудрости Божіей», также отождествленной съ Логосомъ, выражается въ значительно усовершенствованномъ видѣ [1]). Наконецъ, у нѣмецкихъ мистиковъ «Софія» совершенно ясно опредѣляется какъ «вѣчная женственность Божія». Величайшій изъ нихъ—Бёме—называетъ ее «дѣвою божественной Премудрости» (Jungfrau der Weisheit Gottes), «идеей», «великой тайной бытія Божія» и Божіимъ разумомъ. Она—«наглядность Божія» (göttliche Beschaulichkeit), въ которой открывается единство всего. Она—истинный хаосъ Божій, въ которомъ все заключается, «божественное воображеніе, въ которомъ отъ вѣка видимы идеи ангеловъ и душъ во образѣ Божіемъ, не въ качествѣ тварей, а въ отображеніи, подобно тому какъ человѣкъ видитъ себя въ зеркалѣ» [2]). Наконецъ, у Баадера, который возрождаетъ міросозерцаніе Бёме въ XIX вѣкѣ, «Софія» опредѣляется какъ «идея» какъ міръ первообразовъ, какъ истинное и вѣчное человѣчество [3]). Безъ сомнѣнія, Соловьевъ имѣлъ основаніе сказать, что ученіе нѣмецкихъ мистиковъ выражаетъ собой тотъ же религіозный опытъ, который содержится и въ его представленіи о «Софіи» [4]).

Глубочайшіе корни соловьевскаго представленія о «Софіи» заключаются, впрочемъ,—не въ какомъ-либо предшествующемъ «ученіи», а въ той коллективной религіозной жизни, которая въ церкви какъ западной, такъ и восточной преемственно передается отъ поколѣнія къ поколѣнію. Соловьевъ не даромъ отмѣчаетъ свою близость съ древне-русскимъ благочестіемъ. Его ученіе о «Софіи Премудрости Божіей»,—въ единомъ «образѣ Божіемъ» объединяющей образы всего сотвореннаго, живо переноситъ насъ въ религіозное настроеніе древнихъ православныхъ храмовъ. Характерная черта послѣднихъ заключается въ необыкновенно яркомъ изображеніи *человѣчности* божественнаго. Въ

---

[1]) Ср. мое соч. Міросозерцаніе бл. Августина, 64—66 (Москва, 1892 г.).

[2]) J. Böhme's sämmtl. Werke, Vom dreifachen Leben des Menschen, т. IV, 71—72; Tafeln von drei Principien göttlicher Offenbarung, Schlüssel, 7. VI, 665.

[3]) См., напр., т. III, 395—396, 421, т. IV, 177, 200, 352, 354.

[4]) Письма, II, 200.

нихъ молящійся входитъ въ соприкосновеніе не съ мертвымъ, пустымъ и абстрактнымъ Абсолютнымъ. Этотъ Божественный міръ преисполненъ безчисленныхъ силъ и возможностей; онъ густо населенъ образами. Со всѣхъ сторонъ онъ смотритъ на человѣка міріадами *человѣческихъ* очей. И среди этого Богочеловѣческаго міра Софія—Премудрость не можетъ не занимать центральнаго мѣста. Совершенно естественно она опредѣляетъ самую сущность истиннаго религіознаго настроенія. Ибо для религіознаго чувства не можетъ быть ничего важнѣе и цѣннѣе вѣры въ *человѣчность* Божественной Премудрости.

Вѣчная Мудрость Божія, нашедшая себѣ окончательное, безусловное выраженіе въ человѣкѣ и въ человѣческомъ образѣ сидящая на престолѣ, царящая надъ горнимъ и земнымъ, — такова основная идея религіозной архитектуры и живописи, вдохновившей Соловьева; идея эта коренится въ самомъ существѣ религіознаго отношенія. Ибо для послѣдняго недостаточно одной вѣры въ Бога: нужна надежда, нужно твердое упованіе, что въ Богѣ есть для человѣка не только обитель, но и царственный вѣнецъ.

Соловьевъ не только *размышлялъ* объ этомъ царственномъ образѣ: онъ его переживалъ и *видѣлъ*; и въ его видѣніяхъ было неизмѣримо больше, чѣмъ въ его рефлексіи. Вотъ почему въ немъ *поэтъ* «Софіи» на каждомъ шагу опровергаетъ мыслителя. Послѣдній мыслитъ отношеніе вѣчной Премудрости Божіей къ нашей становящейся дѣйствительности какъ отношеніе *сущности и явленія*. Но для глубоко мистическихъ созерцаній поэта эта разсудочная схема оказывается прокрустовымъ ложемъ: она рѣшительно не вмѣщаетъ того богатства содержанія, о которомъ говорятъ художественные образы соловьевскихъ стихотвореній. Если «Софія» есть въ самомъ дѣлѣ *сущность здѣшняго*, то почему же поэтъ видитъ ее «съ цвѣткомъ нездѣшнихъ странъ» въ рукѣ? Если міръ—дѣйствительно ея явленіе,—онъ долженъ носить на себѣ печать подлиннаго, достовѣрнаго и истиннаго; и однако поэтъ считаетъ его обманомъ и ложью.

Не вѣруя обманчивому міру,
Подъ грубою корою вещества
Я осязалъ нетлѣнную порфиру
И узнавалъ сіянье божества.

Явленіе должно быть откровеніемъ, раскрытіемъ своей сущности: тутъ мы видимъ какъ разъ обратное отношеніе: сіяніе божества *закрыто* явленіями нашей дѣйствительности: не очевидно ли, что эта дѣйствительность, заслоняющая Божественное въ самомъ существѣ своемъ есть другое по отношенію къ Нему? Еслибы здѣшнее было откровеніемъ Божественной Премудрости, послѣдняя была бы тѣмъ самымъ осязаема, доступна нашимъ тѣлеснымъ очамъ: ибо сущность *видима* въ своемъ явленіи. И однако, все, что есть въ Соловьевѣ мистическаго и художественнаго чувства, возстаетъ противъ такого грубо матеріалистическаго пониманія «Софіи». Правда, онъ, по слову апостола возвышается до ея созерцанія «черезъ разсматриванье твореній»; но тутъ какъ разъ и обнаруживается непригодность нашей эмпирической чувственности для этой цѣли. «Духовная тѣлесность» вѣчной божественной дѣйствительности всѣмъ существомъ своимъ отлична отъ здѣшней, эмпирической тѣлесности: она открывается иной чувственности, чѣмъ наша, *второму зрѣнію*, тому, которое видитъ за предѣлами здѣшняго, «*подъ грубою корою вещества*».

И оттого то *подлинное* видѣніе «Софіи» здѣсь на землѣ такъ рѣдко. Соловьева оно посѣщало всего только три раза въ теченіи всей его жизни:

Не трижды ль ты далась живому взгляду
Не мысленнымъ движеніемъ, о нѣтъ! —
Въ предвѣстіе, иль въ помощь, иль въ награду
На зовъ души твой образъ былъ отвѣтъ.

Но и этихъ трехъ видѣній оказалось достаточнымъ, чтобы наполнить содержаніемъ все существованіе нашего мыслителя.

Въ противоположность лживымъ явленіямъ «обманчиваго міра», которыя обладаютъ характеромъ длящимся и безпрерывно заполняютъ *все* наше поле зрѣнія, дѣйствительныя явленія «Софіи» продолжаются всего одинъ лишь краткій мигъ: эта черта отмѣчается во всѣхъ трехъ встрѣчахъ. Въ первый разъ:

Кивнула мнѣ и скрылася въ туманъ.

Во второй разъ:

И то мгновенье долгимъ счастьемъ стало.

И, наконецъ, — въ третій:

Одинъ лишь мигъ! Видѣніе сокрылось.
И солнца шаръ всходилъ на небосклонъ.
Въ пустынѣ тишина. Душа молилась.
И не смолкалъ въ ней благовѣстный звонъ.

Каждый разъ это мимолетное явленіе изобличаетъ во лжи всю нашу жизнь и упраздняетъ земной эросъ.

И дѣтская любовь чужой мнѣ стала:
Душа моя — къ житейскому слѣпа.

Также и при второй встрѣчѣ:

Къ земнымъ дѣламъ опять душа слѣпа.
И если рѣчь «серьезный» слухъ встрѣчала.
Она была невнятна и глупа.

И, наконецъ, послѣднее, третье видѣнье окончательно овладѣваетъ душой, разоблачая передъ нею совершенное ничтожество всей обыденной линіи жизни.

О, лучезарная, тобой я не обманутъ!
Я всю тебя въ пустынѣ увидалъ.
Въ моей душѣ тѣ розы *не* завянутъ.
Куда бы ни умчалъ житейскій валъ.

Съ житейской точки зрѣнія, наоборотъ, вся эта потусторонняя мудрость есть безуміе («со стороны все было очень глупо») и генералъ Ѳаддѣевъ въ правѣ изречь ей свой уничтожающій приговоръ. Со всѣхъ сторонъ и со всякой точки зрѣнія оказывается, что міръ *не вмѣщаетъ въ себѣ Мудрости*. Не ясно ли, что по отношенію къ ней онъ—*иное метафизическое начало*! Совершенно очевидно, что «Софія», какъ ее видитъ и чувствуетъ Соловьевъ, не можетъ быть источникомъ мірской суеты и хаоса. Въ ея сверхвременномъ созерцаніи все едино и все недвижно. —

Что есть, что было, что грядетъ вовѣки
Все обнялъ тутъ одинъ недвижный взоръ...
Синѣютъ предо мной моря и рѣки,
И дальній лѣсъ и выси снѣжныхъ горъ.

Все видѣлъ я и все одно лишь было. —
Одинъ лишь образъ женской красоты...
Безмѣрное въ его размѣръ входило
Передо мной, во мнѣ — одна лишь ты.

Если въ здѣшней дѣйствительности, наоборотъ, все разрозненно, все раздроблено и все взаимно враждуетъ, то неужели этотъ внутренній разладъ мірской жизни долженъ быть понимаемъ какъ *внутреннее распаденіе самой Софіи?* Возможно, что *въ рефлексіи* Соловьева найдутся кое-какія точки опоры и для этого разсудочнаго толкованія; но оно во всякомъ случаѣ идетъ въ разрѣзъ съ глубочайшими внутренними переживаніями Соловьева-поэта и мистика. Для послѣдняго—«Софія»—не сущность *нашей* природы, а вѣчная *божественная* природа, въ которую долженъ пресуществиться нашъ міръ и это—тѣмъ болѣе, что «Софія» видѣній Соловьева есть прежде всего *вѣчная женственность Божія*, та «Богоматерія», которая служитъ Божеству совершеннымъ, *адекватнымъ* воплощеніемъ. Это—не наша *двойственная* природа, одинаково способная родить и доброе и худое и прекрасное и безобразное, а отъ вѣка осуществленное всеединство,—въ которомъ до начала временъ зло и безобразіе побѣждены въ самой своей возможности. По отношенію къ нашей дѣйствительности это—конецъ, а не начало.

Философскія формулы ученія Соловьева о «Софіи» далеко не во всѣхъ отношеніяхъ стоятъ на высотѣ его мистическихъ созерцаній. Въ нихъ приходится отмѣтить противорѣчивое сочетаніе глубочайшихъ религіозныхъ истинъ съ заблужденіями пантеистической гностики. Съ одной стороны онъ безусловно правъ, поскольку онъ утверждаетъ «Софію» какъ идею — смыслъ всего существующаго, какъ первообразъ всего сотвореннаго, въ частности же—какъ первообразъ человѣка и человѣчества. Или въ самомъ дѣлѣ у человѣчества и у каждаго человѣка есть *своя особая идея* въ вѣчной божественной Премудрости Божіей, или суетно все наше существованіе, тщетна самая наша вѣра въ жизнь. Но, если «Софія» для насъ есть *первообразъ*, *идеалъ*, который мы можемъ осуществить или не осуществить, то по тому самому она не можетъ быть нашей сущностью. Ошибка Соловьева заключается именно въ томъ, что онъ отождествляетъ *вѣчную идею* человѣка и человѣчества съ *сущностью* того и другого.

По Соловьеву вѣчная идея человѣка и самъ человѣкъ въ существѣ своемъ — одно и то же. Съ этой точки зрѣнія, если сверхвременна идея, то вѣчно существуетъ и самый человѣкъ: каждый изъ насъ отъ вѣка есть въ «Софіи» до своего рожденія

во времени. Если такъ, то все, что мы совершаемъ и переживаемъ во времени,—есть воспроизведеніе того, что было и есть въ Богѣ.

Не трудно убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь полнѣйшее сліяніе временнаго съ вѣчнымъ. Въ результатѣ временная становящаяся вселенная, а, слѣдовательно, и весь нашъ здѣшній человѣческій міръ утрачиваетъ свою самостоятельность по отношенію къ Божеству. Тѣмъ самымъ онъ въ одно и то же время и возвеличивается и умаляется, сводится на нѣтъ.

Если человѣкъ уже *здѣсь* и *теперь* есть явленіе вѣчной идеи, то какого ему еще желать совершенства: онъ уже теперь—часть божественнаго міра, необходимая и незамѣнимая и долженъ оставаться носителемъ Божества, что бы онъ ни дѣлалъ. Еслибы Соловьевъ довелъ этотъ рядъ мыслей до конца, онъ долженъ былъ бы или отрицать самую возможность грѣха, паденія, или же признать самый грѣхъ явленіемъ Божественной сущности. Разъ въ явленіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ сущности, всѣ наши грѣхи и пороки суть грѣхи самой божественной идеи, пороки вѣчной Премудрости.

Съ другой стороны, эта точка зрѣнія, доведенная до конца, превращаетъ все временное въ призракъ или въ безсмыслицу. Мои дѣйствія во времени какъ и все вообще временное не въ состояніи прибавить ничего существеннаго къ тому, что дано въ вѣчности. Если такъ, то зачѣмъ же нужна наша жизнь во времени? Если міровая эволюція ничего не создаетъ, не производитъ никакихъ *новыхъ* цѣнностей, а только воспроизводитъ во времени то, что было и есть въ вѣчности, то ни о какомъ *дѣйствительномъ* усовершенствованіи говорить не приходится: въ такомъ случаѣ прогрессъ какъ и все временное превращается въ пустую видимость.

Въ чемъ заключается *для насъ* смыслъ временнаго нашего существованія? Въ осуществленіи свободы? Въ томъ, чтобы человѣкъ сталъ свободнымъ сотрудникомъ Божества, свободнымъ участникомъ Божественнаго дѣла? Таковъ дѣйствительно отвѣтъ Соловьева. Но тутъ есть внутреннее противорѣчіе. Свобода человѣка во времени совершенно не вяжется съ тѣми представленіями о вѣчной дѣйствительности и въ частности—о вѣчномъ человѣкѣ, которое мы находимъ у Соловьева. Свобода есть или способность

къ творчеству или она—ничто; она невозможна. если здѣсь во времени человѣкъ есть *только* явленіе вѣчной Божественной идеи—сущности. Свобода человѣка возможна лишь при томъ условіи. если самая идея-первообразъ. положенная въ основу его существа, есть для нея не сущность, а идеалъ.

Только въ этомъ предположеніи свободы временный. становящійся міръ имѣетъ смыслъ. Смыслъ временной дѣйствительности заключается, очевидно, не въ простомъ *повтореніи* вѣчной божественной идеи, а въ томъ, чтобы *воспроизвести ее въ свободѣ*. Задача человѣка—въ томъ. чтобы онъ сталъ *для себя* и *отъ себя* тѣмъ, что онъ есть отъ вѣка въ Божественномъ планѣ. Это признается и Соловьевымъ, но къ сожалѣнію, онъ упустилъ изъ вида, что для этого человѣкъ долженъ быть свободенъ не только въ Богѣ, но и *отъ Бога*.

Если человѣческая свобода есть нѣчто новое, *зачавшееся во времени*, чего не было въ вѣчности, то новымъ является и самъ человѣкъ какъ существо. какъ свободный источникъ своихъ дѣйствій. Соотвѣтственно съ этимъ должно быть отвергнуто ученіе Соловьева о предвѣчномъ существованіи человѣка. Если до своего рожденія во времени человѣкъ не существовалъ *въ свободѣ*. то онъ не существовалъ вовсе. Ибо свобода есть существенное опредѣленіе человѣка. Мой вѣчный первообразъ не есть мое «я». Идея человѣка, — пока она есть только часть Божественной сущности. объективація вѣчной Божественной Премудрости. всецѣло опредѣляемая Божествомъ и лишенная возможности самостоятельнаго самоопредѣленія. еще не есть самъ человѣкъ. Моя «самость» есть прежде всего возможность самостоятельнаго самоопредѣленія; но по тому самому она необходимо есть нѣчто отдѣльное по отношенію къ вѣчному Божественному космосу. *Сущность* Божества ни въ какомъ случаѣ не есть сущность человѣка ни въ цѣломъ. ни въ части. Только при этомъ условіи отношеніе Бога и человѣка можетъ быть мыслимо какъ *взаимно свободное*. Съ одной стороны, человѣкъ *въ своей сущности* свободенъ отъ Божественнаго совершенства; но съ другой стороны и потому самому Богъ свободенъ отъ нашихъ грѣховъ и немощей. Наконецъ. только при этомъ условіи соединеніе человѣка съ Богомъ есть дѣйствительное освобожденіе отъ этихъ грѣховъ и немощей и въ этомъ смыслѣ—нѣчто въ самомъ дѣлѣ новое.

Временная дѣйствительность можетъ быть оправдана только при томъ условіи, если она имѣетъ смыслъ не только *для насъ*, но смыслъ *безусловный*, слѣдовательно,—для самого Бога. Есть извѣстное изреченіе, что «время есть пріостановка вѣчности». Но спрашивается, какой можетъ быть смыслъ въ этой пріостановкѣ, если во времени не создается никакой новой цѣнности, если во времени не творитъ Богъ? Очевидно, время нужно для новаго, еще не бывшаго въ вѣчности *дѣла* Божества. Но если такое дѣло *есть*, и если человѣкъ призванъ въ немъ участвовать, то отношеніе его къ вѣчной Божественной Премудрости ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть отношеніемъ явленія къ сущности. Отношеніе человѣка къ Мудрости можетъ и должно быть *философіей*, т.-е. любовью къ мудрости: но это возможно именно потому, что для человѣка Мудрость есть *другое*. Для человѣка она есть *должное* именно потому, что она не есть *его сущее*. Она заключаетъ въ себѣ вѣчную идею человѣка; но она ни въ какомъ случаѣ не есть ни вѣчный человѣкъ, ни вѣчное человѣчество.

Въ основѣ аргументаціи Соловьева лежитъ дилемма: или человѣкъ есть явленіе Софіи, или его бытіе только феноменально: онъ — или теофанія, или пустой призракъ. Нетрудно убѣдиться, что эта дилемма покоится на пантеистическомъ предположеніи.— Только Богъ есть сущее: поэтому все, что существуетъ дѣйствительно, реально, такъ или иначе есть явленіе Божества. Въ такомъ пониманіи отношенія Бога къ міру ясно сказываются слѣды ученія Спинозы объ отношеніи единой и вѣчной субстанціи къ ея модусамъ: недаромъ Соловьевъ признаетъ, что его міровоззрѣніе въ молодые его годы складывалось подъ вліяніемъ спинозизма [1]).

Ошибка Соловьева—въ томъ, что онъ видитъ въ человѣкѣ порожденіе вѣчной Божественной природы естественное и *необходимое*. По его воззрѣнію *Богъ не можетъ существовать безъ человѣка* [2]). Если такъ, то основой отношеній Бога къ человѣку долженъ быть признанъ фатумъ, а не свобода; но тѣмъ самымъ Богъ становится виновникомъ всего зла нашей дѣйстви-

---

[1]) Понятіе о Богѣ, т. VIII, 26.

[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 118.

тельности. Выводъ этотъ становится неизбѣжнымъ, какъ только мы вмѣстѣ съ Соловьевымъ признаемъ человѣка частью *вѣчной* божественной дѣйствительности.

На самомъ дѣлѣ, однако, послѣднее предположеніе для насъ вовсе не необходимо: отрицать вѣчность человѣка, допускать возникновеніе его во времени, вовсе не значитъ признавать, что бытіе его *только феноменально* и должно исчезнуть во времени. Чтобы убѣдиться въ этомъ, необходимо принять ту единственную точку зрѣнія, которая согласуется съ идеей Бога какъ Безусловнаго: тѣмъ самымъ мы освободимся отъ послѣднихъ остатковъ пантеистическаго воззрѣнія. —

Какъ Абсолютное, Богъ безусловно свободенъ отъ всякаго становящагося, несовершеннаго бытія,—свободенъ *отъ* міра и *надъ* міромъ. Ставши на эту точку зрѣнія, мы должны будемъ признать, что основа отношеній Бога къ человѣку, какъ и ко всему сотворенному не есть необходимость. Человѣкъ, какъ и все конечное, не есть ни эманація, ни проявленіе божественной природы. *Онъ — дитя божественной свободы.*

Но если такъ, то очевидно, что бытіе человѣка — не только феноменально. *Божественная свобода*, вотъ умопостигаемый, сверхвременный источникъ какъ нашего человѣческаго, такъ и всякаго другого становящагося, несовершеннаго существованія,— источникъ всей внѣбожественной дѣйствительности. То, что зачато въ этой свободѣ, — слѣдовательно, внѣ божественной сущности, не должно быть на этомъ основаніи разсматриваемо, какъ только временное, призрачное явленіе, предназначенное къ исчезновенію. Ибо это значило бы признавать, что Богъ *въ своей свободѣ* не можетъ создать ничего безусловно цѣннаго, ничего пребывающаго.

Допустить безусловную свободу Божества (а противоположное допущеніе не мирится съ понятіемъ Абсолютнаго), значитъ признать, что внѣ божественной природы и *дѣйствительности* Божественное сознаніе и Божественная мысль таитъ въ себѣ безконечный міръ возможностей. Это значитъ, что творческимъ актомъ возможность можетъ быть превращена въ дѣйствительность, что Богъ можетъ назвать не сущее, какъ сущее, дать мѣсто раньше не бывшему. Иначе говоря, свобода Божества таитъ въ себѣ возможность новаго бытія, слѣдовательно, возможность

возникновенія во времени. Рожденіе такого новаго бытія не противорѣчитъ понятію Бога какъ Абсолютнаго. Ибо, во-первыхъ, это бытіе полагается Богомъ *въ Его свободѣ* и, слѣдовательно, не ограничиваетъ этой свободы. Во-вторыхъ, оно полагается *внѣ Божественной природы*, утверждается какъ внѣбожественная дѣйствительность: поэтому оно не нарушаетъ *совершенства* послѣдней; движеніе, измѣненіе, совершенствованіе, равно какъ и несовершенство, и зло остаются опредѣленіями *внѣбожественнаго* міра. Въ своей собственной дѣйствительности Богъ остается отъ нихъ свободнымъ.

Такое отношеніе Бога къ человѣку и міру вопреки Соловьеву не есть произволъ: ибо Божественная свобода не есть безсмыслица. Всѣ ея дѣйствія *опредѣляются* Богомъ какъ абсолютнымъ смысломъ и разумомъ всего. Подъ произволомъ принято разумѣть свободу, не связанную какой-либо нормой. Съ этой точки зрѣнія ясно, что божественная свобода не есть произволъ: ибо ея творчество опредѣляется прежде всего *образомъ* Божіимъ, который служитъ нормой для создаваемаго; для всего необозримаго міра внѣбожественныхъ возможностей, которыя составляютъ сферу дѣйствія божественной свободы, есть первообразы въ вѣчной божественной дѣйствительности. «Созданіе изъ ничего» есть не что иное, какъ изображеніе этихъ первообразовъ *въ другомъ*, въ бытіи, которое полагается Божествомъ въ Его свободѣ. Съ этой точки зрѣнія можно говорить не о вѣчности человѣка, а только о вѣчности его идеи. Вѣчное въ человѣкѣ—не его сущность, *а его индивидуальная норма—идея*, не сущее въ немъ, а сущее въ Богѣ, для него же—до совершенія временъ должное, точнѣе говоря—тотъ образъ Божій, который долженъ въ немъ изобразиться. Но и этого достаточно, чтобы признать въ человѣкѣ существо не призрачное, не феноменальное только. Ибо въ Божественной свободѣ,—въ творческомъ актѣ послѣдней,—человѣкъ идеально связанъ съ этимъ сверхвременнымъ первообразомъ.

Связь эта—обоюдо свободная. Если самъ человѣкъ во времени не есть необходимое проявленіе божественной идеи то, стало быть, послѣдняя отъ него свободна; но по этому самому и человѣкъ свободенъ отъ своей идеи, т.-е. онъ можетъ и не осуществить ее въ своей дѣятельности. Но въ послѣднемъ

случаѣ онъ не достигнетъ единой истинной и подлинной божественной дѣйствительности, а расплывется въ безконечномъ мірѣ *пустыхъ* внѣбожественныхъ возможностей.

Сущее въ человѣкѣ—*ничто* внѣ божественной дѣйствительности: только поставленное въ опредѣленное отношеніе къ божественной идеѣ оно превращается въ *нѣчто*. Только въ Богѣ человѣкъ окончательно найдетъ свое «я»—свою безусловно совершенную индивидуальность. Но эта безусловно совершенная индивидуальность человѣка не есть нѣчто ему отъ вѣка данное,—а только *заданное*, не источникъ его дѣятельности, а только цѣль, положенная его жизненному стремленію.

Въ Богѣ Софія—отъ вѣка реальная Сущность; но для здѣшняго человѣчества она есть *норма*: пока человѣкъ не достигъ своей нормы, между нимъ и ею нельзя проводить знака равенства. Если же говорить о равенствѣ ожидаемомъ, о томъ равенствѣ, которое должно наступить *въ концѣ* мірового процесса, какъ его завершенія, то и тутъ слѣдуетъ присоединить существенную оговорку. Софія есть первообразъ не только для *земного* человѣчества, но и для всѣхъ овецъ Божіихъ, хотя бы и не этого, земного двора. Образомъ Божіимъ является всякое существо, которое въ своемъ сознаніи и въ своей жизни способно стать проводникомъ всеединства въ міръ. И, гдѣ бы ни жили носители этого образа, всюду они должны составить единое стадо единаго Пастыря.

ГЛАВА X.

Богъ и міръ.

I. Горній міръ.

Изложенное ученіе о трехъ Ипостасяхъ и о Софіи—Премудрости Божіей опредѣляетъ собою все воззрѣніе Соловьева на міръ въ его отношеніи къ Богу. *Въ идеѣ* міръ есть совершенное Богоявленіе, совершенное откровеніе Божественной Премудрости: ибо, если Богъ есть всему начало, то цѣль всего существующаго заключается въ осуществленіи или, что то же, *въ реальномъ откровеніи* Бога въ Его образѣ и подобіи.

Въ доприродномъ бытіи Соловьевъ различаетъ прежде всего само Божество какъ всеединое, т.-е. какъ положительное, самостоятельное, личное единство всего,—и это «все», которое содержится въ божественномъ единствѣ и первоначально имѣетъ дѣйствительное бытіе только въ немъ, само же по себѣ есть лишь потенція бытія, первая матерія или не-сущее (*μὴ ὄν*). Божество какъ *сущее* имѣетъ въ себѣ безпредѣльную и безмѣрную потенцію или силу бытія (безъ которой ничто существовать не можетъ): но какъ сущее *всеединое* оно эту потенцію (возможность) вѣчно *осуществляетъ*, всегда наполняетъ безпредѣльность существованія такимъ же безпредѣльнымъ, абсолютнымъ содержаніемъ. Не таково положеніе тѣхъ частныхъ сущностей, которыя въ своей совокупности составляютъ единый Божественный міръ. Каждая изъ нихъ какъ *частная* не есть *все*; для каждой изъ нихъ все или абсолютная полнота бытія открывается, какъ безко-

нечное стремленіе, какъ темный, вѣчно ищущій свѣта огонь жизни. То безпредѣльное, которое въ Божествѣ есть только возможность, никогда не допускаемая до дѣйствительности, какъ отъ вѣка удовлетворенное стремленіе,—въ частныхъ существахъ получаетъ значеніе коренной стихіи ихъ бытія: оно есть центръ и основа тварной жизни.

Первоначально частныя существа объемлются единствомъ Божіимъ, не существуютъ для себя въ отдѣльности, не сознаютъ себя внѣ божественнаго всеединства: поэтому безпредѣльное (*ἄπειρον*) не открывается въ нихъ непосредственно, а остается скрытымъ, потенціальнымъ.

Но силою творческаго акта возможное превращается въ дѣйствительное: безпредѣльное получаетъ возможность проявляться какъ начало хаотической, внѣбожественной дѣйствительности.

По Соловьеву, акту творенія, положившему начало времени, предшествовала та «*игра*» Божественной Премудрости, о которой говорятъ Притчи Соломона. Эта прелюдія къ творенію заключается въ томъ, что Премудрость вызываетъ передъ Богомъ безчисленныя возможности внѣбожественныхъ существованій и вновь поглощаетъ ихъ въ своемъ всемогуществѣ, въ своей безусловной истинѣ и безконечной благости. Въ этой игрѣ Тріединый Богъ, побѣждая силу возможнаго хаоса, свѣтя въ его тьмѣ и проникая его бездну, чувствуетъ себя и доказываетъ себѣ отъ вѣка, что Онъ могущественнѣе, истиннѣе и лучше всѣхъ возможныхъ существъ внѣ Его. Въ этой игрѣ Его Премудрости для Него становится явнымъ, что все, что есть положительнаго, принадлежитъ Ему въ дѣйствительности и по праву, что Онъ вѣчно обладаетъ въ самомъ себѣ безконечной сокровищницей всѣхъ реальныхъ силъ, всѣхъ истинныхъ идей, всѣхъ даровъ и всѣхъ милостей.

Какъ всемогущій, всеправедный и истинный, Богъ могъ бы ограничиться этимъ имманентнымъ явленіемъ своей Мудрости, удовольствоваться внутреннею достовѣрностью своего безусловнаго превосходства. Но въ качествѣ всеблагого Богъ не можетъ удовлетвориться однимъ созерцаніемъ чисто идеальнаго предмета, не можетъ остановиться на простой игрѣ. Въ своемъ всемогуществѣ и въ своей истинѣ Богъ есть все; но въ любви Своей Онъ хочетъ, чтобы *все* стало Богомъ. Онъ хочетъ, чтобы внѣ

Его была другая природа, которая въ постепенномъ развитіи становилась бы тѣмъ, что Онъ есть отъ вѣка—всеединымъ. Чтобы самостоятельно прійти къ всеединству, чтобы стать въ свободное и взаимное отношеніе къ Богу, эта природа должна быть отдѣлена отъ Него и вмѣстѣ—соединена съ Нимъ: Она должна быть отдѣлена отъ Него въ своей естественной основѣ, которая есть земля и соединена съ нимъ въ своей идеальной вершинѣ, которая есть человѣкъ.

Въ вѣчномъ актѣ внутренняго Богоявленія хаосъ отъ вѣка подавленъ всемогуществомъ Божества, осужденъ Его правдой и поглощенъ Его благодатью. Но, по Соловьеву, Богъ любитъ хаосъ въ его небытіи и хочетъ его существованія, ибо Онъ сумѣетъ привести къ единству мятежное существованіе и наполнить избыткомъ своей жизни безконечную пустоту. Итакъ. Богъ освобождаетъ хаосъ, не подавляетъ его актомъ своего всемогущества, и въ этомъ заключается основная причина сотворенія міра.

Тутъ въ пониманіи акта творенія есть замѣтное различіе между двумя произведеніями Соловьева. Въ Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ твореніе изображается какъ непосредственное воздѣйствіе всѣхъ трехъ Ипостасей св. Троицы. Напротивъ, въ написанной значительно позднѣе французской книгѣ оно изображается иначе. — Въ первой Ипостаси своей Богъ только *допускаетъ* возможность внѣбожественнаго существованія и тѣмъ самымъ становится Отцомъ всѣхъ существъ. Божество положительно воздѣйствуетъ противъ хаоса только во второй и въ третьей Ипостаси.

Мы еще вернемся къ этому отличію; въ основу же послѣдующаго изложенія мы положимъ «La Russie» какъ позднѣйшее и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе зрѣлое изъ двухъ произведеній.

Въ началѣ Богъ сотворилъ небо и землю. И земной—низшій міръ—пребывалъ въ хаотическомъ состояніи. Противовѣсомъ хаосу служилъ горній, небесный міръ, — эта невидимая область божественныхъ воздѣйствій. Какъ сказано, Богъ воздѣйствуетъ противъ хаоса во второй и въ третьей Ипостаси.

Мы имѣемъ, *во-первыхъ*, рядъ творческихъ воздѣйствій Слова: они образуютъ идеальный или умопостигаемый міръ въ собственномъ смыслѣ, область чистыхъ умовъ, объективныхъ идей,— гипостазированныхъ божественныхъ мыслей. *Во-вторыхъ*, есть

область воздѣйствій св. Духа, болѣе живыхъ, субъективныхъ и конкретныхъ; они образуютъ духовный міръ: это—область чистыхъ духовъ или ангеловъ.

Въ области творчества Слова и св. Духа Божественная Мудрость опредѣляется окончательно и является въ собственномъ своемъ качествѣ какъ свѣтлое и небесное существо, отдѣленное отъ мрака земной матеріи. Собственная область Бога Отца есть *абсолютный* свѣтъ, свѣтъ въ себѣ, который не имѣетъ никакого отношенія къ мраку. Сынъ или Слово есть какъ бы проявленный свѣтъ: это—бѣлый лучъ, который освѣщаетъ внѣшніе предметы, не проникая въ нихъ, но будучи отражаемъ отъ ихъ поверхности. Наконецъ, Духъ Святой есть лучъ, который, будучи преломленъ внѣбожественной средой, разлагается и создаетъ надъ этой средой небесный спектръ семи первоначальныхъ духовъ, какъ столько же цвѣтовъ радуги.

Чистые умы, которые образуютъ міръ идей, суть существа безусловно созерцательныя, безстрастныя и недвижимыя. Звѣзды, прикрѣпленныя къ тверди міра невидимаго, они возвышаются надъ всякимъ желаніемъ, надъ всякой волей и надъ всякой свободой. Чистые *духи* или ангелы обладаютъ субъективнымъ существованіемъ болѣе полнымъ или болѣе конкретнымъ. Кромѣ умственнаго созерцанія они знаютъ состоянія аффективныя и *волевыя*, обладаютъ способностью движенія и свободой.

Однако, по Соловьеву, свобода этихъ чистыхъ духовъ весьма отлична отъ той, которую мы знаемъ въ нашемъ опытѣ. Существа безплотныя, свободныя отъ границъ пространства, времени и отъ всего механизма міра физическаго, ангелы Божіи обладаютъ возможностью разъ навсегда опредѣлить все послѣдующее свое существованіе единственнымъ *внутреннимъ* актомъ своей воли. Съ самаго начала они обладаютъ высшимъ знаніемъ и высшей силой; въ силу самаго совершенства ихъ свободы она исчерпывается однимъ актомъ, опредѣляется разъ навсегда безвозвратно за Бога или противъ Бога. Духъ, который свободно опредѣляется за Бога, тотчасъ вступаетъ въ обладаніе божественною мудростью, становится нераздѣльною частью божественнаго организма: любовь къ Богу становится его природой. Также и духъ, опредѣлившійся въ противоположную сторону, лишенъ возможности измѣнить свое рѣшеніе: ибо съ самаго на-

чала онъ въ полной мѣрѣ зналъ, что онъ дѣлалъ и имѣетъ лишь то, чего онъ хотѣлъ. Ненависть къ Богу, побудившая его отдѣлиться, становится природой или сущностью падшаго ангела. Независимая отъ какихъ-либо временныхъ и внѣшнихъ условій, эта антибожественная воля по самому существу своему безвозвратна и вѣчна. Изъ пропасти, въ которую свободнымъ своимъ рѣшеніемъ бросился возставшій духъ, онъ можетъ дѣйствовать чрезъ матеріальную область, — въ той смѣшанной средѣ, которая составляетъ доступный намъ міръ, пока она не опредѣлилась окончательно къ добру или ко злу [1]).

II. Гегелева діалектика въ дедукціи горняго міра.

Въ дополненіе къ вышеизложенному остается отмѣтить, что указанное выше различіе между двумя произведеніями Соловьева оказываетъ вліяніе и на его ученіе о горнемъ мірѣ.

Въ «Чтеніяхъ» Божественный міръ состоитъ не изъ двухъ сферъ, а изъ трехъ—соотвѣтственно тремъ Лицамъ св. Троицы и троякому воздѣйствію Божества противъ хаоса. Иначе описывается въ «Чтеніяхъ» и внутреннее содержаніе каждой сферы, а также—взаимное ихъ отношеніе.

Въ трехъ сферахъ здѣсь выражаются три основные способа бытія — субстанціальнаго, умственнаго (идеальнаго) и чувственнаго (реальнаго). Эти три способа бытія соотвѣтствуютъ тремъ способамъ божественнаго дѣйствія—волѣ, представленію и чувству. Въ верхней сферѣ—въ лонѣ Отчемъ—пребываютъ чистые духи. Во второй сферѣ «преобладаетъ представленіе или умственная дѣятельность, опредѣляемая умомъ божественнымъ, и потому существа въ этой сферѣ могутъ быть названы умами». Наконецъ, третья сфера, гдѣ воздѣйствуетъ Духъ Святой, есть область душъ [2]).

Самое различіе между двумя изложеніями, которое не оправдывается ни чисто логическими основаніями, ни какими-либо данными откровенія, указываетъ, что мы въ обоихъ случаяхъ имѣемъ дѣло съ построеніями произвольными и нѣсколько фантастическими.

Остается неяснымъ, почему въ «Чтеніяхъ» начало творенія

[1]) La Russie, 240—248.
[2]) 108—109.

полагается особымъ воздѣйствіемъ первой Ипостаси, а во французской книгѣ, наоборотъ,—воздержаніемъ отъ воздѣйствія, почему въ первомъ случаѣ допускается возможность существованія чистыхъ духовъ въ «лонѣ Отчемъ», а во второмъ—нѣтъ. Сопоставленіе трехъ Ипостасей въ «Чтеніяхъ» съ волей, представленіемъ и чувствомъ тѣмъ болѣе необосновано,—что послѣднее дѣленіе—искусственно и не вполнѣ соотвѣтствуетъ существующимъ въ дѣйствительности реальнымъ отношеніямъ: въ дѣйствительности нѣтъ воли безъ представленія, ибо то, чего хочетъ воля, ея предметъ, — всегда есть нѣчто представляемое: нѣтъ ума абсолютно безвольнаго, ибо, чтобы мыслить, психологически необходимо хотѣть мыслить; нѣтъ и чувства безъ представленія и воли: чтобы чувствовать, необходимо желать и сознавать: безчувственность есть синонимъ безсознательности и безвольности. У Соловьева сопоставленіе трехъ Ипостасей съ волей, умомъ и чувствомъ есть простое перенесеніе въ міръ горній отвлеченной разсудочной схемы. Это—одна изъ не особенно удачныхъ попытокъ Соловьева раціонализировать мистическія интуиціи, при чемъ, какъ это часто у него бываетъ, пробѣлы логической мысли прикрываются красивыми поэтическими образами. Благодаря этому вмѣшательству поэзіи мы имѣемъ здѣсь произведеніе не вполнѣ логическое: съ другой стороны, оно не можетъ быть названо и вполнѣ поэтическимъ, такъ какъ разсудочный элементъ въ построеніяхъ Соловьева представляетъ собою антихудожественную примѣсь.

Во французской его книгѣ произвольное сопоставленіе трехъ сферъ бытія съ волей, умомъ и чувствомъ отпадаетъ; но и здѣсь въ дедукціи двухъ сферъ божественнаго міра чувствуется все еще слишкомъ сильное вліяніе діалектики Гегеля. Нетрудно показать, что въ ученіи Соловьева о св. Троицѣ и въ особенности въ его попыткахъ вывести изъ отдѣльныхъ Ипостасей отдѣльныя сферы божественнаго міра есть отзвуки ученія Гегеля о трехъ моментахъ діалектическаго процесса: Лоно Отчее выражаетъ собою моментъ субстанціальнаго единства (an sich): сфера чистыхъ умовъ, которые только сознаютъ и созерцаютъ, но не имѣютъ субстанціальной отдѣльности отъ Божества (область Логоса) соотвѣтствуетъ моменту für sich. А область Духа Святого—ангелы, которые могутъ и сознавать себя отдѣльно отъ Бога и существенно отдѣляться отъ Него,—выражаетъ собою моментъ

an und für sich. Діалектика Гегеля чувствуется въ основѣ всѣхъ дедукцій Соловьева о горнемъ мірѣ какъ ихъ скелетъ или остовъ.

Въ этомъ и заключается основной недостатокъ всего построенія. Въ результатѣ дедукціи Соловьева легко можетъ получиться впечатлѣніе, словно весь міръ безплотныхъ умовъ и ангеловъ является необходимымъ результатомъ діалектическаго развитія Божества. Тѣмъ самымъ испаряется въ ничто одно изъ самыхъ существенныхъ опредѣленій Бога—Его свобода *отъ* сотвореннаго. Если Богъ свободенъ создавать или не создавать міръ ангеловъ, то этотъ міръ, очевидно, не можетъ быть *выведенъ* изъ понятія Божества. Самая попытка дедукціи заранѣе предполагаетъ,—что въ основѣ отношеній Бога къ Его твореніо лежитъ не свобода, а логическая необходимость: если міръ ангеловъ составляетъ логически необходимое послѣдствіе божественной *природы*, то онъ, очевидно, не можетъ быть продуктомъ *свободнаго* творческаго акта Божества.

Переоцѣнка діалектической методы здѣсь несомнѣнно связывается съ пантеистическими наклонностями мысли Соловьева. Попытка логически вывести сотворенный міръ въ части или въ цѣломъ *изъ понятія* Божества возможна лишь въ томъ предположеніи, что тварь есть *необходимое явленіе* божественной сущности или эманація божественной природы. Какъ только мы допустимъ, что тварь *въ самой своей сущности* отлична и свободна отъ Творца,—возможность дедукціи падаетъ. Ибо все то, что не есть необходимое послѣдствіе, явленіе или эманація божественной природы, не можетъ быть изъ нея логически выведено. Божественная природа есть царство безусловной необходимости: понятно, что изъ нея не можетъ быть выведено все то, что можетъ быть и не быть, все то, что полагается Богомъ внѣ ея, въ Его свободѣ.

Ошибка Соловьева заключается въ томъ, что въ основу отношеній Творца къ сотворенному онъ полагаетъ не свободу, а «*божественный фатумъ*». И это объясняется все тѣмъ же основнымъ недостаткомъ его мысли, который сказывается во всей его философіи—*утратой разстоянія* между божественной и внѣбожественной дѣйствительностью. Въ его изображеніи горняго міра черта эта сказывается особенно рельефно. Безплотные «умы» здѣсь до такой степени сливаются съ «Софіей», т.-е.

съ самой божественной природой, что становятся совершенно неразличимы отъ нея. Умы изображаются Соловьевымъ какъ чисто созерцательныя существа. Ихъ способность сознавать себя какъ будто предполагаетъ, что они обладаютъ особою, отдѣльною отъ божества природой; но при ближайшемъ разсмотрѣніи эта *особая* природа испаряется въ пустую видимость; ибо оказывается, что умы совпадаютъ съ вѣчными божественными идеями: при этихъ условіяхъ остается непонятнымъ, почему Соловьевъ говоритъ о множествѣ умовъ, а не о множественныхъ проявленіяхъ *единаго* божественнаго ума.

Что же касается ангеловъ, то, какъ мы видѣли, Соловьевъ признаетъ за ними неограниченную свободу въ смыслѣ способности опредѣляться за и противъ Бога: но тѣмъ самымъ нарушается стройность и послѣдовательность его ученія. Свободнымъ, *отъ* Бога, конечно, не можетъ быть существо, коего *сущность* есть часть вѣчной божественной природы. Поэтому міръ ангеловъ у Соловьева получаетъ двойственныя опредѣленія. Съ одной стороны сущность каждаго ангела, какъ и всякаго вообще существа есть вѣчная божественная идея — нераздѣльная часть «Софіи»—Премудрости Божіей; съ другой стороны оказывается, что вражда или ненависть къ Богу можетъ стать природою или *сущностью* падшаго ангела. *Вѣчная* сущность такимъ образомъ можетъ измѣниться, перейти въ свое противоположное. Ясно, что признаніе свободы въ ученіи Соловьева возможно лишь цѣною внутренняго противорѣчія.

III. Міровая душа и генезисъ нисшаго міра.

Въ мысли Божіей высшій, горній міръ составляетъ одно цѣлое съ міромъ нисшимъ, земнымъ. Мудрость Божія есть единое, общее начало, положенное въ основаніе того и другого. Соотвѣтственно съ этимъ, по Соловьеву, цѣль творенія съ самаго начала заключается въ совершенномъ соединеніи неба и земли или, что—то же—въ осуществленіи царствія Божія. Но въ порядкѣ генетическомъ эта цѣль можетъ быть только завершеніемъ и, слѣдовательно,—*концомъ* космогоническаго процесса. Этому концу предшествуетъ временное состояніе отдѣленія, когда зе-

мля, погруженная во мракъ, пустая и неустроенная, пребываетъ въ хаотическомъ состояніи. Эта пропасть между двумя мірами заполняется творческою эволюціей, которая составляетъ самую сущность мірового процесса.

Соловьевъ доказываетъ, что нашъ земной міръ, въ отличіе отъ небеснаго, не есть непосредственное созданіе Божества. Еслибы этотъ міръ былъ непосредственнымъ произведеніемъ Божественнаго творчества, онъ былъ бы совершеннымъ, мирнымъ и гармоническимъ созданіемъ. Но мы уже видѣли, что, по Соловьеву, онъ не только несовершененъ, но носитъ на себѣ явственные слѣды смертельной борьбы двухъ противоположныхъ началъ—добраго и злого. И этимъ объясняется возникновеніе въ мірѣ созданій уродливыхъ и злыхъ, обреченныхъ къ исчезновенію вслѣдствіе несоотвѣтствія своего съ предвѣчнымъ Божественнымъ замысломъ [1]).

Твореніе совершается въ видѣ долгаго процесса эволюціи. Прогрессъ въ мірозданіи заключается въ объединеніи все болѣе и болѣе глубокомъ и совершенномъ, въ превращеніи хаоса въ космосъ,—въ живое тѣло, способное служить воплощеніемъ Божественной мудрости. Тотъ фактъ, что это воплощеніе совершается не сразу, что движеніе отъ первоначальнаго несовершенства къ полнотѣ божественной жизни происходитъ медленно и постепенно, — доказываетъ, что кромѣ Божественной мысли и плана въ твореніи участвуетъ еще и самостоятельное внѣбожественное начало, которое обладаетъ способностью произрождать изъ себя разнообразныя формы жизни. Это—земная природа или, какъ называетъ ее Соловьевъ,—душа низшаго міра. Эта душа совмѣщаетъ въ себѣ двоякаго рода опредѣленія. Сама по себѣ она есть сила неопредѣленная, неупорядоченная: но съ другой стороны ей свойственно желаніе божественнаго единства; она жаждетъ соединиться съ небомъ. Слово и Духъ Божій воздѣйствуютъ именно на это желаніе, внушая невѣдущей и безсознательной душѣ наисовершеннѣйшія формы соединенія земного и небеснаго и побуждая ее осуществлять эти формы въ средѣ низшаго міра.

Въ двухъ разновременно написанныхъ произведеніяхъ Соловье-

[1]) Ср. выше, стр. 296.

ва есть существенное различіе въ ученіи о міровой душѣ. Въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» она не отдѣляется сколько-нибудь ясной чертой отъ «Софіи»—Премудрости Божіей. Мѣстами Соловьевъ прямо отождествляетъ то и другое начало. По его словамъ «второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественнаго Логоса, есть, какъ мы знаемъ, душа міра или идеальное человѣчество (Софія), которое содержитъ въ себѣ и собою связываетъ всѣ особенныя живыя существа или души». Тутъ же міровой душѣ усваиваются и всѣ опредѣленія «Софіи». Она—реализація Божественнаго начала, посредница между множественностью живыхъ существъ и безусловнымъ единствомъ Божества,—*реальная форма Божества*, единое и все.

При этомъ, однако, уже въ «Чтеніяхъ» отождествленіе міровой души съ Софіей обставляется нѣкоторыми ограниченіями и оговорками.—Душа обладаетъ двойственной природой—божественной и вмѣстѣ тварною, но не опредѣляется исключительно ни той ни другой и, слѣдовательно, пребываетъ свободной: «присущее ей божественное начало освобождаетъ ее отъ ея тварной природы, а эта послѣдняя дѣлаетъ ее свободной относительно Божества». «*Поскольку* она воспринимаетъ въ себѣ Божественный Логосъ и опредѣляется имъ, душа міра есть человѣчество—божественное человѣчество Христа—тѣло Христово или Софія». Душа міра даетъ возможность Духу Святому осуществляться во всемъ. Она содержитъ въ единствѣ всѣ элементы міра, но лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, дѣлая это начало единственнымъ предметомъ своей воли. «Но міровая душа воспринимаетъ божественное начало и опредѣляется имъ не по внѣшней необходимости, а по собственному воздѣйствію, ибо, какъ мы знаемъ, она по самому положенію своему имѣетъ въ себѣ начало самостоятельнаго дѣйствія или волю, т.-е. возможность начинать отъ себя внутреннее движеніе (стремленіе). Другими словами, міровая душа можетъ сама избирать предметъ своего жизненнаго стремленія»[1]).

Какъ видно отсюда, ученіе о міровой душѣ въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» страдаетъ неясностью въ весьма существен-

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 129—130.

номъ отношеніи. Не то душа міра — тожественна съ Софіей, не то она *становится* тождественной съ ней при извѣстныхъ условіяхъ. Если она отъ начала вѣковъ *есть* Софія, то, спрашивается, какъ возможно отпаденіе ея отъ Божества? Если она можетъ сама себѣ избирать предметъ своего жизненнаго стремленія, то какъ же можетъ быть вѣчная божественная мудрость ея *сущностью*?

Въ позднѣйшемъ, французскомъ произведеніи Соловьева, эти вопросы какъ будто разрѣшаются отрицаніемъ тождества между двумя началами. Здѣсь Соловьевъ категорически заявляетъ, что Софія «не есть душа міра: душа міра есть только ея носительница, среда и субстратъ ея реализаціи», и «Софія» приближается къ міровой душѣ черезъ дѣйствіе Слова и возвышаетъ ее послѣдовательно до отождествленія съ собою все болѣе и болѣе реальнаго и совершеннаго. Душа міра, разсматриваемая сама въ себѣ, есть неопредѣленный субъектъ творенія, одинаково доступный злому началу хаоса и Слову Божію. «Хохма», «Софія», — Мудрость Божія—не есть душа, но ангелъ-хранитель міра, покрывающій своими крыльями всю тварь, чтобы возвышать ее постепенно къ истинному бытію какъ птица, которая высиживаетъ своихъ птенцовъ. Она есть сущность Духа Святого, которая носилась надъ мрачными водами зарождающагося міра. До кончины вѣка душа міра—только «низшее отображеніе» (antitype inférieur) «Софіи». Соотвѣтственно съ этимъ, міровой процессъ не есть только мирная встрѣча и бракъ двухъ началъ—небеснаго и земного: онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и смертельная борьба между Божественнымъ Словомъ и адскимъ началомъ изъ-за обладанія міровой душою. Твореніе есть поэтому процессъ вдвойнѣ сложный. Именно этимъ объясняется его медленность и постепенность [1]).

Тутъ какъ и вездѣ освобожденіе отъ пантеизма у Соловьева остается частичнымъ, неполнымъ. Въ концѣ концовъ Богъ и міръ все-таки оказываются тожественными, несмотря на попытки различить ихъ. По Соловьеву, если мы не хотимъ отрицать самую идею Божества, мы не должны признавать внѣ Бога какое-либо существованіе въ себѣ реальное и положительное. Съ этимъ во фран-

[1]) La Russie et l'Eglise Universelle, 241—242, 250.

цузской его книгѣ связывается приведенное уже выше изреченіе, что область внѣбожественнаго можетъ быть только міромъ божественнымъ, переставленнымъ и опрокинутымъ»[1]).

Съ этой точки зрѣнія дополняется у Соловьева и его ученіе о міровой душѣ. Здѣшній міръ—только ложная видимость, обманчивое изображеніе божественнаго всеединства. Но самый фактъ этой «ложной видимости» требуетъ объясненія: онъ необходимо предполагаетъ существованіе субъекта, который становится на ложную точку зрѣнія и производитъ въ себѣ искаженный образъ истины. Этотъ субъектъ не есть, очевидно, ни Богъ ни Его вѣчная Премудрость: остается допустить, слѣдовательно, что въ качествѣ начала творенія въ собственномъ смыслѣ существуетъ отличный отъ Бога субъектъ—душа міра. «Какъ твореніе она не существуетъ вѣчно въ самой себѣ: но она существуетъ отъ вѣка въ Богѣ въ состояніи чистой возможности, какъ скрытая основа вѣчной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внѣбожественнаго міра соотвѣтствуетъ, какъ идеальное восполненіе, вѣчно дѣятельному Богу Отцу».

Двойственная природа міровой души выражается прежде всего въ способности двоякаго самоопредѣленія. Она можетъ желать самостоятельнаго, хаотическаго существованія—внѣ Бога: но съ другой стороны она можетъ хотѣть свободно соединиться съ Словомъ Божіимъ и привести все твореніе къ совершенному единству въ вѣчной Мудрости. Но это соединеніе достигается лишь при условіи отдѣльнаго, самостоятельнаго существованія души. Оно сообщается ей первоначальнымъ творческимъ актомъ. Богъ-Отецъ создаетъ ее, воздерживаясь отъ того акта всемогущества, который отъ вѣка подавлялъ слѣпое желаніе анархическаго существованія. Это желаніе, ставшее дѣйствительнымъ, открыло душѣ возможность противоположнаго желанія: такимъ образомъ душа получила существованіе независимое, хаотическое въ своемъ временномъ явленіи, но способное измѣниться въ свое противоположное. Давши хаосу относительную дѣйствительность, душа преисполняется желанія освободиться отъ этого безсмысленнаго и суетнаго существованія. Влекомая во всѣхъ направленіяхъ слѣпыми силами, которыя ведутъ борьбу изъ-за не-

[1]) Стр. 231

ключительнаго существованія, разорванная и раздробленная на безчисленное множество атомовъ, душа міра испытываетъ смутное, но глубокое желаніе единства: этимъ она привлекаетъ къ себѣ дѣйствіе Слова, которое открывается ей въ началѣ, — въ общей и неопредѣленной идеѣ мірозданія единаго и недѣлимаго. Повинуясь внушеніямъ Слова, душа міра производитъ въ постепенной эволюціи рядъ ступеней творенія.

Во французской книгѣ, которой я слѣдовалъ до сихъ поръ, затушевывается черта, которая раньше чрезвычайно рельефно выступала въ космологіи Соловьева. Въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» хаотическое существованіе міровой души изображается какъ результатъ ея грѣхопаденія; и этимъ грѣхопаденіемъ опредѣляется въ своемъ теченіи весь дальнѣйшій процессъ творческой эволюціи.

Здѣсь возникновеніе хаоса изображается такимъ образомъ.—

Открытая во внутреннемъ существѣ своемъ дѣйствію божественнаго Логоса, міровая душа въ немъ и отъ него получаетъ силу надо всѣмъ и всѣмъ обладаетъ. Но, обладая всѣмъ, душа можетъ восхотѣть обладать этой полнотой бытія *самостоятельно*, т.-е. отъ себя, а не отъ Бога. Она можетъ сама пожелать быть какъ Богъ, и утверждать себя внѣ Бога. «Но тѣмъ самымъ необходимо душа лишается своего центральнаго положенія, ниспадаетъ изъ всеединаго средоточія Божественнаго бытія на множественную окружность творенія, теряя свою свободу и власть надъ этимъ твореніемъ: ибо такую власть она имѣетъ не отъ себя, а только какъ посредница между твореніемъ и Божествомъ, отъ котораго она теперь въ своемъ самоутвержденіи отдѣляется». Внѣ Бога міровая душа перестаетъ быть «всѣмъ» и становится лишь «однимъ изъ многихъ». Когда же міровая душа перестаетъ объединять элементы мірозданія, они теряютъ свою связь,—единство распадается,—и всемірный организмъ превращается въ механическую совокупность атомовъ. Утративъ связь единства въ міровой душѣ, разрозненные элементы мірозданія обрекаются на обособленное эгоистическое существованіе, корень котораго есть зло, а плодъ — страданіе. «Такимъ образомъ вся тварь подвергается суетѣ и рабству тлѣнія не добровольно, а по волѣ подвергнувшаго ее, т.-е. міровой души, какъ единаго свободнаго начала природной жизни»[1]).

[1]) 131.

IV. Ступени творенія.

Въ сущности разница между двумя космогоніями Соловьева не столько въ существѣ воззрѣній философа, сколько въ формѣ ихъ выраженія. Мысль о грѣхопаденіи міровой души въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» высказана яснѣе; въ «La Russie et l'Eglise Universelle» она нѣсколько затушевана; но тѣмъ не менѣе очевидно, что философъ отъ нея не отказался. Разъ здѣсь міръ изображается какъ «ложная видимость» божественнаго и виновницей этой видимости является міровая душа, которая, выдѣляясь изъ міра божественнаго, становится на «ложную точку зрѣнія», очевидно, что Соловьевъ продолжаетъ считать грѣхопаденіе міровой души исходной точкой космогоническаго процесса. Ея грѣхъ заключается въ самомъ фактѣ утвержденія внѣбожественнаго существованія — того хаоса, который царилъ въ началѣ міра.

И основное послѣдствіе этого грѣха—распаденіе мірового цѣлаго на части—изображается въ обоихъ произведеніяхъ приблизительно одинаково. Въ «Чтеніяхъ» и въ «La Russie» мы имѣемъ лишь два варіанта одной и той же попытки понять грѣховный здѣшній міръ какъ искаженный образъ божественнаго всеединства.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ объясняетъ прежде всего формы здѣшнихъ явленій—пространство, время и причинность. Въ «Чтеніяхъ» пространство изображается какъ форма хаотическаго существованія. — «Множественность распавшихся элементовъ, чуждыхъ другъ другу, непроницаемыхъ другъ для друга, выражается въ реальномъ *пространствѣ*». Это «реальное пространство или внѣшность происходитъ изъ распаденія и взаимнаго отчужденія всего существующаго, въ силу котораго каждое существо во всѣхъ другихъ имѣетъ постоянную и принудительную границу своихъ дѣйствій. Въ этомъ состояніи внѣшности каждое единичное существо, каждый элементъ исключается или выталкивается всѣми другими и, сопротивляясь этому внѣшнему дѣйствію, занимаетъ нѣкоторое опредѣленное мѣсто, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая изъ та-

кого механическаго взаимодѣйствія элементовъ сложная система внѣшнихъ силъ, толчковъ и движеній образуетъ міръ *вещества*[1].

Въ «La Russie» то же въ общемъ пониманіе реальнаго пространства дополняется одною существенною чертою.—Даже въ этомъ состояніи распаденія міръ не можетъ вполнѣ утратить образъ внѣединства. Его части не хотятъ взаимно восполнять и проникать другъ друга въ живомъ и положительномъ цѣломъ. И тѣмъ не менѣе, даже исключая другъ друга, *они вынуждены оставаться вмѣстѣ*, сосуществовать въ формальномъ единствѣ безконечнаго пространства. Мы имѣемъ здѣсь образъ, хотя и совершенно внѣшній и пустой, объективнаго и субстанціальнаго всеединства Божія. Какъ внѣшній, онъ не удовлетворяетъ мировую душу: она хочетъ испытать также внутреннюю всецѣлость субъективнаго существованія. Эта всецѣлость или полнота внутренней жизни, которая вѣчно торжествуетъ въ Богѣ,—для міровой души нарушается послѣдовательностью исключающихъ другъ друга моментовъ, т.-е. временемъ. Она не можетъ *зразъ* воспринимать всю полноту бытія, но должна переходить отъ момента къ моменту. Это непрерывное чередованіе, какъ исключающее *полноту* жизни, представляетъ собою *дурную безконечность*: стремленіе отъ нея освободиться заставляетъ душу желать истины; и на это желаніе Слово отвѣчаетъ внушеніемъ новой идеи. Дѣйствуя на душу, божественная Троица отражается въ потокѣ бытія въ формѣ трехъ временъ. Желая осуществить *для себя* полноту или всецѣлость, душа восполняетъ всякій данный *въ настоящемъ* моментъ воспоминаніемъ безконечнаго *прошедшаго* и ожиданіемъ *будущаго*. Эти три момента выражаютъ собою три состоянія души. — Прошедшее соотвѣтствуетъ ея первоначальному *субстанціальному единству* съ вѣчнымъ Отцомъ; настоящее заполнено ея хаотическимъ существованіемъ *въ отдѣльности* отъ Бога; наконецъ, возвращеніе къ Богу составляетъ ея идеальное будущее.

Кромѣ пространства и времени единство міра какъ цѣлаго отражается въ механической причинности. Связь явленій, ихъ единство въ міровомъ цѣломъ выражается въ ихъ *всеобщей зави-*

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 132.

симости одного отъ другого. То же самое единство или солидарность всего существующаго отражается въ законѣ всеобщаго тяготѣнія, который связываетъ весь матеріальный міръ въ одно тѣло. Въ этомъ механическомъ единствѣ матеріи заключается основаніе земли; въ немъ же—первая матеріализація міровой души и первый базисъ для дѣйствія божественной Мудрости [1]).

Въ этихъ элементарныхъ отраженіяхъ всеединства образъ Божества воспроизводится въ искаженномъ, *опрокинутомъ* видѣ. Основное опредѣленіе Божества есть совершенная автономія, въ смыслѣ полной независимости отъ чего-либо внѣшняго. Богъ опредѣляется исключительно самимъ собою. Въ здѣшнемъ мірѣ — все наоборотъ, формы его существованія суть формы *гетерономіи*. Пространство есть всеединство навыворотъ: ибо, если въ Богѣ заключается все въ единомъ, то въ пространствѣ каждая часть отдѣлена отъ другихъ, исключаетъ другія. Также форму гетерономіи представляетъ и время, коего отдѣльные моменты ограничены и исключены другъ другомъ. Наконецъ, всеобщая гетерономія здѣшняго міра достигаетъ совершеннаго выраженія въ механической причинности: въ ней ни одно явленіе не опредѣляется *изнутри*, самимъ собою: всякая частица матеріи опредѣляется извнѣ, независящимъ отъ нея сцѣпленіемъ причинъ. Ясно, что эти три формы здѣшняго существованія выражаютъ собою общее стремленіе—раздробить на части цѣлое мірозданіе, разорвать между ними связь всеобщей солидарности. Въ этомъ стремленіи выражается самая сущность внѣбожественной природы или хаоса [2]).

Дальнѣйшая эволюція мірозданія представляется Соловьеву, какъ уже было выше сказано, — постепеннымъ осуществленіемъ всеединства и, слѣдовательно, постепеннымъ объединеніемъ, стягиваніемъ міровыхъ силъ.

Главныя ступени этого процесса—таковы. Прежде всего законъ тяготѣнія стягиваетъ міръ въ одно *механическое цѣлое*: вопреки эгоизму отдѣльныхъ его частей, который дѣлаетъ ихъ внѣшними другъ другу, онѣ вынуждены оставаться вмѣстѣ: онѣ спаяны воедино неодолимой силой влеченія, которое толкаетъ

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 236—239.

[2]) Тамъ же, 232—234.

ихъ другъ къ другу: тяготѣніе есть первоначальное явленіе космическаго *альтруизма*. Въ немъ міровая душа впервые осуществляется какъ міровое единство и торжествуетъ первое свое соединеніе съ божественной Премудростью. Но, возбуждаемая творческими внушеніями Слова, она стремится въ высшимъ формамъ единства: въ этомъ влеченіи она отдѣляется отъ тяжелой массы вещества и производитъ изъ себя тонкій, невѣсомый эоиръ. Слово овладѣваетъ этой идеализированной матеріей, дѣлая ее вмѣстилищемъ своей творческой дѣятельности: оно соединяетъ ею всѣ части мірозданія, окружая эоиромъ небесныя тѣла: послѣднія стягиваются въ созвѣздія, гдѣ они обнаруживаютъ свои отличія и вступаютъ между собою въ опредѣленныя отношенія. Такимъ образомъ создается второе космическое единство болѣе совершенное и идеальное — *единство динамическое*, осуществленное свѣтомъ, электричествомъ и другими невѣсомыми, которыя всѣ суть проявленія одного и того же начала. Основное свойство этого начала есть чистый альтруизмъ, стремленіе къ безграничному расширенію.

Но, какъ бы ни было совершенно динамическое единство, — оно только объемлетъ въ себѣ и окружаетъ вещественную массу, но не проникаетъ ее внутренно и не одухотворяетъ ее. Душа міра «земля» созерцаетъ въ небесномъ эоирѣ и въ свѣтѣ звѣздъ идеальный образъ своего небеснаго возлюбленнаго, но не соединяется съ нимъ дѣйствительно. И однако она стремится къ полному соединенію съ нимъ. Итакъ, земля поглощаетъ свѣтъ, превращаетъ его въ огонь жизни: и плодомъ этого новаго соединенія является *душа живая* въ растительномъ и животномъ царствѣ. Такъ создается новая, высшая по сравненію съ предыдущими форма единства, — единство органическое. Міровая жизнь является *внѣшнимъ образомъ* въ растеніяхъ, чувствуетъ себя въ мірѣ животномъ и, наконецъ, понимаетъ себя въ человѣкѣ.

«Земля, бывшая вначалѣ пустою, темною и безформенною, потомъ, постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля, лишь въ третій космогоническій періодъ впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ праха земного съ небесной красотою; земля, которая въ этомъ

растительномъ мірѣ впервые *выступаетъ изъ себя* навстрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живую въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ, сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу съ своимъ Владыкой и принять отъ Него прямо дыханіе жизней»[1].

V. Христіанское и шеллингіанское въ космогоніи Соловьева.

Въ изложенной только что космогоніи Соловьева чрезвычайно типично проявляются какъ положительныя качества, такъ и недостатки его генія: поэтому оцѣнка ея представляетъ собою особенно интересную, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чрезвычайно сложную задачу.

Въ этой попыткѣ объяснить творческую эволюцію мірозданія дѣятельностью особаго, отличнаго отъ Бога начала—міровой души—есть глубокая истина религіозная и философская, которая представляетъ собою необходимый элементъ въ особенности въ христіанскомъ міросозерцаніи.—Если Богъ какъ Абсолютное дѣйствительно свободенъ отъ зла и несовершенства, то объяснить несовершенство и зло здѣшней дѣйствительности возможно только въ предположеніи второго, — становящагося абсолютнаго. Признать самостоятельность (хотя бы и относительную) этого объединяющаго начала — этой энтелехіи мірового развитія—и значитъ утверждать существованіе міровой души.

Также необходимо и допущеніе всеобщаго, универсальнаго грѣхопаденія, которое въ такомъ случаѣ дѣйствительно является грѣхопаденіемъ міровой души. Какъ будетъ мною сейчасъ показано, въ ученіи Соловьева объ этомъ предметѣ есть много фантастическаго и произвольнаго. Одно должно быть признано безспорнымъ съ философской и въ особенности съ религіозной точки зрѣнія.—

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ. 136—138; La Russie et l'Eglise. 252—255; Духовныя основы жизни, 322—323; Исторія и будущность теократіи, 304.

Абсолютное, Божественное какъ такое, очевидно, не можетъ быть началомъ разлада, дезорганизаціи, хаоса, словомъ—зла. Отъ него не могутъ исходить центробѣжныя теченія, мятежныя силы, направленныя къ разрушенію единства космоса или къ фальсификаціи, подмѣнѣ въ немъ всеединства Божественнаго. Въ Богѣ — все ладъ, гармонія, органическое единство и полнота жизни. Онъ не можетъ быть источникомъ всеобщаго разлада,— грѣха и смерти. Если такъ, то эти формы существованія хаотическаго могутъ быть только результатами свободнаго самоопредѣленія внѣбожественнаго начала. И, такъ какъ грѣхъ и смерть въ здѣшней дѣйствительности не суть только частныя явленія, ограниченныя предѣлами мѣста и времени, такъ какъ они составляютъ всеобщее опредѣленіе всей вообще жизни во времени, то ясно, что цѣлый міръ грѣшенъ передъ Богомъ и *весь* во злѣ лежитъ.—

Всеобщій разладъ можетъ быть только результатомъ *всеобщаго* грѣхопаденія: только проникшій въ самую міровую душу грѣхъ могъ ввергнуть весь міръ во тьму мятежнаго существованія. Но, такъ какъ грѣхъ не можетъ быть ни прямымъ, ни косвеннымъ послѣдствіемъ творческаго акта Абсолютнаго, то остается допустить, что онъ коренится въ самой міровой душѣ, притомъ не въ ея природѣ, а въ свободномъ внутреннемъ ея самоопредѣленіи.

Въ ученіи о міровой душѣ и о ея грѣхопаденіи мы имѣемъ не только умозрительную истину: въ немъ выразилось необходимое предположеніе религіознаго сознанія, то, что *ощущается* человѣкомъ во всѣхъ сколько-нибудь глубокихъ его религіозныхъ переживаніяхъ. Отвращеніе къ смерти, ощущеніе ея власти надъ нашимъ міромъ, и желаніе безсмертія, живое возмущеніе противъ царящей кругомъ неправды и жажда правды — вотъ основы истиннаго религіознаго настроенія. Не даромъ Соловьевъ говоритъ, что эти два близкія между собою желанія—правды и безсмертія — какъ бы два крыла, которыя приподнимаютъ душу человѣческую надъ остальной природой: безъ нихъ не взлетѣть человѣку въ горнюю сферу безусловнаго. Но съ другой стороны, всякій взмахъ этихъ крыльевъ необходимо предполагаетъ *два міра*, другъ другу чуждыхъ и враждебныхъ — и тотъ, *куда* и тотъ *откуда* мы летимъ. Во всякомъ нашемъ религіозномъ и въ осо-

бенности молитвенномъ подъемѣ есть переживанье какъ того, такъ и другого. Наполниться безусловнымъ для человѣческой души— значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ мучительно ощущать его *отчужденіе* отъ лежащаго во злѣ міра.

Говоря словами Соловьева, «два непримиримые врага нашей высшей природы *грѣхъ* и *смерть*—въ тѣсномъ и неразрывномъ союзѣ между собою держатъ насъ въ своей власти. Двумъ великимъ желаніямъ — безсмертія и правды противостоятъ два великіе факта: неизбѣжное владычество смерти надъ всякою плотью и несокрушимое господство грѣха надъ всякою душою. Мы только *хотимъ* подняться надъ остальною природой, — смерть сравниваетъ насъ со всею земною тварью, а грѣхъ дѣлаетъ насъ хуже ея»[1]).

Чувствовать это препятствіе, которое здѣсь на землѣ задерживаетъ всякій полетъ ввысь, — значитъ ощущать *паденіе* нашей земной сферы, ту *катастрофу*, которая нѣкогда порвала связь между двумя мірами, а, главное, служитъ постояннымъ источникомъ ихъ раздѣленія. Тутъ ученье Соловьева даетъ философскую формулу тому, что составляетъ скорбь и муку всякой вѣрующей души. Но, какъ бы ни глубока была эта формула, она далека отъ совершенства. Въ признаніи взаимной *свободы* двухъ міровъ Соловьевъ остался на полдорогѣ.

Глубочайшая истина его міровоззрѣнія и тутъ затемняется отмѣченною выше шеллингіанской пантеистической примѣсью, которая отягощаетъ его мысль. Съ одной стороны онъ пытается изобразить грѣхъ и смерть какъ факты внѣбожественной дѣйствительности; съ другой стороны въ его изложеніи грѣхопаденіе міровой души представляется въ видѣ *внутренней катастрофы*, совершившейся въ самомъ безусловномъ, божественномъ мірѣ.

Въ этомъ отношеніи сходятся оба варіанта соловьевской космогоніи. Въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ», какъ мы видѣли, мѣстами проводится знакъ равенства между душою міра и «Софіей». Если такъ, то, понятно, грѣхопаденіе міровой души должно разсматриваться какъ грѣхопаденіе самой божественной Премудрости. Чтобы избѣжать этого во всякомъ случаѣ неудобнаго вывода, Соловьевъ былъ вынужденъ ввести поправку въ свое

[1]) Духовныя основы жизни, 274—275.

ученіе. Этимъ, очевидно, и объясняется, почему въ «La Russie» онъ противополагаетъ міровую душу «Софіи» какъ несовершенное отображеніе послѣдней.

Но и этого оказывается недостаточнымъ, чтобы выйти изъ безвыходнаго затрудненія: несмотря на эту попытку отличить міровую душу отъ «Софіи», она все-таки оказывается частью вѣчной божественной природы. По словамъ Соловьева, она вѣчно пребываетъ въ первоначальномъ единствѣ Бога Отца, какъ чистая потенція или простая возможность [1]). При ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что эта «чистая потенція» въ Богѣ есть отъ начала вѣковъ *реальная сила*: она не проявляется въ дѣйствіи только потому, что она сдержана другой, болѣе могущественной силой. Богъ-Отецъ отъ вѣка подавляетъ ее своимъ всемогуществомъ. Хаосъ не проявляется не потому, чтобы онъ не обладалъ реальностью, а единственно потому, что Богъ могущественнѣе его. Но стоитъ божественному всемогуществу *воздержаться* отъ противодѣйствія хаосу, — и онъ тотчасъ начинаетъ дѣйствовать. Душа міра создается Богомъ Отцомъ *простымъ воздержаніемъ отъ дѣйствія*; въ этомъ—ясное доказательство того, что положительная мощь или сила этой души есть нѣчто отъ вѣка существующее. Она отъ вѣка существовала въ божественной природѣ или субстанціи, какъ одна изъ ея силъ. Актъ творенія—не что иное, какъ ея выдѣленіе изъ этого субстанціальнаго единства.

Иными словами, *въ своей субстанціи* міровая душа составляетъ одинъ изъ элементовъ вѣчной божественной жизни, ибо внѣ Бога ничто не существуетъ *въ себѣ* реально или положительно. Если мы доведемъ до конца эту мысль Соловьева, то окажется, что грѣхопаденіе міровой души вноситъ разладъ въ саму божественную жизнь. Если хоть одна изъ вѣчныхъ божественныхъ силъ откололась отъ единства цѣлаго, то это значитъ, что весь божественный міръ пересталъ быть всеединствомъ и распался на части.

Всѣ попытки Соловьева—избѣжать этого вывода—не приводятъ ни къ чему: въ результатѣ получается совершенно неудовлетворительная теодицея. Вопреки намѣреніямъ автора у читателя

---

[1]) La Russie, 238.

остается впечатлѣніе, что Богъ является виновникомъ зла, притомъ въ двоякомъ смыслѣ: ибо оно коренится, во-первыхъ, въ Его природѣ или субстанціи и, во-вторыхъ—въ Его свободѣ. Говоря словами Соловьева, «Богъ любитъ хаосъ въ его ничтожествѣ и хочетъ его существованія»[1]).

Трудность усугубляется тѣмъ, что тутъ же хаосъ опредѣляется какъ «мятежное существованіе» (existence rebelle). Мы знаемъ, что мятежъ, возстаніе противъ всеединства съ точки зрѣнія Соловьева есть основное выраженіе зла. Если добро есть единство всѣхъ существъ въ Богѣ, ихъ согласіе или ладъ, то, наоборотъ, «сущность мірового зла состоитъ въ отчужденіи и разладѣ всѣхъ существъ, въ ихъ взаимномъ противорѣчіи и несовмѣстности». Для Соловьева этотъ «разладъ и раздоръ»—то же, что «хаосъ», лежащій въ основѣ міровой жизни[2]). Спрашивается, какъ же можетъ хаосъ при этихъ условіяхъ быть для Бога предметомъ желанія и любви? По Соловьеву любовь эта оправдывается тѣмъ, что «Богъ сумѣетъ привести къ единству мятежное существованіе»[3]): но этимъ, очевидно, можно оправдать *любовь къ единству*, а не къ хаосу, который есть его отрицаніе. Ожидаемое въ будущемъ окончательное торжество единства само по себѣ едва ли можетъ служить достаточнымъ основаніемъ, чтобы оправдать, а тѣмъ болѣе *любить* его временное нарушеніе.

Мы имѣемъ тутъ, повидимому, совершенно безысходное противорѣчіе, которое усугубляется тѣмъ, что у Соловьева хаосъ есть необходимое опредѣленіе тварнаго бытія: безъ него невозможно самое существованіе міра отдѣльно отъ Бога: разъ внѣбожественная дѣйствительность есть міръ божественный, *«переставленный и опрокинутый»* все отличіе первой отъ послѣдняго заключается въ *хаотическомъ* смѣшеніи элементовъ бытія. Поэтому неудивительно, что у Соловьева самое сотвореніе міра непосредственно отождествляется съ освобожденіемъ хаоса[4]). «Ложная точка зрѣнія» міровой души лежитъ въ самой основѣ

[1]) La Russie et l'Eglise. 231.

[2]) Духовныя основы жизни, III, 321.

[3]) La Russie et l'Eglise. 231.

[4]) Тамъ же. 231. «Богъ освобождаетъ хаосъ», не подавляетъ его своимъ всемогуществомъ: «тѣмъ самымъ Онъ выводитъ міръ изъ небытія».

этого міра[1]). Въ итогѣ у Соловьева первоначальный актъ сотворенія міра и первоначальное грѣхопаденіе міровой души составляютъ одинъ и тотъ же моментъ космогоническаго процесса: освобождая хаосъ. Богъ тѣмъ самымъ пробуждаетъ въ міровой душѣ то анархическое стремленіе къ внѣбожественному, отдѣльному существованію, которымъ полагается начало міру.

Грѣхопаденіе такимъ образомъ становится у Соловьева необходимымъ звеномъ творческаго процесса. Еслибы въ міровой душѣ не было «слѣпого желанія хаотическаго существованія», для нея не было бы возможно и противоположное желаніе—стремленіе къ всеединству божественной жизни. А это послѣднее и есть то, что привлекаетъ къ душѣ творческую дѣятельность Слова Божія[2]). Довести до конца эту мысль значило бы сказать, что для міровой души путь къ свободному единенію съ Словомъ Божіимъ лежитъ *черезъ грѣхъ*. Чтобы свободно прійти къ всеединству, душа должна испытать сначала внѣбожественное существованіе, которое по Соловьеву совпадаетъ съ существованіемъ анархическимъ, мятежнымъ. Тотъ выводъ, который отсюда вытекаетъ, для Соловьева, очевидно, непріемлемъ; тѣмъ не менѣе онъ составляетъ *необходимое* послѣдствіе его посылокъ: если міровая душа вообще не имѣетъ своей отдѣльной отъ Бога основы бытія, если отъ начала вѣковъ сущностью ея является Божественный міръ или хотя бы одинъ изъ элементовъ послѣдняго, то выдѣленіе души изъ «субстанціальнаго единства» Божества для нея можетъ быть *только паденіемъ*. Съ другой стороны, если часть божественнаго міра погрузилась въ хаотическое существованіе, если частныя идеи, входящія въ составъ вѣчной божественной Премудрости вступили между собою въ споръ,—это не можетъ не быть нарушеніемъ внутренней цѣлости самой Софіи, а, слѣдовательно, и самого Божества.

Неудовлетворительность теодицеи Соловьева обусловливается всецѣло и исключительно пантеистическими элементами его міросозерцанія. У Шеллинга мы найдемъ корень всѣхъ противорѣчій его космогоніи. Совершенно такъ же, какъ впослѣдствіи Соловьевъ, Шеллингъ видитъ въ твореніи результатъ борьбы и

---

[1]) Тамъ же, 235.
[2]) Тамъ же. 236.

взаимодѣйствія двухъ началъ, при чемъ и то и другое представляютъ собою опредѣленія, стороны одной и той же Божественной Сущности. Это—съ одной стороны Божественная Воля, которая хочетъ во всемъ осуществить единое, универсальное, а съ другой стороны—вѣчная основа *другого* въ Богѣ, которая стремится все сдѣлать частнымъ и тварнымъ [1]). Такъ же точно какъ и его русскій продолжатель, Шеллингъ опредѣляетъ зло какъ хаотическое самоутвержденіе (себялюбіе) частнаго бытія, какъ стремленіе его къ хаосу [2]), но вмѣстѣ съ тѣмъ объясняетъ твореніе *попущеніемъ хаоса* со стороны Бога; ибо темное влеченіе къ частному, тварному бытію должно осуществляться,—такъ какъ иначе не могло бы осуществиться и его противоположное — Божественная любовь, все приводящая къ единству [3]). Понятно, что съ этой точки зрѣнія *отпаденіе* отъ Бога тварнаго бытія, или, что то же,—зло, представляется для Бога *внутреннею* необходимостью. Разница между Шеллингомъ и Соловьевымъ здѣсь заключается лишь въ томъ, что сознательно-гностическая система перваго гораздо менѣе связана догматическими предположеніями, чѣмъ ученіе Соловьева, которое хочетъ быть не только христіанскимъ, но и православнымъ. Поэтому *необходимость* зла, какъ условія возможности творенія у Шеллинга высказывается категорически и опредѣленно [4]), тогда какъ у Соловьева она представляетъ собою лишь скрытое предположеніе всего построенія, которое можетъ быть обнаружено только внимательнымъ анализомъ. Если съ той же точки зрѣнія Шеллингъ утверждаетъ, что и въ будущемъ

---

[1]) Ueber das Wesen d. menschl. Freiheit, 477: Gottes Wille ist, alles zu universalisieren zur Einheit mit dem Licht zu erheben: der Wille des Grundes, aber, alles zu partikularisieren, oder kreatürlich zu machen; cp. 450.

[2]) Ibid., 470: alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Zentrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Zentri der noch verstandslosen Sehnsucht.

[3]) Ibid., 471.

[4]) Уже самымъ первымъ актомъ творенія зло возбуждено къ существованію: bereits in der ersten Schöpfung das Böse miterregt (стр. 477). Какъ и самое творенie, зло предвѣчно: Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finsteren Princip des Bösen geboren (484).

зло никогда не кончится [1]), то въ этомъ отношеніи онъ, разумѣется, послѣдовательнѣе Соловьева.

Противорѣчія соловьевской космогоніи вообще обусловливаются невозможностью объединить въ органическомъ синтезѣ христіанское воззрѣніе на міръ съ шеллингіанской пантеистическою гностикою, которая такъ или иначе дѣлаетъ Божество или божественный міръ субъектомъ мірового процесса и, слѣдовательно, — виновникомъ мірового зла.

Избѣжать этихъ противорѣчій можно только однимъ способомъ: необходимо признать, что Богъ въ своей сущности совершенно свободенъ или отрѣшенъ отъ міра, а съ другой стороны— міръ въ своей основѣ свободенъ и отрѣшенъ отъ вѣчной Божественной природы, отличаясь отъ нея не въ явленіи только, а въ самомъ метафизическомъ своемъ корнѣ [2]). Божественная «Софія» съ этой точки зрѣнія не есть *сущность* міра ни въ цѣломъ, ни въ части. Только при этомъ условіи несовершенство и зло могутъ быть поняты какъ явленія *всецѣло и исключительно имманентныя міру*, т.-е. какъ свойства самого міра, а не запредѣльнаго ему Божества. Хаосъ, грѣхопаденіе, борьба со зломъ и побѣда надъ нимъ съ этой точки зрѣнія уже не являются *внутренними* для Божества событіями, ибо Божественный міръ какъ такой пребываетъ въ недвижимомъ покоѣ, *внѣ* всякихъ событій и *надъ* ними.

Признавая, что міръ имѣетъ особую, отдѣльную отъ божественной природы основу, мы этимъ отнюдь не высказываемъ *дуалистическаго* пониманія взаимныхъ отношеній Бога къ міру. Ибо, согласно вышеизложенному, только Абсолютное, т.-е. Богъ обладаетъ самостоятельностью или свободою *безусловною*; наоборотъ, міръ обладаетъ самостоятельностью лишь *относительною*: онъ свободенъ или отрѣшенъ *отъ божественной природы*; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ находится въ совершенной и полной зависимости отъ божественной свободы.

Еслибы мы признавали въ мірѣ совѣчную Богу субстанцію, то

---

[1]) Ibid., 499.

[2]) Соловьевъ признаетъ, что первоначальное грѣхопаденіе міровой души было ея «свободнымъ актомъ» и что она вообще «свободна» по отношенію къ Богу (Чтенія о богочелов., 135). Но разъ душа—часть вѣчной божественной сущности, свобода ея призрачна.

такое воззрѣніе было бы дѣйствительно дуалистическимъ и въ корнѣ противорѣчило бы понятію Божества какъ Абсолютнаго, такъ какъ въ этомъ случаѣ субстанція міра противолежала бы Ему какъ независящая отъ Него внѣшняя граница.

Какъ уже было выше указано, вѣра въ Бога какъ Абсолютное предполагаетъ совершенно иное отношеніе его къ міру. Съ одной стороны бытіе несовершенное, становящееся и подверженное злу допустимо лишь *въ отвлеченіи* отъ Абсолютнаго *какъ сущности, внѣ природы*: съ другой стороны это *другое* лишь постольку не является для Абсолютнаго границей, поскольку оно безусловно зависитъ отъ Его свободы или, говоря религіознымъ языкомъ, находится *всецѣло въ рукахъ Божіихъ*: міръ обладаетъ своей особой, самостоятельной сущностью, но лишь постольку, поскольку этого хочетъ Богъ и потому что Онъ этого хочетъ, потому что Богъ полагаетъ его какъ сущее. Вызванный къ бытію актомъ безусловной свободы и сотворенный не изъ какого-нибудь реальнаго, предсуществовавшаго матеріала, міръ во всѣхъ стадіяхъ своего временнаго существованія сохраняетъ оба эти опредѣленія. Онъ въ одно и то же время и *ничто* и *бытіе*; ибо сущность всякаго процесса во времени (werden) какъ это превосходно было выяснено еще Гегелемъ, именно и заключается въ *переходѣ* отъ небытія къ бытію: все то, что *становится*, есть и не есть въ одно и то же время. Начало міра есть скудость, — *ничтожество* бытія, положеннаго въ отвлеченіи отъ «Софіи», которая, наоборотъ, есть *полнота* бытія. Когда эта полнота становится достигнутой цѣлью, движеніе, измѣненіе, процессъ во времени тѣмъ самымъ теряетъ смыслъ и прекращается. Міръ становящійся—есть тотъ, въ которомъ *нѣтъ полноты*: онъ не есть ни безусловное бытіе, ни безусловное небытіе, а бытіе относительное, — т.-е. сочетаніе того и другого. —

Признавая, что наша становящаяся вселенная *по существу* не тождественна ни съ вѣчной божественной сущностью, ни, слѣдовательно, съ міромъ божественныхъ идей-первообразовъ, мы только доводимъ до конца совершенно вѣрную мысль самого Соловьева *о второмъ абсолютномъ* или о *сущемъ становящемся*. Еслибы между обоими мірами, божественнымъ и здѣшнимъ, существовало тождество, то весь міровой процессъ былъ бы лишенъ смысла и выходилъ бы за предѣлы возможнаго: еслибы міръ былъ непосредственнымъ явленіемъ божественной сущности, въ немъ не

было бы мѣста для несовершенства, а, слѣдовательно, и для усовершенствованія.

Но, если наша вселенная не тождественна съ міромъ божественныхъ идей, то отсюда ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ, чтобы она была созданіемъ безъидейнымъ. Мы уже указывали выше, что первообразомъ для творческой дѣятельности божественной свободы служитъ божественная природа, т.-е. «Софія», которая выражаетъ собою вѣчный смыслъ всего созданнаго. И, такъ какъ «Софія» есть всеединство, то космогоническій процессъ дѣйствительно направленъ къ осуществленію совершеннаго единства между тварью и Богомъ: подготовляя совершенное богоявленіе или боговоплощеніе, онъ неизбѣжно выражается въ постепенномъ объединеніи существъ.

Въ общемъ космогонія Соловьева заключаетъ въ себѣ мысль глубокую и плодотворную; но здѣсь еще болѣе, чѣмъ въ другихъ частяхъ его ученія, необходимо отдѣлить зерно отъ мякины. Мы уже видѣли, что у него грѣхопаденіе міровой души заключается уже въ самомъ актѣ сотворенія міра, отдѣльнаго отъ Бога. Высказанное въ предшествовавшемъ изложеніи дастъ возможность точно разграничить эти два момента.

Прежде всего, разъ сфера божественной свободы не совпадаетъ съ областью божественной природы, разъ Богъ обладаетъ способностью создавать внѣбожественный міръ, — существованіе внѣбожественное, какъ такое, еще не должно быть признано дурнымъ. Зломъ является не самый фактъ отдѣльнаго, или самостоятельнаго существованія сотвореннаго существа, а только сопротивленіе или *возстаніе* противъ творческаго замысла Абсолютнаго. Разъ міръ созданъ Богомъ *въ свободѣ*, то зломъ можетъ быть, очевидно, не эта взаимная свобода Творца и твари, а только опредѣленный *актъ* свободы сотвореннаго существа, — его самоутвержденіе *противъ* Бога; иначе говоря, зломъ является не внѣбожественное существованіе какъ такое, а только *существованіе мятежное*. Ошибка Соловьева заключается въ неразличеніи этихъ двухъ моментовъ: у него мятежъ и анархія возникаетъ съ необходимостью самымъ фактомъ творенія, какъ только Богъ допускаетъ отдѣльное отъ Себя существованіе.

На основаніи всего вышеизложеннаго мы должны прійти къ безусловно отличному отъ Соловьева пониманію той универсальной катастрофы, которая впервые внесла зло въ міръ. Эта ката-

строфа не есть ни необходимое послѣдствіе, ни необходимое сопутствующее явленіе первоначальнаго акта творенія. Еслибы міровая душа была первоначально элементомъ божественной природы, какъ учитъ Соловьевъ, то она могла бы выдѣлиться изъ этой природы только путемъ паденія. Но мы видѣли, что между міровой душой и вѣчной Премудростью существуетъ иное отношеніе: «Софія» для міровой души не есть нѣчто отъ начала *данное*; она выражаетъ собою для нея должное, заданное. Именно потому, что душа не есть «Софія», она должна соединиться съ ней, осуществить ее въ себѣ. Но это соединеніе для міровой души можетъ быть только результатомъ свободнаго самоопредѣленія, свободной отдачи себя Безусловному. Отъ начала своего созданія положенная Богомъ въ свободѣ, душа свободна избрать какъ этотъ, такъ и противоположный путь, утвердить себя въ Богѣ или противъ Бога. Еслибы она избрала путь святости, хаосъ тѣмъ самымъ былъ бы побѣжденъ въ самой своей возможности; онъ никогда бы не сталъ дѣйствительностью. Если вмѣсто того мы видимъ въ мірѣ всеобщую взаимную вражду отдѣльныхъ элементовъ, всеобщее взаимное пожираніе живыхъ существъ, то, согласно вышесказанному, — этимъ доказывается грѣховность всей земной жизни, или, что то же, этимъ изобличается всеобщее, универсальное грѣхопаденіе, какъ совершившійся фактъ, какъ несомнѣнное самоопредѣленіе міровой души.

Попытка подробно, шагъ за шагомъ разобрать космогонію Соловьева, его ученіе о каждой отдѣльной ступени творенія, привела бы къ построенію новой космогоніи, что заставило бы насъ выйти за предѣлы настоящаго труда. Поэтому мы ограничимся здѣсь лишь однимъ общимъ замѣчаніемъ. Порядокъ вѣчнаго божественнаго космоса вообще не можетъ быть нарушенъ: недоступный хаосу, онъ не можетъ быть опрокинутъ или переставленъ: соотвѣтственно съ этимъ тотъ хаосъ, наблюдаемый нами *здѣсь*, который постепенно побѣждается въ космогоническомъ процессѣ, ни въ какомъ случаѣ не долженъ быть понимаемъ какъ *внутренній* раздоръ частныхъ элементовъ въ божественной сущности. Споръ идетъ не между божественными идеями, которыя по самой природѣ своей не могутъ отдѣлиться отъ всеединства, а между самостоятельными элементами здѣшняго, становящагося міра, которые носятъ лишь несовершенный отпечатокъ идей, отражаютъ ихъ въ себѣ какъ въ кривомъ и смутномъ зеркалѣ.

Хаотическое взаимное отношеніе отдѣльныхъ элементовъ вселенной возможно лишь до тѣхъ поръ, пока міръ не соединился существенно со своей *идеей*, которая составляетъ нераздѣльную часть вѣчной божественной природы. Въ богочеловѣчествѣ, гдѣ это соединеніе совершается,—тѣмъ самымъ побѣждается любовью не только вражда въ человѣческихъ отношеніяхъ, но и вражда между духомъ и тѣломъ и раздоръ частицъ матеріи между собою. Въ воскресеньи Христовомъ, которое есть начало воскресенья всеобщаго, духъ связывается съ тѣломъ связью навѣки нерушимою. И тѣмъ самымъ по отношенію къ богочеловѣчеству упраздняется самая *непроницаемость* вещества: послѣднія явленія Христа ученикамъ послѣ воскресенья свидѣтельствуютъ, что нѣтъ тѣхъ естественныхъ преградъ, которыя могли бы воспрепятствовать явленію одухотвореннаго тѣла Богочеловѣка: оно проникаетъ сквозь каменныя стѣны, запертыя двери и, побѣдивъ всякую вещественную тяжесть, въ свободномъ полетѣ возносится надъ землею. Но, доколѣ земля не родила изъ себя такого тѣла, не воплотила въ себѣ Бога, между нею и вѣчной «Софіей» еще нѣтъ *существеннаго соединенія*: она можетъ давать лишь внѣшнія, *поверхностныя* отраженія послѣдней.

Міръ, который до рожденія человѣка произвелъ допотопныхъ чудовищъ и продолжаетъ рождать на свѣтъ чудовищъ человѣкообразныхъ, не можетъ быть явленіемъ божественной «Софіи». Не могутъ быть явленіемъ *частныхъ* божественныхъ идей тѣ существа, которыя, по признанію самого Соловьева, «окончательно исчезли съ лица земли», потому что они оказались «выкидышами природы». Не могутъ быть признаны воплощеніями идеи и тѣ неопредѣлившіяся еще существа, для которыхъ она — неосуществленный первообразъ. Вообще не все въ нашей природѣ выражаетъ собою божественный замыселъ, а только то, что достойно вѣчности, только то, что имѣетъ часть въ свѣтломъ Христовомъ воскресеніи.

ГЛАВА XI.

Богъ и человѣкъ.

I. Теогоническій процессъ до Рождества Христова.

Космогонія, по ученію Соловьева, завершается созданіемъ человѣка. Съ его появленіемъ начинается новый, *теогоническій процессъ*: ибо въ человѣкѣ міровая душа впервые внутренно соединяется съ самимъ божественнымъ Логосомъ: въ немъ появляется на свѣтъ двойственное существо, земное и вмѣстѣ небесное, а потому могущее объединить два міра. По происхожденію своему, генетически,—человѣкъ связанъ съ землею; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ — завершеніе Божественнаго творчества. Въ силу этого двойственнаго состава его сущность, по Соловьеву, можетъ быть названа «*Бого-землею*»[1]).

Въ качествѣ посредника между небомъ и землею человѣкъ былъ предназначенъ стать всеобщимъ Мессіей: онъ долженъ былъ спасти міръ отъ хаоса, соединившись съ Богомъ и воплотивши въ сотворенныхъ формахъ вѣчную Премудрость. «Подчиниться Богу и господствовать надъ природой, чтобы спасти ее, — вотъ въ двухъ словахъ сущность мессіанническаго закона». Дѣйствіемъ благодати черезъ человѣка должна была преобразиться вся тварь; это преображеніе заключается въ совершенной побѣдѣ надъ хаосомъ, т.-е. въ совершенномъ прекращеніи вражды взаимнаго отчужденія и взаимнаго истребленія существъ: вмѣсто

[1]) Исторія и будущность теократіи. 304.

того должна была наступить черезъ человѣка совершенная *интеграція* всего существующаго, т.-е. совершенное объединеніе, взаимное проникновеніе и восполненіе всѣхъ созданій Божіихъ. Этотъ всеобщій ладъ и есть осуществленіе «Софіи», т.-е. всеединства во множественности сотвореннаго.

Но человѣкъ не исполнилъ своего назначенія и уклонился отъ своей мессіанической миссіи. Сущность его грѣхопаденія заключается въ томъ, что онъ захотѣлъ властвовать надъ низшей природой *самъ отъ себя*, а не отъ Бога. Онъ пожелалъ присвоить себѣ царство безъ всякихъ условій, неограниченное самодержавіе, равное божественному. Поэтому онъ отпалъ или отдѣлился отъ Бога въ собственномъ сознаніи «такъ же, какъ первоначально міровая душа отдѣлилась отъ Него во всемъ бытіи своемъ».

Возставъ противъ божественнаго всеединства, человѣкъ тѣмъ самымъ подпалъ подъ власть матеріальнаго начала: ибо онъ былъ свободенъ отъ власти природнаго факта лишь силою божественной идеи, жившей въ его сознаніи и волѣ. Исключивъ себя грѣхомъ изъ всеединства Безусловнаго, онъ тѣмъ самымъ разорвалъ органическую связь съ окружающимъ міромъ, пересталъ быть для него центромъ и сталъ *однимъ изъ многихъ* природныхъ существъ. Отдаваясь своему мессіаническому служенію, человѣкъ становится для природы *всѣмъ*. Наоборотъ, человѣкъ, измѣнившій своей посреднической задачѣ, утвердившійся въ своемъ эгоизмѣ, тѣмъ самымъ становится чуждымъ природѣ и испытываетъ на себѣ ея вражду. Внутренній раздоръ овладѣваетъ и собственнымъ его существомъ, а прежде всего—его сознаніемъ. До грѣхопаденія содержаніе сознанія человѣка опредѣляется идеей всеединства и потому выражаетъ собою органическую связь всего существующаго; утративъ эту связь, человѣкъ теряетъ въ ней организующее начало своего внутренняго міра, и такимъ образомъ сознаніе его превращается въ хаосъ. Оно становится простой формой, ищущей своего содержанія. Абсолютное содержаніе такимъ образомъ является здѣсь какъ нѣчто внѣшнее, что́ человѣкъ еще долженъ усвоить.

Грѣхомъ весь земной міръ подпадаетъ подъ власть хаоса: Соловьевъ показываетъ, какъ его господство изображается въ самой жизни природнаго человѣчества; тамъ мы находимъ всѣ типи-

ческія черты хаотическаго существованія. Первый признакъ послѣдняго -безконечное дробленіе матеріальныхъ частицъ,—въ жизни человѣчества выражается въ неопредѣленной и анархической множественности сосуществующихъ индивидовъ; безконечному дробленію моментовъ времени соотвѣтствуетъ въ существованіи человѣчества неопредѣленная послѣдовательность поколѣній, которыя по очереди вытѣсняютъ другъ друга изъ дѣйствительной жизни; наконецъ, матеріальный механизмъ физическаго міра переходитъ къ человѣчеству въ формѣ гетерономіи или роковой необходимости, которая подчиняетъ волю человѣка силѣ вещей, господствующему вліянію внѣшней среды и временныхъ обстоятельствъ. Въ итогѣ человѣкъ впадаетъ въ «рабство тлѣнія», и только въ безусловной формѣ сознанія сохраняетъ возможность (потенцію) новаго внутренняго соединенія съ Божествомъ [1]).

Въ «Духовныхъ Основахъ Жизни» Соловьевъ даетъ захватывающее изображеніе этого рабства, той безсмыслицы существованія, которая составляетъ послѣдствіе грѣха.—«Каждое поколѣніе и въ немъ каждая особь существуетъ лишь затѣмъ, чтобы породить свое потомство, но и это послѣднее существуетъ только для того, чтобы произвести слѣдующее за нимъ поколѣніе. Значитъ, каждое поколѣніе имѣетъ смыслъ своей жизни только въ слѣдующемъ, т.-е. другими словами, жизнь *каждаго* поколѣнія безсмысленна; но если безсмысленна жизнь каждаго, то, значитъ, — безсмысленна жизнь всѣхъ».

Заслуживаетъ ли это безсмысленное существованіе названія жизни въ собственномъ смыслѣ? Соловьевъ ясно доказываетъ, что нѣтъ. — Все индивидуальное умираетъ; что же касается рода, который, повидимому, переживаетъ индивида, то онъ сохраняется лишь въ рядѣ непрерывно гибнущихъ поколѣній. «Жизнь рода есть постоянная смерть, и путь природы есть явный обманъ. Цѣль здѣсь для каждаго полагается въ чемъ-то другомъ (въ потомствѣ). но и это другое само такъ же безцѣльно, и его цѣль— опять въ другомъ, и такъ далѣе безъ конца. Настоящей цѣли нигдѣ не находится, все существующее безцѣльно и безсмысленно, какъ неисполнимое стремленіе».

Повидимому, жизнь для насъ — безусловная цѣль: мы живемъ

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 138—141, La Russie et l'Eglise, 265 - 267.

для самой жизни; «но именно *самой*-то жизни мы и не находимъ нигдѣ, а вездѣ только порывъ и переходъ къ чему-то другому, и только въ одной смерти постоянство и неизмѣнность». Наука удостовѣряетъ, что это царство смерти есть всеобщій фактъ нашей дѣйствительности: не только наше тѣло, самое тѣло вселенной ей подвластно. Умираютъ не только растенія и животныя, но и самыя созвѣздія. Когда-нибудь та же судьба постигнетъ и нашу солнечную систему; тогда планеты будутъ мертвыми ледяными глыбами носиться вокругъ потухшаго солнца. Житейскій опытъ и научныя изслѣдованія въ одинаковой мѣрѣ обнаруживаютъ несостоятельность нашей жизни. «И она несостоятельна не потому только, что подлежитъ гибели и не имѣетъ прочнаго бытія, но еще и потому, что она *недостойна* бытія». Жизнь наша — не только обманъ, но и зло, ибо самая возможность ея обусловливается убійствомъ: мы вынуждены питаться другими существами; но то, *для чего* мы это дѣлаемъ, — сохраненіе нашей жизни, — есть цѣль призрачная, такъ какъ рано или поздно намъ суждена неизбѣжная гибель. Въ концѣ концовъ наше животное самосохраненіе ведетъ къ безполезному *убійству*. Ложь заключается въ основныхъ нашихъ жизненныхъ функціяхъ—питанія и размноженія. Если въ питаніи мы беремъ чужую жизнь для поддержанія своей, то наоборотъ, въ размноженіи, въ половомъ актѣ мы отдаемъ свою жизнь для произведенія чужой, т.-е. въ концѣ концовъ—для *мнимаго* поддержанія жизни родовой. Эта жертва въ пользу рода имѣла бы смыслъ и нравственную цѣнность, еслибы мы могли произвести *истинную* жизнь, достойную безсмертія и въ дѣйствительности неумирающую. Но, такъ какъ путемъ размноженія мы въ состояніи произвести только жизнь столь же смертную и порочную какъ наша, то, отдаваясь родовому влеченію, мы совершаемъ только безполезное самоубійство. Половая страсть никогда не достигаетъ своей цѣли и только обманываетъ человѣческое сердце исчезающимъ призракомъ любви. Истинная любовь есть внутренняя нераздѣльность и единосущіе двухъ жизней: но именно оно и не осуществляется въ половой любви: ея послѣдствіемъ бываетъ нѣчто внѣшнее обоимъ любящимъ, — потомство, которое можетъ быть имъ обоимъ чуждымъ и даже враждебнымъ. «Злоба и вражда въ нашей природной жизни вполнѣ дѣйствительны, а любовь въ ней призрачна. И потому

наше сердце, ищущее достойной жизни, т.-е. жизни по любви, должно осудить нашу природу и всѣ пути ея и обратиться къ иному пути»[1]).

Если безсмыслица существующаго заключается во всеобщемъ взаимномъ отчужденіи существъ, въ ихъ раздорѣ и непроницаемости по отношенію къ другъ другу, то мы должны поставить себѣ цѣлью всеобщій миръ и ладъ. «Наша практическая задача—сдѣлать внѣшнюю среду проницаемою для нашей воли и послушною намъ,—и наша теоретическая задача—сдѣлать ту же среду прозрачною для нашего ума, ясною или понятною намъ, — обѣ составляютъ одну и ту же задачу. И для исполненія ея прежде всего мы сами должны стать свѣтлыми и проницаемыми для всего. Иначе возможно будетъ только внѣшнее и насильственное, злое и безсмысленное подчиненіе»[1]).

Задача человѣка—въ томъ, чтобы быть устроителемъ міра. Это его призваніе не уничтожено, а только отсрочено грѣхопаденіемъ. Вслѣдствіе грѣхопаденія на пути къ осуществленію его миссіи явился рядъ внѣшнихъ препятствій; но въ концѣ концовъ и въ нихъ раскрывается благой смыслъ мірозданія. Благодѣтельными оказались внѣшнія препятствія пространства, времени и механической причинности: задерживая достиженіе человѣкомъ его окончательной цѣли, они вмѣстѣ съ тѣмъ задерживаютъ и окончательное его паденіе. Спасительна для человѣчества самая множественность индивидовъ: ибо изъ массы людей отбираются тѣ немногіе праведники, которые готовятъ спасеніе міру. Другимъ условіемъ спасенія является безпредѣльное чередованіе поколѣній: сходя со сцены, каждое изъ нихъ оставляетъ по себѣ что-либо въ наслѣдство потомкамъ, что облегчаетъ ихъ трудъ и приближаетъ человѣчество къ его цѣли. Наконецъ, спасительна и самая гетерономія нашего существованія. Еслибы человѣческая воля какъ хорошая, такъ и дурная исчерпывающимъ образомъ осуществлялась тотчасъ по возникновеніи, человѣчеству и міру наступилъ бы скорый конецъ: ибо въ такомъ случаѣ праведные тотчасъ бы восходили къ небу, а грѣшные низвергались бы безо всякой возможности возврата въ самую глубину бездны. А земля, утра-

[1]) Духовныя основы жизни, 275—278.
[2]) Духовныя основы жизни, 321.

тивъ окончательно свой объединяющій центръ, впала бы снова въ печальное хаотическое состояніе, предшествовавшее творенію.

Самое наказаніе за грѣхъ обращается такимъ образомъ для насъ въ благодѣяніе: благодаря ему человѣкъ, органически связанный съ землей, остается предметомъ теогоническаго дѣйствія: онъ сохраняетъ въ *возможности* свое мессіаническое призваніе: оно остается какъ живой зародышъ—«сѣмя жены» (т.-е. Софіи), прогрессивно осуществляясь въ рядѣ поколѣній и, наконецъ, достигаетъ совершеннаго своего воплощенія во Христѣ—второмъ Адамѣ, т.-е. во второмъ, *духовномъ* родоначальникѣ человѣчества. Совершенный Богочеловѣкъ-Христосъ—вмѣстѣ съ тѣмъ—въ качествѣ Первосвященника, Царя и Пророка, осуществляетъ образъ совершеннаго *тріединства* на землѣ.

Въ порядкѣ времени этотъ теогоническій процессъ проходитъ черезъ три ступени: 1) Серія мессіаническихъ предвареній въ *естественномъ* человѣчествѣ или въ человѣческомъ хаосѣ до Христа. 2) Явленіе индивидуальнаго Мессіи въ лицѣ Іисуса Христа. 3) Мессіаническое превращеніе цѣлаго человѣчества, или развитіе христіанства.

До Христа человѣчество дробится на враждующія между собою части—племена и народы. Нѣкоторые изъ нихъ стремятся ко всемірному владычеству,—что уже само по себѣ составляетъ предвареніе будущаго единства. Кромѣ того, въ каждой отдѣльной части человѣчества мы находимъ нѣкоторое осуществленіе—въ области соціальной—тріединой мессіанической формы, попытку выразить въ границахъ болѣе или менѣе тѣсныхъ полноту человѣческаго существованія.

По Соловьеву тріединство коренится въ самомъ существѣ человѣческой природы: человѣческое существованіе слагается, *во-первыхъ*, изъ совершившихся фактовъ прошлаго, сохраненныхъ преданіемъ, *во-вторыхъ*—изъ дѣйствій и трудовъ, вынужденныхъ потребностями настоящаго и, *въ-третьихъ*, изъ стремленій къ лучшему состоянію, опредѣляемыхъ идеаломъ совершеннаго будущаго. Преданіе прошлаго олицетворяется въ нашей жизни предшествовавшими намъ поколѣніями, *отцами* или старѣйшими, дѣйствительность олицетворяется *настоящимъ поколѣніемъ*; наконецъ, стремленіе къ будущему воплощается въ *дѣтяхъ*, въ будущемъ поколѣніи. Отраженіе тріединства въ этой смѣнѣ по-

колѣній по существу несовершенно и обманчиво: между тѣмъ какъ въ жизни Божественной три Ипостаси пребываютъ вѣчно въ совершенномъ взаимномъ обладаніи другъ другомъ,—Отецъ пребываетъ въ Сынѣ, Сынъ въ Отцѣ и Отецъ и Сынъ—въ св. Духѣ,— въ человѣческихъ отношеніяхъ поколѣнія не совмѣщаются между собою, но вытѣсняютъ другъ друга изъ жизни: всякое поколѣніе одинаково съ другими проходитъ черезъ состояніе будущаго, настоящаго и прошлаго и затѣмъ исчезаетъ въ небытіи и забвеніи. Каждое поколѣніе хочетъ обладать всею дѣйствительностью; но, такъ какъ у каждаго—одинаковое право на такое обладаніе, оно въ дѣйствительности не достается ни одному въ удѣлъ: послѣ тщетныхъ попытокъ задержать потокъ временнаго существованія, всѣ поочереди имъ поглощаются.

Однако, эта непрерывная смѣна поколѣній не поглощаетъ всего человѣческаго существованія. Человѣкъ соціальный не есть только матеріальное, животное существо. Поэтому въ его жизни есть идейное содержаніе, которое передается отъ отцовъ къ дѣтямъ и пребываетъ въ смѣнѣ поколѣній.

Въ человѣческомъ обществѣ, даже на низшихъ ступеняхъ его развитія, дѣйствительность никогда не есть простая механическая послѣдовательность: въ ней настоящее всегда связано съ прошедшимъ и будущимъ внутреннею, духовной связью: во всякомъ, даже въ самомъ варварскомъ человѣческомъ обществѣ надъ матеріальными интересами минуты есть религіозное *преданіе* и пророческій *идеалъ*. Прошлое не предается безжалостному уничтоженію по обычаю тѣхъ дикарей, которые убиваютъ и съѣдаютъ своихъ престарѣлыхъ родителей: оно сохраняется съ сыновнею почтительностью какъ постоянная основа и санкція настоящаго. Также и будущее не приносится въ жертву подобно дѣтямъ, сожженнымъ въ раскаленной статуѣ Молоха, но почитается какъ завершеніе настоящаго, его цѣль и смыслъ. Въ каждомъ обществѣ мы различаемъ болѣе или менѣе опредѣлившееся тріединство правящихъ классовъ, которое отчасти примыкаетъ къ тройственному отношенію поколѣній, но никогда не совпадаетъ съ нимъ вполнѣ. Старшему поколѣнію, *отцамъ* соотвѣтствуютъ *священники*: первоначально жреческія функціи и въ самомъ дѣлѣ принадлежали отцамъ семейства, которые такимъ образомъ олицетворяли собою не только естественное, но духовное, *боже-*

ственное отечество, — вѣчное прошедшее, которое всему предшествуетъ, обусловливая собою всякое существованіе. Въ отличіе отъ животныхъ такимъ образомъ у человѣка самое тѣлесное рожденіе пріобрѣтаетъ религіозный смыслъ: это особенно ясно сказывается въ почитаніи предковъ, которое составляетъ общій элементъ всѣхъ религій; въ этомъ культѣ отцы — священнослужители выступаютъ въ роли посредниковъ между живыми поколѣніями и умершими предками, между настоящимъ человѣчества и тѣмъ его прошедшимъ, которое уже вошло въ соприкосновеніе съ вѣчной божественной дѣйствительностью: они связываютъ дѣйствительность съ тѣми таинственными фактами, которые предшествуютъ жизни человѣка и опредѣляютъ ее съ безусловной необходимостью.

Далѣе, въ жизни натуральнаго человѣчества рядомъ съ жрецами необходимое мѣсто занимаетъ классъ *воиновъ*: сила и мужество ихъ необходимы, чтобы обезпечить необходимыя условія существованія общества *въ настоящемъ*. Понятное дѣло, что этотъ классъ составляется преимущественно изъ людей *настоящаго* или изъ *сыновей* семейства въ отличіе отъ отцовъ-священнослужителей, которые суть по преимуществу люди прошлаго. Такимъ образомъ соотношеніе этихъ двухъ основныхъ классовъ приблизительно соотвѣтствуетъ естественному соотношенію двухъ поколѣній. Но, къ счастью, дальше эта аналогія не идетъ: еслибы и *будущее* соціальнаго организма также олицетворялось исключительно или преимущественно будущимъ поколѣніемъ, *дѣтьми*, которые замѣняютъ своихъ предковъ и сами въ свою очередь вытѣсняются изъ жизни своими потомками, и такъ далѣе, то существованіе соціальное слилось бы съ дурною безконечностью жизни естественной: тогда не было бы прогресса и исторіи, а было бы только непрерывное накопленіе измѣненій безполезныхъ и суетныхъ. Въ дѣйствительности, однако, мы видимъ другое. Во всякомъ обществѣ кромѣ священниковъ и воиновъ есть третья категорія людей—всякаго возраста, пола и состоянія, которые предвосхищаютъ будущее и идутъ навстрѣчу идеальнымъ запросамъ своей среды. Соловьевъ называетъ ихъ общимъ названіемъ *пророковъ*.

Вульгарное, ходячее представленіе видитъ въ пророкѣ предсказателя будущаго. По Соловьеву, однако, не эта способность

предсказывать, и даже не способность вообще *предвосхищать* будущее составляетъ отличіе истиннаго пророка. Платонъ въ своемъ построеніи идеальнаго государства до извѣстной степени предвосхитилъ будущій, средневѣковый строй и, однако, истиннымъ пророкомъ онъ не былъ, потому что онъ не зналъ того единаго, истиннаго пути, который ведетъ къ соціальной правдѣ. Этотъ путь заключается не въ умственномъ созерцаніи правды, а въ обращеніи къ Богу человѣческаго сердца, въ свободномъ и активномъ соединеніи человѣчества съ Богомъ; сознаніе этого необходимаго *условія* идеальнаго будущаго и есть то, что составляетъ основное качество истиннаго пророка; и въ этомъ—черта отличія пророковъ Израиля отъ величайшихъ мудрецовъ языческаго міра [1]).

Прогрессъ въ мірѣ человѣческомъ, какъ и во внѣшней природѣ, выражается въ постепенномъ осуществленіи единства. Если въ первобытномъ обществѣ каждый отецъ семейства есть жрецъ и каждый сынъ семейства — воинъ, то въ дальнѣйшемъ развитіи человѣчества какъ священство, такъ и воинство стремятся объединиться и организоваться каждое въ особое соціальное тѣло. Дѣйствіемъ Слова разрозненныя части человѣчества стягиваются въ отдѣльныя церкви и государства. Одновременно съ этимъ, міровая душа, опредѣлившаяся какъ душа человѣчества, воспроизводя въ болѣе возвышенной духовной сферѣ космогоническій процессъ, усиливается войти въ болѣе тѣсное единеніе съ духомъ вѣчной Мудрости.

Въ Индіи, — въ браманизмѣ, въ индійской философіи и, наконецъ, — въ буддизмѣ душа человѣчества узнала и возлюбила Абсолютное въ особенности въ его *отрицательной* формѣ, какъ противоположность внѣбожественному существованію, — наблюдаемому нами природному міру. Здѣсь впервые она глубоко восчувствовала тщету матеріальной жизни и получила непреодолимое отвращеніе къ этой мнимой жизни, которая есть скорѣе смерть, нежели жизнь.

Однако, въ индійскомъ своемъ явленіи общечеловѣческая душа не смогла возвыситься надъ этой чисто отрицательной мудростью; удостовѣрившись, что Абсолютное не заключается въ жизни ма-

[1]) La Russie et l'Eglise, 264—280.

теріальной, освободившись отъ внѣшней природы и отъ вещественныхъ боговъ. Индія оказалась не въ состояніи дать положительнаго отвѣта о томъ, что такое Безусловное и въ чемъ заключается истинная жизнь. И эту свою неспособность постичь положительную природу Безусловнаго она провозгласила какъ послѣднее слово мудрости. Она объявила, что Безусловное заключается въ небытіи, въ Нирванѣ. Соотвѣтственно съ этимъ Индія не нашла въ себѣ положительныхъ силъ для жизни: погруженная въ созерцаніе небытія, она не могла создать дѣятельной *человѣческой* культуры. Поэтому міровая душа не могла найти себѣ окончательнаго удовлетворенія въ созданіяхъ индійскаго генія: она обрѣла въ другихъ народахъ духовные органы для новыхъ соединеній съ божественною сущностью. Въ египетской религіи она проникласъ любовью къ жизни и отвращеніемъ къ смерти: она увѣровала въ грядущее оживленіе всего умершаго: въ религіозномъ сознаніи Египта она впервые возвысилась до идеи всеобщаго воскресенія или возстановленія. Но высшее въ предѣлахъ языческаго міра откровеніе Безусловнаго по Соловьеву явилось въ Греціи.

Черезъ греческихъ мудрецовъ, поэтовъ и художниковъ міровая душа постигла и возлюбила Абсолютное уже не какъ нирвану буддистовъ, а какъ многообразный міръ первообразовъ, какъ міръ идей Платона; это—вѣчная система умопостигаемыхъ истинъ, которыя въ здѣшнемъ мірѣ отражаются въ чувственныхъ формахъ красоты.

Заключая въ себѣ великую истину, греческій идеализмъ не есть, однако, истина окончательная и совершенная. Односторонность его—въ томъ, что онъ представляетъ собою мудрость только теоретическую, безсильную воплощаться въ жизни. Греческіе мудрецы созерцали идею исключительно за предѣлами міра, внѣ дѣйствительной жизни; въ здѣшнемъ же мірѣ они видѣли ея осуществленіе лишь во внѣшнихъ, поверхностныхъ отраженіяхъ. Въ философскомъ и религіозномъ сознаніи грековъ идея безсильна преодолѣть матерію: она не проникаетъ ее внутренно, не возрождаетъ и не пресуществляетъ ее въ себя. Именно въ этомъ Соловьевъ видитъ односторонность эллинской мудрости. Слово Божіе не есть только умопостигаемое солнце истины, отражающееся въ мутномъ потокѣ естественной жизни: оно и для здѣшняго міра—

источникъ воды живой, текущей въ жизнь вѣчную. Подобно индусамъ эллины захотѣли остановиться окончательно на той ступени истины, которой они достигли. Неоплатонизмъ возвелъ въ принципъ исключительно теоретическое отношеніе къ истинѣ и въ концѣ концовъ пришелъ къ тому же результату, какъ и индійская философія. Идеалъ неоплатоническаго мудреца заключается въ бѣгствѣ отъ здѣшняго міра, въ созерцаніи міра умопостигаемаго и, наконецъ, въ экстатическомъ состояніи, въ которомъ личность поглощается какъ въ безднѣ въ единствѣ Абсолютнаго.

Такимъ образомъ по Соловьеву въ мудрости эллинской какъ и въ мудрости индійской мы имѣемъ въ концѣ концовъ только отрицательное откровеніе Абсолютнаго. Положительное откровеніе создало себѣ національный органъ въ народѣ еврейскомъ. Это былъ единственный народъ, который искалъ въ Абсолютномъ Бога живого, Бога исторіи: поэтому въ его исторіи сосредоточилась религіозная исторія всего человѣчества; въ немъ подготовилось окончательное будущее человѣчества именно потому, что въ его религіозномъ сознаніи Богъ — не только *Сущій*, но и *Тотъ, Который будетъ*. Спасеніе могло прійти только отъ іудеевъ, потому что они одни поняли истинное спасеніе: оно—не въ поглощеніи въ Нирванѣ и не въ отвлеченіи отъ жизни, но въ освященіи и въ возрожденіи всего человѣческаго существа черезъ живую вѣру и черезъ живое дѣло. Индусы и эллины приняли за цѣлое Божество тѣ или другія стороны Его существа: только одни евреи восприняли черезъ ихъ откровенную религію живое зерно божественной сущности въ ея полной и окончательной истинѣ.

Эта сущность открылась имъ не сразу во всемъ своемъ совершенствѣ: она обнаруживалась передъ ними постепенно—въ рядѣ несовершенныхъ явленій: но явленія эти были *реальны и истинны*. То не были отдаленные отблески и отраженія истины: дѣйствіемъ Слова и св. Духа евреи восприняли *существенное* откровеніе самой божественной мудрости, оно вошло не только въ ихъ разумъ, но въ ихъ сердце и душу.

Въ ветхозавѣтной исторіи Соловьевъ различаетъ два ряда богоявленій: съ одной стороны Богъ является въ *субъективномъ сознаніи* праведныхъ—праотцевъ и пророковъ; съ другой сто-

роны слава Божія является внѣшнимъ образомъ, связываясь съ матеріальными предметами, какъ жертвенникъ или скинія завѣта.

Этотъ двоякій процессъ нравственнаго возрожденія и внѣшнихъ богоявленій долженъ былъ завершиться созданіемъ существа, совмѣщающаго въ себѣ двоякаго рода совершенство,— совершенную чистоту духовную и совершенную чистоту тѣлесную. Завершеніемъ теогоническаго процесса въ древнемъ Израилѣ явится человѣкъ, могущій не только вмѣстить Бога въ своей душѣ, но и воплотить Его тѣлесно: онъ долженъ быть одновременно Моисеемъ и ковчегомъ завѣта, Соломономъ и его храмомъ.

Явленіе Божества въ еврейскомъ народѣ должно было быть вмѣстѣ и личнымъ и матеріальнымъ: ибо всякая теофанія опредѣляется свойствомъ среды, ее воспринимающей—особенностью того народа, въ которомъ происходитъ данное явленіе Божества.— «Если божественное начало открылось индійскому духу какъ нирвана, эллинамъ какъ идея и идеальный космосъ, то какъ личность, какъ живой субъектъ, какъ «я» оно должно было явиться во іудеяхъ, потому что ихъ народный характеръ состоитъ именно въ преобладаніи личнаго субъективнаго начала». Во всей исторической жизни іудеевъ, во всемъ, что они создаютъ, въ ихъ религіозномъ сознаніи, въ ихъ поэзіи и музыкѣ сказывается въ особенности одна черта—необычайно энергическое утвержденіе *личнаго* начала. Евреи воспринимаютъ Абсолютное прежде всего какъ живого личнаго Бога, съ которымъ человѣкъ становится лицомъ къ лицу. Другая черта еврейской религіозности—тотъ религіозный матеріализмъ, коего сущность заключается въ требованіи *видимаго, осязательнаго воплощенія* религіознаго идеала, его осуществленія не только въ духовной, но и въ тѣлесной жизни [1]).

Эти двѣ черты и дѣлаютъ еврейскій народъ средой наиболѣе подходящей для личной встрѣчи Бога и человѣка, для боговоплощенія. Въ религіяхъ всѣхъ почти народовъ есть идея божественной матери-дѣвы и Сына Божія, сходящаго на землю, чтобы бороться противъ зла, пострадать и побѣдить. Но именно благодаря особенностямъ еврейской религіозности эти универсальныя

---

[1]) Объ этихъ особенностяхъ еврейской религіозности подробнѣе—ниже, въ отдѣлѣ о еврейскомъ и русскомъ Мессіанствѣ.

идеи впервые нашли себѣ окончательное *олицетвореніе* и *воплощеніе* среди народа еврейскаго—въ двухъ историческихъ лицахъ — пресвятой Дѣвы Маріи и Іисуса Христа. Соловьевъ доказываетъ, что мы имѣемъ здѣсь единственное въ своемъ родѣ явленіе, которое могло быть подготовлено только единственной въ своемъ родѣ общественной средой еврейскаго народа и его исторіей. Но съ другой стороны, съ его точки зрѣнія, это единственное въ своемъ родѣ явленіе оказывается центромъ всемірной исторіи и результатомъ общаго хода всемірно-историческаго процесса. Богочеловѣчество есть то, къ чему стремилась вся предшествовавшая исторія Востока и Запада. — «Когда идеальное откровеніе Слова въ эллино-римскомъ мірѣ было исчерпано и сказалось недостаточнымъ для живой души, когда человѣкъ, несмотря на огромныя дотолѣ невиданныя богатства культуры, нашелъ себя одинокимъ въ пустомъ и скудномъ мірѣ, когда вездѣ явилось сомнѣніе въ истинѣ и отвращеніе отъ жизни, и лучшіе люди отъ отчаянія переходили къ самоубійству, когда съ другой стороны, именно вслѣдствіе того, что господствовавшія идеальныя начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознаніе, что идеи вообще недостаточны для борьбы съ жизненнымъ зломъ, явилось требованіе, чтобы правда была воплощена въ живой личной силѣ, и когда внѣшняя правда людская, государственная дѣйствительно сосредоточивалась въ одномъ живомъ лицѣ, въ лицѣ обожествленнаго человѣка римскаго кесаря,—тогда явилась и правда Божія въ живомъ лицѣ вочеловѣчившагося Бога, Іисуса Христа»[1]).

II. Теогоническій процессъ въ христіанскомъ мірѣ.

Совершившееся во Христѣ боговоплощеніе есть начало окончательной побѣды надъ хаосомъ. Во Христѣ возстановляется то единство мірового организма, которое первоначально было разрушено грѣхомъ; въ Немъ человѣкъ духовный — второй Адамъ совершаетъ ту мессіаническую миссію, которая оказалась не подъ силу человѣку естественному— первому Адаму.

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 143—150; La Russie et l'Eglise, 281—297; Великій споръ и христіанская политика, 18—26; Еврейство и христіанскій вопросъ, 126—135.

По толкованію Соловьева подъ первымъ—натуральнымъ Адамомъ «разумѣется не отдѣльное только лицо на ряду съ другими лицами, а всеединая личность, заключающая въ себѣ все природное человѣчество»: точно такъ же и «второй Адамъ не есть только *это* индивидуальное существо, но вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человѣчество».

Въ этомъ заключается точка отправленія того глубоко религіознаго и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно оригинальнаго ученія объ искупленіи, которое Соловьевъ противополагаетъ традиціонному средневѣковому воззрѣнію. Латинскіе богословы, какъ извѣстно, построили юридическую теорію искупленія, перешедшую впослѣдствіи и въ протестантскую теологію. По смыслу этой теоріи—страданіе явившагося въ плоти сына Божія есть актъ божественнаго правосудія, — *удовлетвореніе* (satisfactio) нарушеннаго божественнаго права.

По Соловьеву въ этомъ ученіи зерно истины затемняется необыкновенно грубыми и недостойными представленіями объ отношеніи Бога къ человѣку и къ міру: какъ съ точки зрѣнія религіозной, такъ и съ точки зрѣнія философской «дѣло Христово не есть юридическая фикція—рѣшеніе невозможной тяжбы: оно есть дѣйствительный подвигъ, реальная борьба и побѣда надъ злымъ началомъ. Второй Адамъ родился на землѣ не для совершенія формально юридическаго процесса, а для реальнаго спасенія человѣчества, для дѣйствительнаго избавленія его изъ подъ власти земной силы, для откровенія въ немъ на дѣлѣ царства Божія».

«Въ сферѣ божественнаго бытія Христосъ есть вѣчный духовный центръ вселенскаго организма»;—такъ же и въ нашемъ становящемся мірѣ онъ долженъ стать центромъ всего. Грѣхъ раздѣлилъ человѣчество и всю нашу вселенную на враждующія между собою части. Дѣло Христово на землѣ именно и заключается въ возстановленіи единства и цѣлости распавшагося универсальнаго организма, во *всеобщемъ исцѣленіи*. Требуется возстановить во времени то, что оставлено человѣчествомъ въ вѣчности. Для этого Христосъ, какъ дѣятельное начало универсальнаго единства, долженъ низойти въ тотъ потокъ явленій, который составляетъ содержаніе нашего историческаго процесса, подвергнуть-

ся закону внѣшняго бытія и изъ центра вѣчности сдѣлаться центромъ исторіи. «Злой духъ разлада и вражды, вѣчно безсильный противъ Бога и въ началѣ временъ осилившій человѣка, долженъ въ серединѣ времени быть осиленъ Сыномъ Божіимъ и Сыномъ Человѣческимъ, какъ первороженнымъ всей твари, для того, чтобы въ концѣ временъ быть изгнаннымъ изо всего творенія — вотъ существенный смыслъ воплощенія»[1]).

Искупленіе, такимъ образомъ есть не что иное, какъ возстановленіе нормальнаго отношенія между божескимъ и человѣческимъ началомъ въ богочеловѣчествѣ.

Говоря словами Соловьева, «вообще человѣкъ есть нѣкоторое соединеніе Божества съ матеріальной природой». А это предполагаетъ въ человѣкѣ три составныхъ элемента,—божественный, матеріальный и связующій оба, собственно человѣческій: «совмѣстность этихъ трехъ элементовъ и составляетъ дѣйствительнаго человѣка, при чемъ собственно человѣческое начало есть разумъ (ratio), т.-е. отношеніе двухъ другихъ».

Между этими элементами возможно троякое отношеніе. Или природное начало въ человѣкѣ находится въ непосредственномъ подчиненіи началу божественному, какъ зародышъ, возможность (potentia), еще не выдѣлившаяся изъ божественной дѣйствительности: такъ представляетъ себѣ Соловьевъ *первобытнаго человѣка* — перваго Адама, который для него есть *прототипъ человѣчества*, заключенный, еще не выдѣлившійся изъ вѣчнаго единства жизни божественной». Возможно и обратное взаимное отношеніе началъ: человѣкъ находитъ себя какъ фактъ или явленіе природы; дѣйствительность въ немъ принадлежитъ матеріальному началу, а божественное начало въ немъ присутствуетъ лишь какъ возможность иного бытія: въ такомъ случаѣ мы имѣемъ человѣка *природнаго*. Наконецъ, третье возможное отношеніе есть то, «когда и Божество и природа одинаково имѣютъ дѣйствительность въ человѣкѣ, и его собственная человѣческая жизнь состоитъ въ дѣятельномъ согласованіи природнаго начала съ божественнымъ или въ свободномъ подчиненіи перваго послѣднему. Такое отношеніе составляетъ *духовнаго человѣка*».

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 151—152.

Такой духовный человѣкъ возможенъ только при условіи соединенія божескаго и человѣческаго начала *въ одномъ лицѣ*, въ одномъ конкретномъ индивидѣ: вліяніе Божества на человѣчество или взаимодѣйствіе божескаго съ человѣческимъ для этого недостаточно. — Истинно духовный человѣкъ есть тотъ, для котораго Божество составляетъ все содержаніе и сущность его личной, человѣческой жизни.—Соединеніе Божества съ природой тогда только становится дѣйствительнымъ, когда оно совершается въ живомъ лицѣ. Но такое лицо, совмѣщающее въ себѣ оба естества, тѣмъ самымъ является и Богомъ и природнымъ человѣкомъ. Наконецъ, чтобы согласованіе божескаго и человѣческаго было свободнымъ, необходимо, чтобы въ немъ участвовала человѣческая воля, отличная отъ божественной, свободно отказывающаяся отъ возможнаго противорѣчія послѣдней. «Такимъ образомъ понятіе духовнаго человѣка предполагаетъ *одну богочеловѣческую личность, совмѣщающую въ себѣ два естества и обладающую двумя волями*». Соловьевъ подчеркиваетъ совершенное тождество этого опредѣленія, резюмирующаго сущность его философскаго міросозерцанія, съ догматическими опредѣленіями вселенскихъ соборовъ V—VII вѣковъ.

Единство божескаго и человѣческаго начала, разъ оно нарушено грѣхомъ человѣка, уже не можетъ быть непосредственнымъ: оно должно быть *достигнуто* свободнымъ подвигомъ, двойнымъ самоотверженіемъ божескаго и человѣческаго начала: этотъ подвигъ и является дѣломъ Христа-Богочеловѣка. Уже весь космическій и историческій процессъ, предшествовавшій явленію Христа, былъ до извѣстной степени актомъ *самоотверженія*, ибо здѣсь съ одной стороны Логосъ, создающій міръ, ради любви къ послѣднему отказывается отъ проявленія своей божеской славы, «оставляетъ покой вѣчности, вступаетъ въ борьбу съ злымъ началомъ и подвергается всей тревогѣ мірового процесса, являясь въ оковахъ внѣшняго бытія, въ границахъ пространства и времени». Онъ дѣйствуетъ на природное человѣчество, являясь ему въ конечныхъ формахъ міровой жизни; съ другой стороны отвергается себя и природа человѣческая: ибо въ вѣчной тоскѣ по божественному, она ищетъ все новыхъ и новыхъ его откровеній. Однако, — въ космическомъ и историческомъ процессѣ мы видимъ самоотверженіе еще съ обѣихъ сторонъ несовершенное.

Ибо для Божества границы Его явленій космическихъ и историческихъ суть какъ бы нѣчто внѣшнее, постороннее. Эти границы опредѣляютъ границы Божества для другого, но не для Него самого, не касаются Его внутренняго самоощущенія; тѣ ограниченныя формы, въ какихъ Божество здѣсь является человѣку, принадлежатъ только сознанію и воспріятію человѣка, нисколько не ограничивая самаго существованія Божія. «Съ другой стороны и природа и природное человѣчество въ своемъ непрерывномъ прогрессѣ отвергаются себя не свободнымъ актомъ, а лишь по инстинктивному влеченію». Наоборотъ, въ богочеловѣческой личности мы видимъ реальное, внутреннее самоограниченіе божественнаго начала, дѣйствительное Его самоотверженіе, ибо Оно даетъ въ себѣ мѣсто другому, вступаетъ въ реальное съ нимъ соединеніе: «здѣсь оно дѣйствительно нисходитъ, уничижаетъ себя, принимаетъ на себя зракъ раба. Божественное начало здѣсь не закрывается только границами человѣческаго сознанія для человѣка, какъ это было въ прежнихъ неполныхъ теофаніяхъ, а само воспринимаетъ эти границы; не то, чтобы оно всецѣло вошло въ эти границы, что невозможно, но оно *ощущаетъ* актуально эти границы какъ *свои въ данный моментъ*»; тѣмъ самымъ освобождается во Христѣ и Его человѣчество. Еслибы Божество не ограничивало Себя въ Личности Богочеловѣка, человѣческій элементъ въ Немъ тѣмъ самымъ былъ бы подавленъ и, слѣдовательно, лишенъ возможности свободно отречься отъ себя. «Христосъ какъ Богъ свободно отрекается отъ славы Божіей и тѣмъ самымъ, какъ человѣкъ, получаетъ возможность *достигнуть* этой славы Божіей».

На пути къ достиженію стоятъ искушенія; преодолѣвая ихъ, Христосъ Сынъ Божій навѣки утверждаетъ въ Богочеловѣчествѣ правильное отношеніе Божескаго, человѣческаго и природнаго начала; тѣмъ самымъ Онъ возстановляетъ нарушенную грѣхомъ цѣлость человѣчества и всего міра.

Прежде всего для Христа, какъ существа, подчиненнаго условіямъ матеріальнаго бытія, является искушеніе «превратить камни въ хлѣбы, т.-е. поставить матеріальное благо цѣлью и сдѣлать свою Божественную силу средствомъ. Утверждая Слово Божіе какъ цѣль и источникъ истинной жизни, Христосъ побѣждаетъ это искушеніе: тѣмъ самымъ Онъ получаетъ власть надъ всякою ило-

тью. Второе искушеніе, которое представляется Богочеловѣку, заключается въ томъ, чтобы сдѣлать свою божественную силу орудіемъ человѣческаго тщеславія, — гордости: «если Ты Сынъ Божій, бросься внизъ». Побѣдивъ этотъ грѣхъ ума, Сынъ Божій получаетъ власть надъ умами. Наконецъ, самымъ сильнымъ и страшнымъ является третье искушеніе — *поклониться началу зла, владычествующему надъ міромъ, чтобы пріобрѣсти власть надъ міромъ*. Это равнозначительно признанію превосходства силы зла надъ Добромъ: поэтому человѣческой волѣ Христа здѣсь прямо ставится вопросъ, чему она вѣритъ и хочетъ служить—невидимой ли, тайной силѣ Божіей или силѣ зла, явно царствующей въ мірѣ? Преодолѣвъ этотъ грѣхъ духа,—Сынъ человѣческій пріобрѣтаетъ власть въ царствѣ духа, пріобрѣтаетъ себѣ служеніе силъ небесныхъ.

Черезъ это добровольное послушаніе совершается тайна Богочеловѣчества: за вочеловѣченіемъ Божества слѣдуетъ пресуществленіе человѣческой воли Христа, ея обожествленіе. Однако, внутреннимъ самоотверженіемъ подвигъ Христовъ еще не исчерпывается. «Слово, ставшее плотью», должно вырвать изъ-подъ власти злого начала не только душу, но и тѣло. Для этого духовный подвигъ—преодолѣніе внутренняго искушенія—долженъ быть восполненъ самоотверженіемъ плоти—подвигомъ чувственной души, — претерпѣніемъ страданій и смерти. Преодолѣвъ искушенія, Христосъ не допустилъ злое начало въ центръ человѣческаго существа, но послѣ того зло еще сохраняетъ власть надъ его периферіей—надъ чувственной природой: и эта послѣдняя избавляется отъ него только черезъ совершенное самоотрицаніе, т.-е. черезъ страданіе и смерть. Чтобы во второмъ Адамѣ—Христѣ возстановилось нормальное отношеніе трехъ началъ, нарушенное грѣхомъ, послушаніе человѣка — Христа должно было быть доведено до конца, — до самой смерти. Поставивъ себя въ должное подчиненіе Богу какъ внутреннему началу своей жизни, человѣческое естество во Христѣ вновь получаетъ значеніе посредствующаго, единящаго начала между Богомъ и природой: «эта послѣдняя, очищенная крестною смертію, теряетъ свою вещественную раздѣльность и тяжесть, становится прямымъ выраженіемъ и орудіемъ Божественнаго духа, истиннымъ *духовнымъ тѣломъ*. Въ такомъ тѣлѣ воскресаетъ Христосъ и является Церкви Своей».

Черезъ Христа и во Христѣ нормальное отношеніе между тремя началами должно возстановиться во всемъ человѣчествѣ. Христосъ-Богочеловѣкъ долженъ стать для человѣчества главою и средоточіемъ, — метафизическимъ и религіознымъ центромъ. И тѣмъ самымъ человѣчество въ его единствѣ должно стать соціальнымъ тѣломъ Христовымъ.

Въ мірѣ должны осуществиться тѣ отношенія, которыя отъ вѣка существуютъ въ вѣчной Софіи—Премудрости Божіей. Тамъ идеальное человѣчество есть тѣло божественнаго Логоса. Такъ же и въ здѣшнемъ, становящемся мірѣ «Церковь является какъ тѣло того же Логоса, но уже воплощеннаго, т.-е. исторически сбособленнаго въ личности Іисуса Христа». Это тѣло Христово является сначала какъ «малое зерно» въ небольшой апостольской общинѣ, потомъ мало-по-малу растетъ и развивается, «чтобы въ концѣ вѣковъ обнять все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ». Богочеловѣчество служитъ предметомъ надежды для всей твари: ибо не только человѣкъ, но и все живущее, стенаетъ и мучится донынѣ подъ властью грѣха и смерти. Богочеловѣческая связь, какъ воплощеніе божественнаго всеединства, должна быть проведена во всемъ, стать началомъ всей міровой организаціи какъ духовной, такъ и тѣлесной.

Понятіе Церкви, какъ тѣла Христа, не есть метафора, а реальная метафизическая формула. Здѣсь, на землѣ, это тѣло растетъ и развивается, а, стало быть, совершенствуется. Во временномъ своемъ явленіи, Церковь еще не есть прославленное тѣло Христово. Въ земномъ своемъ существованіи она соотвѣтствуетъ тѣлу Христа *до Его воскресенья*, тѣлу, обладающему нѣкоторыми чудесными свойствами, но вообще смертному и несвободному отъ немощей плоти. «Но какъ во Христѣ все немощное и земное поглощено въ воскресеніи духовнаго тѣла, такъ должно быть и въ Церкви, Его вселенскомъ тѣлѣ, когда она достигнетъ полноты».

Достиженіе этой полноты черезъ подвигъ самоотверженія составляетъ конечный идеалъ человѣчества и вмѣстѣ содержаніе историческаго процесса послѣ перваго земного явленія Христа [1]).

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 152—160.

Вопросъ о практическомъ осуществленіи этого идеала, о *богочеловѣческомъ дѣлѣ* на землѣ составляетъ центральную задачу мысли Соловьева во второй періодъ его литературной дѣятельности. Поэтому мы можемъ здѣсь окончить характеристику перваго періода его творчества.

III. Христіанская теогонія и пантеизмъ въ ученіи Соловьева.

Теогонія Соловьева, какъ и его космогонія, принадлежитъ къ числу глубочайшихъ страницъ, имъ написанныхъ. Въ его ученіи о рожденіи Божественнаго Слова, объ искупленіи и вообще о дѣлѣ Христовомъ сосредоточивается и облекается въ наиболѣе яркую форму то великое, вѣчное и вмѣстѣ новое, что ему было дано высказать. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ наиболѣе интимною, центральною его мыслью, которая составляетъ душу всего его міровоззрѣнія. И, при сопоставленіи съ нею, блекнетъ все, что есть въ его произведеніяхъ случайнаго и наноснаго, все то, что составляетъ въ нихъ чуждую, постороннюю примѣсь. Мы чувствуемъ въ его философіи то зерно безусловной истины, которому суждено дать мощный ростокъ въ будущемъ; а историческій балластъ его заблужденій самъ собою отпадаетъ, какъ временная скорлупа, отжившая и ненужная.

Та атмосфера, въ которой протекаетъ весь теогоническій процессъ, та среда, въ которой какъ мы видѣли, совершается все богочеловѣческое дѣло, по Соловьеву есть *обоюдная свобода* и *обоюдное самоотверженіе* божескаго и человѣческаго начала. Какъ же было бы возможно это самоотверженіе и какой оно могло бы имѣть смыслъ, еслибы въ самомъ началѣ и источникѣ своего бытія человѣкъ былъ *единосущенъ* Божеству,—еслибы его сущность была *звеномъ* или *частью* вѣчной божественной природы!

Утвержденіе Соловьева,—что самое сотвореніе нашего становящагося міра есть актъ самоотверженія Слова Божія,—заключаетъ въ себѣ мысль глубоко вѣрную. Допустить бытіе совершающееся и потому несовершенное, дѣйствовать въ этомъ мірѣ, осуществлять въ немъ свой творческій замыселъ,—для Слова дѣйствительно значитъ выйти изъ покоя вѣчности и снизойти

ко временному. Но это непремѣнно предполагаетъ, что весь творческій актъ, коимъ создается этотъ міръ, — совершается во внѣбожественной сферѣ, т.-е. внѣ божественной природы. По Соловьеву—утверждая этотъ становящійся міръ и Себя въ немъ, Слово Божіе тѣмъ самымъ отвергается отъ своей славы. Но вѣдь это и значитъ, что Богъ полагаетъ міръ въ отвлеченіи отъ самого Себя, т.-е. внѣ своей природы. Очевидно, что въ собственной *имманентной* сферѣ своего бытія Богъ не можетъ отказаться отъ своей славы: ибо это значило бы перестать быть Богомъ.

Все, что дальше утверждаетъ Соловьевъ въ согласіи съ христіанскимъ вѣроученіемъ, предполагаетъ то же самое. Мы видимъ, что Слово Божіе, *безграничное въ своей природѣ, свободно налагаетъ на себя рядъ ограниченій. Безконечный* Богъ является въ оковахъ *конечнаго* бытія. *Всемогущій* Царь Небесный принимаетъ *зракъ раба. Вездѣсущій* вселяется въ ограниченное человѣческое тѣло. *Совершенный* входитъ всѣмъ существомъ своимъ въ процессъ совершенствованія: Богочеловѣчество рождается во времени, растетъ, развивается: оно само сравниваетъ свое царство съ зерномъ горчичнымъ, которое, будучи меньше всѣхъ зеренъ, вырастаетъ въ большое дерево. Не ясно ли, что всѣ эти самоограниченія въ пространствѣ, во времени, въ силѣ, — не касаются и не могутъ касаться *имманентной* сферы бытія Божія; не очевидно ли, что они касаются лишь тѣхъ теофаній, тѣхъ богоявленій, которыя совершаются во внѣбожественной средѣ!—Но, если такъ, то не подлежитъ сомнѣнію, что въ нихъ во всѣхъ Богъ отвлекается отъ своего всемогущества, отъ своего совершенства, отъ своей славы, словомъ,— отъ той *полноты бытія*, которая составляетъ существенное опредѣленіе божественнаго міра. Только при этомъ условіи возможно помыслить реальность жизни страданій и смерти Христа Богочеловѣка. Очевидно, это эти страданія и эта смерть не нарушаютъ недвижимаго покоя вѣчности, не вносятъ какихъ-либо измѣненій въ имманентную сферу Божественнаго существованія, гдѣ царитъ вѣчная, непрекращающаяся и безпредѣльная радость. И однакоже Богъ дѣйствительно присутствуетъ въ потокѣ временнаго бытія, дѣйствительно опредѣляетъ его событія, дѣйствительно овладѣваетъ этимъ міромъ, направляя къ Себѣ процессъ его совершенствованія: иначе Онъ не былъ бы Богомъ. Это воз-

можно только въ томъ предположеніи, что, въ своей творческой дѣятельности Богъ свободенъ отъ собственной своей природы, что въ этой сферѣ своего творчества Онъ можетъ полагать безконечный міръ внѣбожественныхъ возможностей и Самъ утверждать себя въ немъ, являться въ тѣхъ предѣлахъ, въ тѣхъ границахъ, въ какихъ въ каждый данный моментъ своего бытія Его можетъ вмѣстить этотъ становящійся, совершенствующійся міръ.

«Во гробѣ плотски, во адѣ же душою яко Богъ, въ раю же съ разбойникомъ, и на Престолѣ былъ еси Христе, вся исполняяй неописанный». Всѣ описанныя здѣсь явленія Слова могутъ быть одновременно реальны лишь при томъ условіи, если всѣ вообще событія во времени, въ которыхъ участвуетъ Слово Божіе, протекаютъ *внѣ* божественной природы. Только при этомъ условіи разрѣшается кажущееся противорѣчіе двухъ основныхъ утвержденій христіанскаго вѣроученія о Богѣ, — съ одной стороны Его вѣчность и неизмѣнность, а съ другой стороны Его участіе въ міровомъ процессѣ какъ дѣятельнаго Субъекта.

Нетрудно убѣдиться, что оба эти утвержденія соотвѣтствуютъ двумъ кореннымъ требованіямъ религіознаго сознанія. Оно покоится на вѣрѣ въ Бога какъ вѣчную неподвижную основу всего: это значитъ, что Богъ въ Существѣ Своемъ безконечно выше нашихъ тревогъ, радостей и страданій. Съ другой стороны всякое религіозное сознаніе предполагаетъ, что нѣтъ ничего дѣйствительнаго, что бы не имѣло отношенія къ Богу, что Богъ участвуетъ во всемъ. Однимъ словомъ, вѣра въ Бога какъ Абсолютное, непремѣнно предполагаетъ, что Онъ находится къ намъ въ двоякомъ отношеніи. Онъ одновременно и безконечно далекъ отъ насъ и безконечно къ намъ близокъ, безконечно возвышенъ надъ нами и вмѣстѣ съ тѣмъ живетъ въ насъ, участвуетъ въ нашихъ радостяхъ и мукахъ, страдаетъ съ нами и за насъ и побѣждаетъ наши страданія, претворяя ихъ въ блаженство.

Съ точки зрѣнія поверхностнаго раціоналистическаго взгляда все это, разумѣется, не болѣе какъ противорѣчія религіознаго чувства, которое будто бы предъявляетъ къ міру божественному несовмѣстимыя требованія. Мы видѣли, однако, что они прекрас-

но совмѣщаются при условіи точнаго различенія между божественной природой и божественной свободой. Кажущіяся противорѣчія въ понятіи о Богѣ тотчасъ исчезаютъ, какъ только мы признаемъ, что міръ сотворенъ въ свободѣ, т.-е. *внѣ божественной сущности*; тогда станетъ яснымъ, что міръ имѣетъ собственную, отдѣльную отъ Божества природу и что всѣ ограниченія, свойственныя бытію несовершенному, становящемуся, суть опредѣленія этой природы, а не Божественной природы въ части или въ цѣломъ.

Такое ученіе не только не упраздняетъ, но наоборотъ, утверждаетъ реальную, живую связь Бога съ міромъ. Если мы доведемъ до конца мысль Соловьева о предвѣчномъ существованіи человѣка и міра, то весь процессъ генезиса тѣмъ самымъ станетъ для насъ призрачнымъ, мнимымъ: тогда процессъ сведется къ ненужному повторенію во времени того, что уже совершилось въ вѣчности. Тогда и самое ученіе о Богочеловѣчествѣ пріобрѣтетъ мнимый, докетическій характеръ. Если человѣчество составляетъ вѣчную природу Божества, если «Софія» отъ вѣка *есть* Богочеловѣчество, если два естества во Христѣ соединены до созданія міра, то они не могутъ соединиться во времени. Тогда Божество и человѣчество—*едино по природѣ*, и для соединенія ихъ не нужно ни дѣйствительнаго самоотверженія, ни страданія, ни смерти, ни подвига, иначе говоря, не нужно той *свободы*, которая съ христіанской точки зрѣнія есть conditio sine qua non богочеловѣческаго соединенія.

Центральная идея Соловьева есть утвержденіе Богочеловѣчества какъ подвига и дѣла; но такой подвигъ непремѣнно предполагаетъ *первоначальную раздѣльность* сущности міра и человѣка отъ сущности божественной. Иначе и Богу и человѣку было бы не отъ чего отвергаться. Богочеловѣчество лишь при томъ условіи является *реальнымъ дѣломъ*, если оно вноситъ въ міръ и выражаетъ собою во времени нѣчто абсолютно новое, *отъ вѣка не бывшее*. Еслибы человѣкъ для спасенія своего долженъ былъ только вернуться къ тому, чѣмъ онъ когда-то былъ до начала міра, то кровавый потъ и крестная смерть были бы конечно излишними. Да и самое зло было бы невозможнымъ: ибо святая, божественная сущность человѣка безо всякой борьбы выразилась бы въ святомъ и непорочномъ явленіи.

Наиболѣе принципіальное осужденіе всякаго пантеизма и въ томъ числѣ пантеистическихъ мыслей самого Соловьева заключается въ его собственномъ ученіи о Богочеловѣчествѣ. Поэтому тѣ поправки, которыя мы вносимъ въ это ученіе, должны разсматриваться не какъ отступленіе отъ него, а какъ дальнѣйшій процессъ его развитія.

Часть III.

Періодъ утопическій.

ГЛАВА XII.

Славянофильство первоначальныхъ церковныхъ воззрѣній Соловьева.

I. Общія замѣчанія.

Второй періодъ литературной дѣятельности Соловьева, какъ уже было выше сказано, — тѣсно связанъ съ первымъ. Уже въ раннихъ произведеніяхъ философа можно найти зародыши всѣхъ или почти всѣхъ рядовъ мысли, которые составляютъ особенности второй эпохи его творчества.

Характерная черта послѣдней заключается въ преобладаніи практическаго интереса надъ созерцательнымъ. Тутъ философъ занятъ не столько вопросами теоретическими, сколько вопросами объ устроеніи человѣческой жизни, *о дѣятельномъ осуществленіи въ ней религіознаго идеала*. Съ этой точки зрѣнія, можетъ быть, и возможно охарактеризовать первый періодъ творчества Соловьева какъ по преимуществу умозрительный, а второй—какъ по преимуществу практическій. Однако необходимо отдать себѣ ясный отчетъ въ *условномъ* значеніи этой характеристики. Какъ ни широка область умозрѣнія въ начальный періодъ дѣятельности Соловьева, однако, и для этого періода характерно подчиненіе всей умственной жизни, стало быть, и всего умозрѣнія—практическому вопросу о смыслѣ человѣческой жизни. Мы уже видѣли, что съ этой точки зрѣнія философъ уже съ юныхъ лѣтъ смотритъ на теоретическія изслѣдованія какъ на труды только подготовительные. Преобладаніе этическаго интереса въ философіи достаточно рельефно обнаруживается уже въ его «Критикѣ от-

влеченныхъ началъ», гдѣ именно поэтому этика излагается раньше гносеологіи и метафизики. Практическій по преимуществу характеръ религіозныхъ воззрѣній Соловьева также обнаруживается уже въ его произведеніяхъ семидесятыхъ годовъ. На первой же страницѣ «Чтеній о богочеловѣчествѣ» мы находимъ требованіе безусловнаго господства религіи надъ всѣми сферами человѣческой жизни какъ личной, такъ и общественной: это — та самая идея, которою впослѣдствіи опредѣлилась вся теократическая проповѣдь средняго періода Соловьева. Наконецъ, и самая теократическая утопія, какъ мы увидимъ, не только зародилась, но и приняла довольно ясныя очертанія въ тотъ же начальный періодъ семидесятыхъ годовъ.

Повидимому, довольно характерно для второго періода—то охлажденіе къ философіи, которое Соловьевъ испытываетъ въ ту пору. Въ юношескихъ своихъ произведеніяхъ онъ является по преимуществу философомъ. Въ лекціи, читанной въ петербургскомъ университетѣ въ 1880 году, онъ слѣдующими словами характеризуетъ дѣятельность человѣка, посвятившаго себя изученію философіи: «пусть онъ не стыдится своего свободнаго служенія и не умаляетъ его, пусть онъ знаетъ, что, занимаясь философіей, онъ занимается дѣломъ хорошимъ, дѣломъ великимъ и для всего міра полезнымъ»[1]. Восьмью годами позже, въ полемической статьѣ Соловьева противъ Данилевскаго, ясно сквозитъ разочарованіе, если не въ философіи вообще, то въ значеніи ея въ Россіи: онъ думаетъ, что на почвѣ нашего національнаго мистицизма она никакихъ плодовъ не принесетъ[2]. Врядъ ли, однако, эта перемѣна въ настроеніи по отношенію къ философіи можетъ разсматриваться какъ разграничительная черта двухъ, а тѣмъ болѣе — трехъ періодовъ Соловьева: ибо прежде всего, вся его теократическая проповѣдь средняго періода покоится на рядѣ ясно сознанныхъ самимъ философомъ умозрительныхъ предположеній и представляетъ собою естественное продолженіе всѣхъ его прежнихъ умозрѣній объ Абсолютномъ (всеединомъ), о Богочеловѣчествѣ, о «Софіи» и о сущности мірового процесса. Обо всѣхъ этихъ предметахъ мы находимъ пространныя разсужденія

---

[1]) Т. II, 386.

[2]) «Россія и Европа». т. V, 87—92.

въ III книгѣ «La Russie et l'Eglise»; мы воспользовались ими для характеристики воззрѣній перваго періода мысли Соловьева, такъ какъ названная третья книга представляетъ собою новую усовершенствованную и только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ исправленную редакцію мыслей, высказанныхъ уже раньше, въ семидесятыхъ годахъ; но самое существованіе этого новаго варіанта на старыя темы доказываетъ, что, несмотря на полемическія увлеченія въ борьбѣ противъ Данилевскаго, философія остается необходимымъ и неустранимымъ элементомъ въ творчествѣ Соловьева. Далѣе, въ ту же серединную эпоху были написаны Соловьевымъ замѣчательныя статьи, касающіяся вопросовъ эстетическихъ, хотя, судя по нѣкоторымъ указаніямъ, самыя эстетическія воззрѣнія философа были продуманы и сложились окончательно гораздо раньше. Къ серединной же эпохѣ относятся также философскія его статьи о «Смыслѣ любви». Наконецъ, одно изъ крупнѣйшихъ его философскихъ произведеній,—«Оправданіе Добра»—по существу выраженныхъ въ немъ мыслей составляетъ какъ бы переходную ступень между вторымъ и третьимъ его періодомъ.

Одно только въ серединномъ періодѣ Соловьева представляется безусловно новымъ по сравненію съ предшествовавшей эпохой: это—его разрывъ и борьба со славянофильствомъ въ связи съ увлеченіемъ католичествомъ. Въ его церковныхъ воззрѣніяхъ совершается несомнѣнный и существенный переломъ. На немъ мы теперь и сосредоточимъ наше вниманіе.

II. Теогоническій процессъ послѣ земного явленіе Христа. Славянофильство въ первоначальныхъ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева.

Къ сказанному выше[1]) о славянофильскихъ элементахъ ученія Соловьева необходимо прибавить, что раннія его религіозныя и церковныя воззрѣнія совпадаютъ со взглядами славянофиловъ не въ тѣхъ или другихъ частностяхъ, а въ основныхъ принципахъ. Въ его произведеніяхъ семидесятыхъ годовъ славяно-

[1]) См. выше, стр. 59—72.

фильствомъ окрашено все пониманіе взаимныхъ отношеній христіанскихъ вѣроисповѣданій, все отношеніе философа къ церковному вопросу и въ особенности—все его изложеніе теогоническаго процесса послѣ земного явленія Христа. Здѣсь ходъ его мысли непосредственно примыкаетъ къ изложенному въ послѣдней главѣ предыдущей части. —

По Соловьеву задача человѣчества заключается въ томъ, чтобы стать вселенскимъ тѣломъ Христовымъ въ церкви, пресуществить въ ней естественнаго человѣка въ духовнаго: для этого человѣчество должно стать дѣятельнымъ участникомъ подвига Христова: отъ него, какъ и отъ человѣческой воли Христа, требуется совершенное самоотверженіе, т.-е. свободное подчиненіе Божеству. То, что въ личности Христа было внутреннимъ психологическимъ процессомъ, должно повториться въ жизни человѣчества какъ процессъ историческій.

Въ виду тождества цѣли, въ коллективной жизни человѣчества встрѣчаются тѣ же искушенія, какъ и въ жизни Христа-человѣка. Часть человѣчества дѣйствительно подпадаетъ этимъ искушеніямъ злого начала «и только собственнымъ опытомъ убѣждается въ ложности путей, заранѣе отвергнутыхъ совѣстью Богочеловѣка». Такъ же какъ и для Христа искушеніе злого начала для человѣчества является троякимъ, но только отдѣльныя искушенія здѣсь слѣдуютъ другъ за другомъ въ обратномъ порядкѣ.

Характерно, что въ первоначальной исторической схемѣ Соловьева всѣмъ этимъ искушеніямъ подпадаетъ *западное человѣчество*, въ частности *западная церковь*, между тѣмъ, какъ восточное христіанство остается вѣрнымъ истинѣ. —

Первымъ для церкви является то искушеніе, которое для Христа было послѣднимъ. Въ откровеніи Христовомъ христіанство уже обладаетъ *данной* истиной какъ дѣйствительнымъ фактомъ. Въ связи съ этимъ прежде всего является соблазнъ—злоупотребить этою истиною какъ такою во имя самой этой истины, сотворить зло во имя добра. И дѣйствительно, западная церковь подпадаетъ этому «грѣху духа».

Задача человѣка и человѣчества заключается въ полномъ возрожденіи, въ томъ внутреннемъ пріятіи Христа, о которомъ говорится въ евангельской бесѣдѣ Спасителя съ Никодимомъ. Что-

бы «родиться водою и духомъ», слѣдуетъ подчинить Христу всю нашу духовную и тѣлесную жизнь: этимъ путемъ создается новый духовный человѣкъ. Но возможно и внѣшнее принятіе Христа, которое есть «только признаніе чудеснаго воплощенія Божественнаго существа для спасенія людей и принятія Его заповѣдей по буквѣ какъ внѣшняго, обязательнаго закона». Отсюда—возможность перваго искушенія. Христіане *внѣшніе*, не возрожденные духомъ Христовымъ, легко могутъ соблазниться попыткой покорить Христу *насильственно* весь внѣшній, враждебный Его ученію міръ; грѣхъ тутъ заключается въ томъ, что вмѣсто внутренняго соединенія божескаго и человѣчества — *внѣшняя власть* церкви возводится въ безусловное начало. «Этому искушенію религіознаго властолюбія», по Соловьеву, «подпала часть церкви, предводимая римской іерархіей и увлекла за собой большинство западнаго человѣчества въ первый великій періодъ его исторической жизни — средніе вѣка». Ложь этого пути заключается прежде всего въ скрытомъ невѣріи, лежащемъ въ его основѣ. Вѣра въ истину Христову включаетъ въ себя увѣренность въ ея силу, въ ея способность собственной *духовной* силой покорить зло. Думать же, что истина Христова можетъ восторжествовать только при содѣйствіи насилія и обмана — значитъ предполагать, что зло сильнѣе истины и Добра. А это и значитъ—не вѣрить въ Бога. Это невѣріе, коего зародышъ таится въ католичествѣ съ самаго начала, впослѣдствіи становится въ немъ явнымъ. «Такъ въ іезуитствѣ — этомъ крайнемъ и чистѣйшемъ выраженіи римско-католическаго принципа — движущимъ началомъ становится уже прямо властолюбіе, а не христіанская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, отъ нихъ уже не требуется дѣйствительнаго исповѣданія христіанской вѣры, — достаточно признанія папы и подчиненія церковнымъ властямъ. Здѣсь христіанская вѣра оказывается случайной формой, а суть и цѣль полагается во владычествѣ іерархіи; но это уже есть прямо самоизобличеніе и самоуничтоженіе ложнаго принципа, ибо здѣсь теряется всякое основаніе той самой власти, ради которой дѣйствуютъ».

Въ связи съ этимъ Соловьевъ говоритъ буквально о «*ложности католическаго пути*», которая рано сознавалась на Западѣ и, наконецъ, была вполнѣ сознана въ *протестантствѣ*.

Возставая противъ «католическаго спасенія какъ внѣшняго факта», протестантство и само впало въ не меньшее заблужденіе, провозгласивъ принципъ личной вѣры безо всякаго традиціоннаго посредства. Личная вѣра какъ простой субъективный фактъ не заключаетъ въ себѣ никакого ручательства въ своей истинности, и потому должна подчиняться какому-либо объективному критерію. Такимъ критеріемъ для протестантства первоначально является священное Писаніе, т.-е. книга; но, чтобы книга могла служить критеріемъ, необходимо ея истолкованіе. У протестантовъ оно является дѣломъ *личнаго разума*, который въ концѣ концовъ и оказывается дѣйствительнымъ источникомъ религіозной истины: тѣмъ самымъ протестантство логически неизбѣжно переходитъ *въ раціонализмъ*. Раціонализмъ же *въ чистомъ видѣ* разрываетъ всякую связь съ религіей. Основное его убѣжденіе сводится къ признанію, что «человѣческій разумъ не только самозаконенъ, но что онъ даетъ законы и всему существующему въ области практической и общественной». Это—требованіе, чтобы вся жизнь человѣческая какъ личная, такъ и общественная опредѣлялась исключительно разумомъ помимо всякаго преданія. Теоретически раціонализмъ выражается въ притязаніи германской идеалистической философіи—вывести изъ чистаго разума (a priori) все содержаніе знанія: самымъ законченнымъ и крайнимъ выраженіемъ этого направленія является гегельянство.

Такимъ образомъ въ протестантствѣ и въ вышедшемъ изъ него раціонализмѣ западное человѣчество подпадаетъ второму искушенію—грѣху гордости. Но ложность этого пути рѣзко обнаруживается въ несоотвѣтствіи между притязаніями разума и его дѣйствительными силами. Въ области практической, какъ это показала французская революція, разумъ оказывается безсильнымъ противъ интересовъ и безумія страстей людскихъ; въ области теоретической крушеніе раціонализма обнаруживаетъ его безсиліе противъ эмпирическаго факта. Въ этомъ историческомъ крушеніи раціонализма обнаруживается его внутреннее логическое противорѣчіе—противорѣчіе между относительной природой разума и его безусловными притязаніями. Разумъ есть нѣкоторое логическое соотношеніе (ratio) вещей; поэтому самому онъ не долженъ быть отдѣляемъ отъ конкретнаго содержанія, для ко-

тораго онъ предназначенъ служить формой; самовозвышеніе разума—гордость ума—неизбѣжно ведетъ его къ конечному паденію и униженію.

Западное человѣчество сознало ложность этого пути, но, освободившись отъ него, подпало третьему, послѣднему искушенію. Въ наукѣ и въ жизни разумъ оказался безсиленъ передъ *матеріальнымъ фактомъ*. Матеріальная природа не укладывается теоретически въ его категоріи; практически въ формѣ страстей и инстинктовъ она обращаетъ въ ничто попытки осуществить царство разума. Не слѣдуетъ ли заключить отсюда, что въ знаніи и въ жизни, — въ цѣломъ мірѣ и въ человѣкѣ матерія есть верховное начало; что въ удовлетвореніи матеріальныхъ потребностей—вся цѣль жизни, а въ возможно болѣе обширной эмпиріи—вся цѣль знанія? Западное человѣчество подпало и этому искушенію: вмѣсто раціонализма матеріализмъ сталъ властвовать въ наукѣ и въ общественной жизни. Ложность этого, какъ и предыдущаго пути уже сознана передовыми умами самого Запада. Въ основѣ его также лежитъ внутреннее противорѣчіе.—«Исходя изъ матеріальнаго начала, начала розни и случайности, хотятъ достигнуть единства и цѣльности, создать правильное человѣческое общество и универсальную науку». Чтобы изъ матеріи что-нибудь создалось — въ жизни и въ знаніи, необходимо единящее начало, нѣкоторая форма единства; если разумъ не въ состояніи связать отдѣльныхъ матеріальныхъ частицъ въ живое единство цѣлаго, то, стало быть, единства надо искать въ какомъ-либо другомъ, высшемъ началѣ. Какъ куча камней сама собою, безъ архитектора и безъ плана не въ состояніи сложиться въ правильное и цѣлесообразное зданіе, такъ же изъ механическаго собранія взаимно враждебныхъ интересовъ нельзя построить общества, а изъ агломерата фактовъ нельзя построить науки. «Попытка дѣйствительно положить въ основаніе жизни и знанія одно матеріальное начало, попытка на дѣлѣ и до конца осуществить ту ложь, что о хлѣбѣ единомъ живъ будетъ человѣкъ, такая попытка неизбѣжно привела бы къ распаденію человѣчества, къ уничтоженію общественности и науки, къ всеобщему хаосу». Соловьевъ не рѣшается сказать въ какой мѣрѣ придется испытать западному человѣчеству эти послѣдствія третьяго искушенія. По его словамъ, извѣдавъ всѣ три искуше-

нія, оно рано или поздно должно будетъ обратиться къ богочеловѣческой истинѣ.

Спрашивается, откуда и въ какой формѣ явится теперь эта истина? Фактически не все человѣчество пошло путемъ лжи: «его избралъ Римъ и воспринявшіе римскую культуру германо-романскіе народы. Востокъ же, т.-е. Византія и воспринявшіе византійскую культуру народы съ Россіей во главѣ остались въ сторонѣ».

Востокъ сохранилъ истину Христову; но, храня ее въ *душѣ* своихъ народовъ, Восточная церковь не осуществила ея во внѣшней дѣйствительности, не создала *культуры христіанской* въ противовѣсъ антихристіанской культурѣ Запада. Она и не могла создать ее: ибо истинно-христіанская культура требуетъ установленія во всемъ человѣческомъ обществѣ и во всей его жизни того *свободнаго* согласованія божескаго и человѣческаго естества, которое индивидуально осуществлено въ личности Христа. Для такого *свободнаго* подчиненія необходима самостоятельность. «Между тѣмъ въ Православной церкви огромное большинство ея членовъ было плѣнено въ послушаніе истины непосредственнымъ влеченіемъ, а не пришло сознательнымъ ходомъ своей внутренней жизни. Въ результатѣ человѣческій элементъ въ христіанскомъ обществѣ оказался слишкомъ слабымъ для свободнаго проведенія божественнаго начала во внѣшнюю дѣйствительность, а потому и матеріальная дѣйствительность пребывала внѣ божественнаго начала и христіанское сознаніе не было свободно отъ нѣкотораго *дуализма* между Богомъ и міромъ. Такимъ образомъ истина, отвергнутая на Западѣ, осталась неосуществленною на Востокѣ. Для осуществленія ея требуется полное развитіе человѣческаго начала: въ этомъ и заключается историческая задача Запада.

Совершенное взаимодѣйствіе Божественнаго начала—истины Христовой, сохраненной во всей чистотѣ, и свободнаго человѣческаго начала, развитаго во всей своей полнотѣ, исторически не могло быть достигнуто разомъ: прежде совершеннаго соединенія должно было явиться раздѣленіе. Исторически оно выразилось какъ *распаденіе* христіанскаго міра на двѣ половины: Востокъ всѣми силами своего духа прилѣпился къ божественному и сохранилъ его, выработавъ въ себѣ необходимое для этого кон-

сервативное и аскетическое настроеніе, а Западъ сосредоточилъ всѣ свои силы на развитіи человѣческаго начала, что необходимо должно было совершиться въ ущербъ божественной истинѣ, сначала искаженной, а потомъ и совершенно отвергнутой.

Въ идеѣ оба эти историческія направленія не только не исключаютъ другъ друга, но, напротивъ, необходимо восполняютъ одно другое въ Богочеловѣчествѣ. Еслибы исторія ограничилась однимъ Западомъ, еслибы за потокомъ смѣняющихъ другъ друга движеній и принциповъ не стояло неподвижное и безусловное начало христіанской истины, то западное развитіе, какъ исключительно *человѣческое* было бы лишено своего положительнаго, объединяющаго смысла и должно было бы завершиться хаосомъ. «Съ другой стороны, еслибы исторія остановилась на одномъ византійскомъ христіанствѣ, то истина Христова (богочеловѣчество) такъ и осталась бы несовершенною за отсутствіемъ самодѣятельнаго начала, необходимаго для ея совершенія». Взаимное восполненіе Востока и Запада должно привести къ «свободному обожествленію» человѣчества. А это и есть завершеніе теогоническаго процесса. Божественная мать—церковь должна быть оплодотворена дѣйствующимъ началомъ человѣческимъ. До явленія Христа человѣческая природа была неподвижною основою, на которую дѣйствовало дѣятельное божественное начало: божественное было началомъ движенія, измѣненія, прогресса; «послѣ христіанства, напротивъ, само божественное, какъ уже воплощенное, становится неподвижной основой, стихіей жизни для человѣчества, искомымъ же является человѣчество, отвѣчающее этому божественному, т.-е. способное соединиться съ нимъ, усвоить его. Какъ искомое это идеальное человѣчество является дѣятельнымъ началомъ исторіи, началомъ движенія, прогресса». Цѣлью всего до-христіанскаго развитія былъ *богочеловѣкъ*; послѣ явленія Христа цѣлью прогресса является *человѣкобогъ*, т.-е. человѣкъ, воспринявшій Божество. Но воспринять Бога человѣкъ можетъ не въ одиночествѣ своемъ, а *въ совокупности со всѣмъ*.—«Человѣкобогъ необходимо есть человѣкъ коллективный и универсальный, т.-е. всечеловѣчество или Вселенская Церковь». Если Богочеловѣкъ индивидуаленъ, то человѣкобогъ универсаленъ.

Въ этомъ новомъ универсальномъ богоявленіи одинаково необходимы и представительница божественной основы—Церковь Вос-

точная и представитель человѣческаго начала—міръ Западный. На Западѣ разумъ человѣческій отошелъ отъ церкви, развилъ на свободѣ всѣ свои силы, но въ этомъ обособленіи позналъ свою немощь. Совершивъ этотъ актъ самосознанія, человѣческое начало можетъ «вступить въ свободное сочетаніе съ божественною основою христіанства, сохраняемаго въ Восточной Церкви и вслѣдствіе этого свободнаго сочетанія породить духовное человѣчество». [1]).

Къ сказанному выше [2]) о славянофильскихъ элементахъ въ первоначальныхъ воззрѣніяхъ Соловьева здѣсь остается прибавить весьма немногое. Мы уже видѣли, что его попытка изобразить всю духовную жизнь Запада, какъ выраженіе обособленнаго отъ Бога, самоутверждающагося человѣческаго начала, представляетъ собою дальнѣйшее развитіе старой мысли А. С. Хомякова. Въ изображеніи трехъ искушеній, черезъ которыя прошло западное человѣчество, также нетрудно узнать хомяковскую схему историческаго развитія, дополненную и расцвѣченную типичными для Соловьева яркими художественными образами. У Хомякова заимствовано и обвиненіе католицизма въ скрытомъ невѣріи и указаніе на его грѣхъ властолюбія въ связи съ превознесеніемъ внѣшняго единства и изобличеніе протестантства въ раціонализмѣ. Діалектическіе и историческіе переходы, ведущіе отъ «ложнаго католическаго пути», отъ «антихристова преданія» римскаго папы [3]) къ современному безвѣрію изображаются обоими писателями приблизительно одинаково [4]). Но въ особенности близки они въ оцѣнкѣ значенія Восточной Церкви, какъ *единственной* хранительницы и блюстительницы истины Христовой, а также—въ пониманіи вытекающей отсюда мессіанической задачи Россіи.

---

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 159—168.

[2]) Стр. 59—72.

[3]) О духовной власти въ Россіи, III, 277.

[4]) См. въ особенности два первыхъ письма *Хомякова* о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ. Ср. также *И. В. Кирѣевскій*, «О характерѣ просвѣщенія Европы», т. I, особенно стр. 184 и слѣд.

Хотя въ изложенныхъ выше мысляхъ «Чтеній о богочеловѣчествѣ» звучитъ уже нѣчто новое, специфически соловьевское, однако, и это новое представляется не отрицаніемъ славянофильскихъ идей, а непосредственнымъ ихъ продолженіемъ и завершеніемъ. Выясняя сущность и значеніе православія, Хомяковъ относился къ западнымъ вѣроисповѣданіямъ исключительно полемически; для него стояла на первомъ планѣ съ одной стороны задача апологетическая, а съ другой стороны—задача изобличительная. Наоборотъ для Соловьева—изобличеніе «лжи» западныхъ вѣроисповѣданій есть уже совершившійся фактъ. Все, что говорится у него объ этой лжи, представляетъ собою традиціонный, унаслѣдованный элементъ его ученія. То новое, *соловьевское*, что мы находимъ въ церковныхъ воззрѣніяхъ «Чтеній о богочеловѣчествѣ», заключается не въ полемикѣ, а, наоборотъ, въ *положительной оцѣнкѣ* церковной жизни и вообще культуры западнаго человѣчества. Признавъ вслѣдъ за Хомяковымъ, что исключительное самоутвержденіе человѣческаго начала есть *грѣхъ* западной культуры, Соловьевъ вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ, что этотъ грѣхъ заключался въ преувеличеніи и искаженіи *истинной* идеи: въ развитіи свободнаго человѣчества онъ усмотрѣлъ *положительную заслугу* Запада.

Такое отношеніе къ Западу было прежде всего результатомъ углубленія присущихъ самому славянофильству христіанскихъ началъ. Христіанство по самой сущности своей универсально и сверхнародно; именно оно заставляетъ вѣрить въ религіозное призваніе и религіозную задачу всѣхъ народовъ. Когда Соловьевъ въ этомъ смыслѣ истолковывалъ слова Христа, —«въ дѣлѣ Отца Моего обителей много», онъ былъ продолжателемъ славянофиловъ, которые подчеркивали значеніе Церкви, какъ универсальнаго, вселенскаго организма Христова. Что его отношеніе къ Западу не было противнымъ духу стараго славянофильства, видно хотя бы изъ восторженнаго отношенія И. С. Аксакова, къ произнесенной нѣсколько позднѣе пушкинской рѣчи Достоевскаго. Послѣдній, какъ извѣстно, высказалъ въ этой рѣчи приблизительно тѣ же мысли, какъ Соловьевъ, о положительной цѣнности западной культуры и во имя идеала «всечеловѣчества» провозгласилъ, что противоположность славянофильства и западничества не существуетъ болѣе. Близость Соловьева къ славянофиламъ вообще оцѣнена далеко не въ достаточной мѣрѣ.

III. Славянофильскій идеалъ цѣльности жизни и зародыши теократическаго идеала Соловьева.

Тѣсная связь со старымъ славянофильствомъ сказывается, вопреки распространенному предубѣжденію, — въ самомъ теократическомъ идеалѣ Соловьева.

Тутъ мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ въ высшей степени парадоксальнымъ. Съ одной стороны, какъ будетъ показано ниже, логическое развитіе этого идеала неизбѣжно должно было привести и на самомъ дѣлѣ привело Соловьева къ разрыву со старымъ славянофильствомъ; съ другой стороны предпосылки этого идеала несомнѣнно даны въ старомъ славянофильствѣ, — въ ученіяхъ Кирѣевскаго, Самарина и Хомякова.

Въ предисловіи къ богословскимъ произведеніямъ А. С. Хомякова Ю. Ѳ. Самаринъ такъ опредѣляетъ основную черту духовной личности этого писателя. —

«Хомяковъ жилъ въ церкви».—По Самарину—жить въ церкви—значитъ: «во-первыхъ, имѣть въ себѣ несомнѣнное убѣжденіе въ томъ, что Церковь есть не только что-нибудь, не только нѣчто полезное или даже необходимое, а именно и дѣйствительно то самое и все то, за что она себя выдаетъ, то-есть: явленіе на землѣ безпримѣсной истины и несокрушимой правды. Далѣе, это значитъ: всецѣло и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правитъ Церковью. Наконецъ, это значитъ: чувствовать себя живою частицею живого цѣлаго, называющаго себя Церковью и ставить свое духовное общеніе съ этимъ цѣлымъ превыше всего въ мірѣ»[1]).

Для Самарина, какъ и для Хомякова церковь должна быть *всѣмъ* въ человѣческой жизни, центромъ всѣхъ человѣческихъ интересовъ и помысловъ, потому что она есть *вселенскій организмъ Христовъ*. Сопоставляя этотъ идеалъ съ дѣйствительностью, Самаринъ осуждаетъ современную ему общественную жизнь именно потому, что она не наполняется и не проникается Церковью. «Мы живемъ въ своей семьѣ, въ своемъ обществѣ, даже до извѣстной степени въ современномъ намъ человѣчествѣ; жи-

[1]) Стр. XI.

вемъ также, хотя еще въ меньшей степени въ своемъ народѣ; въ Церкви же мы *числимся*, но не *живемъ*». «Вообще можно сказать, что мы относимся къ Церкви по обязанности, по чувству долга какъ къ тѣмъ почтеннымъ, престарѣлымъ родственникамъ, къ которымъ мы забѣгаемъ раза два или три въ годъ, или какъ къ добрымъ пріятелямъ, съ которыми мы не имѣемъ ничего общаго, но у которыхъ, въ случаѣ крайности, иногда занимаемъ деньги. Хомяковъ вовсе не *относился* къ церкви; именно потому, что онъ въ ней *жилъ* и не по временамъ, не урывками, а всегда и постоянно, отъ ранняго дѣтства и до той минуты, когда онъ покорно, безстрашно и непостыдно встрѣтилъ посланнаго къ нему ангела-разрушителя»[1]).

Впослѣдствіи, исходя изъ того же самаго требованія «жизни въ церкви», И. С. Аксаковъ говорилъ о необходимости полнаго преобразованія всей общественности въ христіанскомъ духѣ. Самый нравственный идеалъ христіанства, по его мнѣнію,—не подлежитъ развитію. «Но иное дѣло—*общежитіе человѣческое*. Здѣсь есть полное мѣсто *развитію*, т.-е. процессу постепеннаго видоизмѣненія самого общественнаго строя *согласно съ требованіями христіанской истины*,—постепеннаго перерожденія формъ и условій нашей общественной жизни *подъ воздѣйствіемъ* началъ, данныхъ міру Божественнымъ Откровеніемъ». Аксаковъ видитъ призваніе свободной дѣятельности человѣческаго духа—*цивилизаціи*— въ томъ, чтобы «*служить* постепенному, по возможности, воплощенію христіанскаго идеала въ самомъ общежитіи людскомъ, — во всѣхъ смыслахъ и отношеніяхъ»[2]).

Совершенно тѣ же требованія лежатъ въ основѣ того идеала, который, какъ мы видѣли, высказывается Достоевскимъ въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Мысль Достоевскаго, о «царствѣ церкви», которому должно быть подчинено все земное, какъ сказано,[3]), является вмѣстѣ съ тѣмъ руководящимъ началомъ того теократическаго ученія, которое излагается въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьева.

Неудивительно, что это теократическое ученіе первоначаль-

---

[1]) См. соч. Хомякова, т. II, Предисловіе, XI—XII.
[2]) Соч. И. С. Аксакова, II, 733—734.
[3]) См. выше, 76—77.

но не вызвало ни отчужденія ни даже какого-либо столкновенія между Соловьевымъ и старымъ славянофильствомъ. Какъ разъ наоборотъ, именно послѣ появленія его печатнаго изложенія въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» началось сотрудничество Соловьева въ аксаковской «Руси», продолжавшееся затѣмъ въ теченіи нѣсколькихъ лѣтъ.—И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: идея, положенная въ основу теократическаго ученія Соловьева — о необходимости осуществленія христіанскаго идеала во всѣхъ сферахъ человѣческой жизни — есть основная мысль всего стараго славянофильства.

Усматривая призваніе Россіи въ осуществленіи жизни *цѣлостной* или, что то же, христіанской, — всѣ вообще старославянофильскіе писатели согласны въ томъ, что для этого христіанскій идеалъ долженъ воплотиться не только въ частномъ, но и въ общественномъ бытѣ. Съ этой точки зрѣнія, напр., Хомяковъ и Кирѣевскій расходятся между собой лишь въ оцѣнкѣ древней русской дѣйствительности, но не въ самой постановкѣ идеальной задачи. Для Кирѣевскаго *«цѣльность жизни»* есть нѣчто уже достигнутое въ отдаленномъ прошломъ русской исторіи: по его мнѣнію, *«христіанское ученіе выражалось въ чистотѣ и полнотѣ во всемъ объемѣ общественнаго и частнаго быта древне-русскаго»*. Напротивъ, Хомяковъ этого о древней Руси сказать «не можетъ и не смѣетъ»[1]). Но и у него одна съ Кирѣевскимъ норма должнаго. Онъ видитъ основной недостатокъ Византіи въ томъ, что ей «не суждено было осуществить понятіе о христіанскомъ государствѣ»[2]) и обществѣ: въ ней «христіанство не могло разорвать—сплошной сѣти злыхъ и противохристіанскихъ началъ. Оно удалилось въ душу человѣка: оно старалось улучшить его частную жизнь, оставляя въ сторонѣ его жизнь общественную и произнося только приговоръ противъ явныхъ слѣдовъ язычества: ибо самые великіе дѣятели христіанскаго ученія, воспитанные въ гражданскомъ понятіи Рима, не могли еще вполнѣ уразумѣть ни всей лжи римскаго общественнаго права, ни безконечно трудной задачи общественнаго построенія на хри-

---

[1]) Полное собр. соч., I. 213 (изд. 1878, Москва).
[2]) Тамъ же, 216.

стіанскихъ началахъ»[1]). Представить міру образецъ христіанскаго общества должна Россія, которая по свойствамъ своего народнаго характера—«безконечно выше Византіи». Въ отличіе отъ другихъ странъ Европы, она съ самаго начала своей исторіи «поняла, какъ святъ и обязателенъ законъ правды, какъ неразлучно милосердіе съ понятіемъ о христіанскомъ обществѣ, какъ дорога кровь человѣка передъ Богомъ и какъ она должна быть дорога передъ судомъ человѣческимъ»[2]). По Хомякову этотъ идеалъ цѣльности жизни въ старой Руси выражался «только въ отдѣльныхъ проявленіяхъ, безпрестанно исчезавшихъ въ смутѣ и мятежѣ многострадальной исторіи»; но со временемъ онъ «выразится во всей своей многосторонней полнотѣ въ будущей мирной и сознательной Руси»[3]).

Въ общихъ чертахъ это—тѣ самыя мысли, которыя впослѣдствіи опредѣлили собою всю соловьевскую программу «христіанской политики». Только что приведенный намекъ на отношеніе Владиміра Святого къ смертной казни показываетъ, что въ своихъ мечтахъ о мессіанической задачѣ Россіи Хомяковъ и Соловьевъ вдохновлялись одними и тѣми же историческими образами.

Тѣми же началами и вѣрованіями опредѣляется та общая почва, которая дѣлаетъ возможнымъ тѣсное сотрудничество между Соловьевымъ и И. С. Аксаковымъ. У послѣдняго мы находимъ старыя мысли Кирѣевскаго и Хомякова о необходимости возстановленія «духовной цѣльности нашего національнаго бытія»[4]); въ связи съ этимъ онъ высказываетъ сочувствіе мысли Соловьева, что «государственность и мірское просвѣщеніе суть только средства для болѣе прямой и всеобъемлющей службы христіанскому дѣлу, въ чемъ собственно и состоитъ цѣль Россіи». Онъ видитъ зародыши христіанской общественности въ «бытовомъ общинномъ строѣ» русскаго народа, въ его «братолюбивой сущности», которая выразилась въ пословицѣ—«на свя-

---

[1]) Тамъ же, 218—219.
[2]) Тамъ же, 220.
[3]) Тамъ же, 258.
[4]) Соч. И. С. Аксакова. IV. 238.

той Руси съ голода не умираютъ» и, наконецъ, въ народномъ отношеніи къ «несчастнымъ» (преступникамъ) [1]).

Это сочувствіе цѣлому ряду элементовъ теократической идеи Соловьева тѣмъ болѣе знаменательно, что приведенныя только что мѣста взяты изъ тѣхъ статей Аксакова, гдѣ мотивируется его разрывъ съ Соловьевымъ. Разрывъ этотъ обусловливается не отрицательнымъ отношеніемъ Аксакова къ «теократіи», а неодинаковымъ отношеніемъ обоихъ писателей къ католицизму и къ русскому національному.

Онъ вызывается перемѣной въ воззрѣніяхъ Соловьева на вопросы національный и церковный. Нетрудно убѣдиться, однако, что и эта перемѣна обусловливается дальнѣйшимъ развитіемъ унаслѣдованныхъ отъ славянофиловъ началъ. Въ основѣ католическихъ увлеченій Соловьева и его полемики противъ національного мы найдемъ все то же знакомое намъ требованіе «цѣльности жизни». Сближеніе съ католицизмомъ и разрывъ съ Аксаковымъ выражаютъ собой вовсе не отпаденіе Соловьева отъ славянофильства, а внутренній расколъ въ самомъ славянофильствѣ, явившійся въ результатѣ его собственнаго развитія.

---

[1]) Тамъ же, 249.

ГЛАВА XIII.

Переломъ въ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева и разрывъ со старымъ славянофильствомъ.

I. О грѣхахъ іерархіи и расколѣ.

Кризисъ произошелъ, какъ только Соловьевъ попытался договорить до конца славянофильскій идеалъ цѣльности жизни и освѣтить съ точки зрѣнія этого идеала русскую дѣйствительность: ибо именно это сопоставленіе дѣйствительности со вселенскимъ христіанскимъ идеаломъ привело Соловьева къ заключенію, что отъ него уклонилось у насъ не только мірское общество, но и церковь.

Кризисъ подготовлялся въ статьяхъ, гдѣ Соловьевъ, казалось, стоялъ всего ближе къ славянофильской точкѣ зрѣнія. Аксаковъ помѣщалъ ихъ въ своей «Руси» и печаталъ о нихъ сочувственные отзывы. Когда Соловьевъ пришелъ къ заключенію, что православіе и католичество суть двѣ вѣтви единой вселенской церкви и что спасеніе Россіи заключается въ возсоединеніи христіанства восточнаго съ христіанствомъ западнымъ, это оказалось для послѣдняго могикана стараго славянофильства совершенно неожиданнымъ и непріемлемымъ. А между тѣмъ выводъ Соловьева логически вытекалъ изъ ряда положеній, которымъ тотъ же Аксаковъ вполнѣ сочувствовалъ.

Ходъ мыслей Соловьева, приведшій его къ разрыву со старымъ славянофильствомъ, во всей полнотѣ своей выражается въ его статьяхъ, напечатанныхъ въ аксаковской «Руси» съ 1881-го по 1885 годъ. Въ 1881 году здѣсь появляется его знаменитая

статья — «О духовной власти въ Россіи», написанная въ отвѣтъ на посланіе св. Синода, изданное по случаю злодѣянія 1 марта. Это посланіе, въ которомъ св. Синодъ оплакиваетъ пагубное нравственное состояніе Россіи, даетъ Соловьеву поводъ изслѣдовать сущность и причину нашего великаго общенароднаго недуга.

По его словамъ, этотъ недугъ представляетъ собою нѣчто бо́льшее, чѣмъ тѣ или другіе отдѣльные грѣхи: «русскій народъ въ своей совокупности духовно парализованъ; нравственное единство его нарушено, не видно въ немъ *дѣйствій* единаго *духовнаго* начала, которое бы какъ душа въ тѣлѣ управляло всею жизнью». Въ Россіи *не дѣйственно христіанство*, т.-е. именно то, что составляетъ самую сущность нашей духовной жизни. Вѣрить въ Бога христіанскаго—значитъ вѣрить въ *любовь*. Между тѣмъ вся наша общественная жизнь сверху до низу характеризуется именно отсутствіемъ любви.

И прежде всего ея нѣтъ въ нашей церковной жизни. Первая обязанность церкви—заключается въ преобразованіи всей общественной жизни въ духѣ Христовомъ, для чего Церковь должна дѣятельно воздѣйствовать на мірское общество, постепенно уподобляя его себѣ. И какъ особое орудіе или органъ такого воздѣйствія церкви на мірское общество существуетъ *духовная власть*, іерархія церковная. Что же она сдѣлала для исполненія этой задачи? «Въ эти два вѣка въ Россіи не мало было сдѣлано успѣховъ общественныхъ: крѣпостное рабство постепенно смягчалось и, наконецъ, совсѣмъ упразднено, смягчались уголовные законы, уничтожены пытки и почти уничтожена смертная казнь, допущена нѣкоторая свобода исповѣданія. Всѣ эти улучшенія безъ сомнѣнія предпринимались въ духѣ христіанскомъ, и между тѣмъ представляющая христіанское начало въ обществѣ власть духовная никакого участія во всемъ этомъ не принимала. Можно ли указать, въ какомъ добромъ общественномъ дѣлѣ въ Россіи за послѣдніе вѣка видно было дѣятельное участіе іерахіи?»

По Соловьеву, сильнѣе всего разстройство нашей духовной жизни сказывается даже не въ отношеніи церкви къ міру, а во внутренней области церковныхъ отношеній.

Для всей Россіи Церковь должна быть основою истиннаго единенія: вмѣсто того, въ теченіи болѣе двухъ столѣтій, она сама

служитъ предметомъ раздѣленія и вражды. Значительная часть народа ушла въ расколъ. — «И іерархія русской церкви, вмѣсто того, чтобы и внѣ церкви дѣйствовать великою силою любви, отрѣшилась отъ нея внутри себя: стремясь принужденіемъ возвратить къ единству отпавшихъ, произвела еще большее раздѣленіе; пытаясь насиліемъ утвердить свой верховный авторитетъ, подвергается опасности совсѣмъ его лишиться». Призваніе православной Россіи—осуществлять всеединство въ мірѣ; вмѣсто того въ ея церковной жизни царитъ внутреннее раздвоеніе: она обезсилена расколомъ и прежде, чѣмъ животворить, сама нуждается въ оживленіи».

Причиной этого зла служитъ тяжкій грѣхъ русской іерархіи: она сама себя лишила духовной силы надъ своей паствой, усвоивъ себѣ чуждый неевангельскій и неправославный духъ. Замѣчательно, что этотъ «неевангельскій духъ» для Соловьева еще совпадаетъ съ латинствомъ. —

Не переходя въ латинство, патріархъ Никонъ усвоилъ его основное заблужденіе. «Это основное заблужденіе состоитъ въ томъ, что духовная власть признается сама по себѣ какъ принципъ и цѣль». Въ дѣйствительности,—принципъ есть Христосъ, а царство Божіе—цѣль, власть же духовная — только орудіе для ея достиженія. Пока русская іерархія такъ понимала свое назначеніе, — она находилась въ неразрывномъ внутреннемъ единствѣ съ народомъ и государствомъ, какъ одушевляющая сила ихъ собственной жизни. Наоборотъ, когда при Никонѣ іерархія стала для самой себя принципомъ и цѣлью, она тѣмъ самымъ порвала связь съ народомъ и государствомъ, обособилась отъ народа какъ что-то отъ него отдѣльное и ему чуждое. «Съ тѣхъ поръ распалось нравственное единство Россіи и возникло то духовное безначаліе, въ которомъ мы и доселѣ находимся; ибо съ отдѣленіемъ духовной власти, измѣнившей своему призванію, народъ и государство лишаются руководящаго начала ихъ общей жизни, внутренній смыслъ и цѣль этой жизни теряются изъ вида».

Отдѣлившись отъ своего божественнаго содержанія, духовная власть въ Россіи тѣмъ самымъ низвела свое значеніе, вступила на путь униженій. Въ лицѣ Никона она начала унизительное для нея соперничество съ властью свѣтскою. Отсюда—дальнѣйшее паденіе. Потянувшись за приманкой земной власти, іерархія тѣмъ

самымъ уронила свой духовный авторитетъ въ глазахъ народа, и вызвала противъ себя протестъ. Но, ставши въ положеніе *внѣшней* власти, она смотритъ на несогласіе съ собой какъ на преступное возмущеніе, реагируетъ противъ него кострами и плахами. «Русская іерархія и доселѣ не отказалась явно отъ латинскаго начала религіознаго насилія, внесеннаго въ нее Никономъ». Въ теченіи всего XIX столѣтія она ревниво его охраняла. Тѣмъ самымъ она рѣшительно признала, что она опирается не на внутреннюю нравственную силу, а на силу внѣшнюю, вещественную. «Но іерархія, отдѣлившаяся отъ всенароднаго тѣла, сама по себѣ не имѣетъ и вещественной силы. Она должна искать ее у того же свѣтскаго правительства, обладающаго матеріальнымъ могуществомъ; но для этого ей нужно отказаться отъ своей независимости, *пойти въ услуженіе* свѣтской власти». Русская іерархія не замедлила впасть въ этотъ третій грѣхъ противъ своего призванія.—«Сначала, при Никонѣ, она тянулась *за государственною короною*, потомъ крѣпко схватилась *за мечъ государственный* и, наконецъ, принуждена была надѣть *государственный мундиръ*».

Въ этомъ уклоненіи іерархіи отъ своего призванія Соловьевъ видитъ главную причину печальнаго состоянія народныхъ массъ. Святители-чиновники перестаютъ быть пастырями. Поэтому народъ, не находящій достаточнаго руководства со стороны церкви, предоставленъ собственнымъ темнымъ инстинктамъ. «Что же мудренаго, — если въ этомъ народѣ тѣ, у кого духовная потребность сильнѣе, идутъ въ расколъ, а у кого слабѣе—въ кабакъ!» [1]).

Это безначаліе въ духовной жизни народныхъ массъ, вызванное грѣхами русской іерархіи, ярко изображается въ другой статьѣ Соловьева, тѣсно связанной съ предыдущей и также помѣщенной въ «Руси» (1882—1883).—«О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ». Нарушеніе *цѣлости церкви* въ расколѣ съ его точки зрѣнія—прямое логическое послѣдствіе того уклоненія отъ цѣлости жизни, которое выразилось въ дѣяніяхъ русской іерархіи. Іерархія предпочла божественному содержанію церкви временные мірскіе интересы. Въ другой формѣ такая же замѣна божественнаго, всеобщаго, временнымъ и мѣстнымъ обнаружилась въ расколѣ. —

---

[1]) О духовной власти въ Россіи. III, 206—220.

Выступивъ вначалѣ на защиту божественныхъ и неизмѣнныхъ формъ церкви противъ всякихъ человѣческихъ нововведеній, нашъ народный расколъ вскорѣ подмѣнилъ истинный признакъ божественности—каѳоличность—другимъ внѣшнимъ, условнымъ и неопредѣленнымъ признакомъ *старины* или отеческаго преданія. Существенная черта первоначальнаго русскаго раскола именно въ томъ и заключается, что въ немъ *отеческія преданія*, т.-е. мѣстные русскіе обычаи, сложившіеся въ XVI вѣкѣ (эпоха Стоглава) «выступили на первый планъ въ области вѣры и благочестія, т.-е. въ той области, гдѣ не должно быть ни эллина, ни іудея, ни нѣмца, ни русскаго, ни старины, ни новизны». Вселенская истина исчезла здѣсь передъ народнымъ обычаемъ, который выдавался за вселенскую истину: «на мѣсто Божьяго и всемірнаго вдругъ явилось *свое, отдѣльное*. Крайній національнизмъ русскихъ старовѣровъ особенно наглядно и вмѣстѣ съ тѣмъ наивно выразился въ ихъ убѣжденіи, что значеніе имени Христова связывается съ особенностями старо-русскаго правописанія и произношенія слова *Іисусъ*». Такое произношеніе и правописаніе несвойственно никому кромѣ русскаго простонародья. Возводить его въ догматъ вѣры, по мѣткому замѣчанію Соловьева, значило утверждать, что истинная православная церковь должна ограничиваться необразованною частью русскаго народа.

Соловьевъ показываетъ, что, при всей кажущейся своей противоположности съ протестантизмомъ, русскій расколъ сходится съ нимъ въ одномъ общемъ принципѣ: онъ выдвигаетъ «*личное мнѣніе противъ вселенскаго опредѣленія церкви, частное противъ цѣлаго*». Въ этомъ отношеніи наше старовѣріе не отличается отъ другихъ сектъ. Оно также выдвигаетъ человѣческое въ формѣ отеческаго преданія противъ каѳолическаго; на этомъ основаніи Соловьевъ называетъ его «*протестантизмомъ мѣстнаго преданія*» (въ отличіе отъ нѣмецкаго протестантизма личнаго убѣжденія).

Нераздѣльно съ *мѣстной* ограниченностью старовѣрія какъ исключительно *русской вѣры* является его ограниченность относительно *времени* какъ исключительно *старой вѣры*. «Здѣсь вся церковь отождествляется съ ея явленіемъ въ прошедшемъ, и божественное полагается только въ старинѣ. Въ настоящемъ ничего божественнаго не происходитъ, все божественное уже про-

изошло». Исключительное значеніе всего стараго, всякаго завѣщаннаго прошедшимъ преданія для старовѣровъ обусловливается именно ихъ убѣжденіемъ, что видимая церковь уже закончила свой ростъ, что она есть нѣчто *совершенное въ прошедшемъ*. Великая неправда такого раскола заключается въ томъ, что, «смѣшивая безконечную полноту богочеловѣчества съ ограниченной частицей нашей дѣйствительности, онъ объявляетъ вселенское дѣло исполненнымъ и самовольно и безвременно говоритъ: свершишася».

Въ подробной характеристикѣ, которую Соловьевъ даетъ въ той же статьѣ прочимъ видамъ русскаго сектантства, для насъ важно отмѣтить лишь то, въ чемъ онъ видитъ общую черту русскаго раскола и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣдствіе общаго нашего духовнаго недуга. Черта эта—рѣзкое несоотвѣтствіе между добрыми намѣреніями сектантовъ и достигнутыми ими результатами. —

«Люди, возставшіе во имя самостоятельности народнаго обычаго въ церкви, очутились внѣ народной церкви и лишь на чужбинѣ, съ помощью политическихъ враговъ своего народа, добились нѣкотораго подобія церковнаго устройства; люди, полагавшіе душу свою за малѣйшую букву церковной формы, вдругъ оказались лишенными самыхъ существенныхъ и образующихъ формъ церковной жизни и остались при одной сокровенной и яко бы невидимой церкви. А вотъ, напротивъ, люди, исходящіе изъ исключительной духовности, допускающіе только служеніе Богу въ духѣ и истинѣ, вдругъ впадаютъ въ грубый матеріализмъ скопчества; и вотъ, наконецъ, люди, выступающіе во имя всеобщей любви и дѣятельной правды, кончаютъ враждебнымъ обособленіемъ, замыкаясь въ безплодное сектантство и мертвый нравственный формализмъ». Такимъ образомъ тѣ добрыя побужденія, которыми руководствовались родоначальники нынѣшнихъ сектъ при своемъ отдѣленіи отъ церкви, ни къ чему кромѣ худого не привели. «Значитъ», заключаетъ Соловьевъ, «самъ человѣкъ безсиленъ и при добрыхъ побужденіяхъ». Всѣ сектанты—старовѣры, мистики и раціоналисты, такъ или иначе утверждаютъ начало *человѣческой свободы*, будь это свобода народнаго обычая, свобода личнаго вдохновенія или свобода личной совѣсти. Но свобода человѣческая безплодна, когда она противополагаетъ себя Церкви—вселенскому организму Христову.

Соотвѣтственно съ этимъ, для Соловьева — «единственный здѣсь выходъ и исцѣленіе раскола—въ новомъ обнаруженіи истинной цѣлости церковной: оставляя всѣ одностороннія пристрастія и интересы, должно намъ рѣшительно стать на почву вселенскаго каѳолическаго христіанства, имѣть въ виду единственно только самую святыню Божіей церкви». Въ этомъ же заключается исцѣленіе не одного только раскола, но и того нашего *общаго* недуга, по отношенію къ которому расколъ—не болѣе, какъ частное проявленіе [1]).

Въ этой и предыдущей статьѣ сквозь старую славянофильскую форму уже просвѣчиваетъ новое содержаніе. Съ одной стороны Соловьевъ повторяетъ старыя сужденія Хомякова о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ, мѣстами даже усиливая отрицательные отзывы послѣдняго; такъ онъ говоритъ объ «антихристовомъ преданіи» папы и утверждаетъ, что въ католичествѣ церковь «замѣнила Христа папою, а въ протестантствѣ отреклась отъ самой себя». Соотвѣтственно съ этимъ онъ думаетъ, что русская церковь можетъ возродиться собственными средствами, безо всякой посторонней помощи. Для этого не нужно никакихъ внѣшнихъ, чрезвычайныхъ мѣръ, ни возстановленія патріаршества, ни созванія вселенскаго собора. Единовластіе, какъ это видно изъ примѣра римскихъ папъ и русскихъ патріарховъ, само представляетъ собою источникъ опасныхъ искушеній. Нужно *возстановленіе духа Христова* въ русской іерархіи, а не внѣшнее преобразованіе. Правда, и надъ русской іерархіей тяготѣетъ дурное преданіе, «но ей отъ него отрѣшиться легче, чѣмъ іерархіи западной, которая свое заблужденіе возвела въ догматъ. Восточная же іерархія, хотя и отклонилась въ своей дѣятельности отъ духа Христова, но не возстала противъ него сознательно и не поставила себя на мѣсто Христа» [2]). Нужно ли удивляться, что И. С. Аксаковъ горячо привѣтствовалъ въ «Руси» статью «О духовной власти въ Россіи» [3]). Но съ другой стороны онъ не замѣтилъ въ статьѣ Соловьева самаго главнаго: въ ней уже ясно виденъ зародышъ тѣхъ позднѣйшихъ воззрѣній философа, которыя привели его къ разрыву со славянофильствомъ.—Въ идеѣ

---

[1]) О расколѣ въ русскомъ народѣ и обществѣ, т. III, 221–254.
[2]) О духовной власти въ Россіи, стр. 207, 217.
[3]) И. С. Аксаковъ, соч., т. IV, 151—159.

въ глазахъ Соловьева православная греко-восточная церковь продолжаетъ совпадать съ церковью вселенскою. Но изъ даннаго имъ изображенія этой церкви видно, что ей въ сильнѣйшей степени присуще стремленіе замѣнять вселенское *мѣстнымъ*,—мірскимъ, національнымъ, своимъ. «Дурное преданіе», тяготѣющее надъ нашей іерархіей,—несомнѣнно *мѣстное* и совершенно не видно, чѣмъ оно лучше латинскаго? Если русская іерархія «не возстала сознательно» противъ духа Христова, то изъ чего же видно, что въ этомъ грѣхѣ повинна іерархія латинская? Традиціонно славянофильскія, рѣзкія сужденія о католичествѣ въ изложеніи Соловьева тѣмъ болѣе не обоснованы, что въ этомъ же изложеніи столь же ясно обнаруживается уклоненіе отъ вселенскаго христіанскаго идеала церкви восточной. Отсюда самъ собою напрашивается выводъ, что вселенское не совпадаетъ ни съ восточнымъ, ни съ западнымъ. Оно выше противоположности католичества и православія. Выводъ этотъ былъ высказанъ Соловьевымъ двумя годами позже въ той же «Руси», въ извѣстной статьѣ «Великій споръ и христіанская политика».

II. Русскій расколъ и византизмъ.

Впослѣдствіи Соловьевъ самъ указываетъ на тѣсную связь его новыхъ церковныхъ воззрѣній съ ходомъ мыслей, изложенныхъ выше. Въ 1884 году, въ открытомъ письмѣ къ И. С. Аксакову онъ между прочимъ говоритъ. —

«Въ послѣдніе два-три года я напечаталъ преимущественно у васъ въ «Руси» нѣсколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были слѣдующіе. Россія (также какъ и другія страны) тяжело страдаетъ отъ умственнаго и нравственнаго нестроенія. Истинная основа христіанской общественности—церковь—не пользуется полной свободой жизни и дѣйствія, не занимаетъ подобающаго ей мѣста, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у насъ — расколъ, который еще съ XVII вѣка парализуетъ дѣйствіе церковнаго начала въ русской народной жизни. Думая о путяхъ къ исцѣленію этого нашего недуга, я долженъ былъ убѣдиться, что *начало болѣзней* лежитъ дальше—въ общемъ ослабленіи земного организма види-

мой церкви, вслѣдствіе раздѣленія ея на двѣ части, разобщенныя и враждующія между собой»[1]).

Наша національная болѣзнь здѣсь оказывается частнымъ, мѣстнымъ проявленіемъ общаго недуга всего христіанскаго человѣчества. Сопоставляя дѣйствительность съ идеаломъ всеединства, Соловьевъ долженъ былъ убѣдиться, что источникъ умственнаго и нравственнаго нестроенія во всемъ мірѣ—одинъ и тотъ же. Всюду онъ выражается въ ослабленіи или отсутствіи той любви, которая должна служить объединяющимъ, животворящимъ началомъ въ христіанствѣ. И въ результатѣ—всюду омертвѣніе духовной жизни, всюду преобладаніе мѣстнаго, частнаго надъ общимъ, всюду разладъ, ожесточенная вражда частныхъ началъ между собою.

Русскій расколъ оказался мѣстнымъ проявленіемъ великаго раскола, раздѣлившаго все стадо Христово. Разсматривая его со всемірно исторической точки зрѣнія, Соловьевъ безъ труда узналъ въ немъ общія, *родовыя* черты греко-восточнаго христіанства. По этому поводу онъ высказываетъ слѣдующія соображенія. —

Расколъ грѣшилъ смѣшеніемъ вселенскаго преданія съ частнымъ, превращалъ его въ преданіе мѣстной старины. Но гораздо раньше раскола — въ IX-мъ и въ XI-мъ вѣкѣ этимъ же самымъ грѣшила Византія. Уже въ то время «византійское благочестіе забыло, что истинный Богъ есть Богъ живыхъ и искало его между мертвыми». Объ этомъ свидѣтельствуютъ самые поводы, вызвавшіе разрывъ церковнаго общенія между Византіей и Римомъ. Въ 867 году патріархъ Фотій въ окружномъ посланіи къ восточнымъ патріаршимъ престоламъ осудилъ наравнѣ съ filioque какъ ересь, нечестіе и ядъ рядъ обрядовыхъ и дисциплинарныхъ особенностей римской церкви—бритье бороды и темени у священниковъ, посты въ субботу, безбрачіе всего духовенства и т. п. Въ половинѣ XI вѣка Михаилъ Керулларій въ своемъ посланіи къ епископу Іоанну Трапійскому осуждаетъ латинянъ какъ еретиковъ за то, что они постятся по субботамъ, не поютъ аллилуія великимъ постомъ, ѣдятъ удавленину и употребляютъ при Евхаристіи прѣсный, а не квасной хлѣбъ. Споръ объ опрѣс-

[1]) Любовь къ народу и русскій народный идеалъ, т. V, 35.

нокахъ послужилъ затѣмъ главнымъ поводомъ къ раздѣленію церквей. Такимъ образомъ случайная подробность обряда была принята за существенную особенность таинства. Византійская іерархія приписала мѣстному обычаю значеніе вселенскаго преданія замѣнила *вселенское своимъ*; этимъ она по Соловьеву предвосхитила черты русскаго раскола. Дѣйствительное, хотя и невысказанное основаніе въ пользу употребленія квасного хлѣба при евхаристіи заключалось въ томъ, что оно есть *свой, греческій* обычай, тогда какъ употребленіе опрѣсноковъ есть обычай *чужой, латинскій*.

Во всемъ дальнѣйшемъ процессѣ дробленія и раздѣленія въ восточномъ христіанствѣ Соловьевъ видитъ лишь логическое послѣдствіе этого первоначальнаго раздѣленія церквей. Разъ началось центробѣжное движеніе въ церкви, оно не могло остановиться на византизмѣ, а послѣдовательно должно было пойти дальше. «Послѣ того какъ вселенское православіе превратилось въ византійское или греко-восточное, изъ этого послѣдняго начали выступать новыя *національныя* обособленія. Въ этомъ отношеніи нашъ русскій расколъ старообрядчества есть лишь дальнѣйшее развитіе византизма,—въ этомъ его историческое оправданіе».

Вмѣстѣ съ православіемъ Россія получила и византизмъ,—ту мѣстную примѣсь, которая искажала восточное христіанство. Отъ Византіи она унаслѣдовала смѣшеніе вселенскаго и мѣстнаго; но съ этой точки зрѣнія естественно возникалъ вопросъ,—почему же вселенское значеніе должно принадлежать именно *греческому* мѣстному преданію; а не русскому. Въ XV вѣкѣ для предпочтенія послѣдняго явилось новое основаніе: съ паденіемъ Константинополя возникло опасеніе, что грекамъ будетъ трудно сохранить чистоту православной вѣры, а въ то же время Москва, какъ новый царствующій градъ православія, могла считать себя преемницей Византіи — *третьимъ Римомъ* съ такимъ же основаніемъ, съ какимъ нѣкогда Константинополь былъ объявленъ *вторымъ Римомъ*. На этой почвѣ и создалось то націоналистическое настроеніе, которое выразилось въ русскомъ расколѣ. «Какъ въ IX—XI вѣкахъ исключительный патріотизмъ византійскихъ грековъ заставлялъ ихъ видѣть сущность православія въ квасныхъ хлѣбахъ и небритыхъ бородахъ греческихъ священниковъ, точно такъ же въ XV—XVII вѣкахъ такой же

исключительный патріотизмъ московскихъ людей заставилъ и ихъ видѣть сущность православія въ самыхъ незначительныхъ мѣстныхъ особенностяхъ русскаго церковнаго обычая. Эти особенности, каковы бы онѣ ни были сами по себѣ, становятся неприкосновенной святыней, и на мѣсто вѣры Христовой, вѣчной и всемірной, въ умахъ этихъ благочестивыхъ людей незамѣтно становится *старая русская вѣра*». Соловьевъ показываетъ, что съ точки зрѣнія вселенской русскіе старовѣры были, разумѣется, неправы, но по отношенію къ своимъ противникамъ, стоявшимъ на почвѣ византизма, они должны быть оправданы. — «*Старая русская вѣра* не должна имѣть силы передъ вселенской, каѳолической вѣрой, но передъ *старой греческой вѣрой*—она имѣетъ всѣ права».

Съ этимъ связана другая черта русскаго старовѣрія, которая также составляетъ византійское наслѣдіе. Существенная особенность византизма заключается въ томъ, что онъ полагаетъ совершенство церкви не впереди, а позади ея, въ прошедшемъ: это прошедшее онъ принимаетъ не за *основу*, а за *вершину* церковнаго зданія. По Соловьеву на этой же почвѣ стоялъ и нашъ патріархъ Никонъ, который называлъ себя «по вѣрѣ грекомъ» и думалъ, что «совершеніе пріятъ православныхъ церковь». Именно потому, что въ церкви все окончательно «совершилось» всякое измѣненіе въ самой незначительной подробности казалось Никону преступленіемъ и ересью. Вотъ почему точность буквы и именно буквы греческой была для него непремѣннымъ условіемъ православія.

И не только въ русскомъ православіи сказались названныя византійскія черты. Соловьевъ показываетъ, что національнизмъ отразился и въ болгарскомъ *филетизмѣ*, — въ попыткѣ болгаръ устроить свое особое національное православіе. Національнизмъ въ связи съ воззрѣніемъ на церковь, какъ на нѣчто завершившееся, стоящее внѣ развитія и измѣненія, всюду является спутникомъ восточнаго православія. Можетъ ли эта черта считаться христіанскою? Очевидно,—нѣтъ! Исключительное утвержденіе какой-либо одной народности всегда представляетъ собою препятствіе къ осуществленію *вселенскаго* христіанскаго идеала. Въ *живомъ тѣлѣ* Христовомъ каждой народности принадлежитъ значеніе необходимаго органа. Христіанское человѣчество пред

ставляетъ собой одинъ многообразный и во всѣхъ своихъ частяхъ солидарный организмъ. Его отдѣльные органы—народности должны восполнять другъ друга и находиться въ тѣсномъ взаимодѣйствіи. Во всемірномъ организмѣ Христовомъ найдется дѣло для каждой національности; но въ немъ нѣтъ мѣста для *національнализма*. Все человѣчество имѣетъ одно общее дѣло—осуществленіе царства Божія въ мірѣ; но для осуществленія этой задачи требуется раздѣленіе историческаго труда между разнообразными племенами и народностями, которыя вносятъ въ служеніе Богу свои особые дары[1]).

III. Папство и папизмъ.

Изъ вышеизложеннаго видно, что за два года—съ 1881 по 1883 годъ въ церковныхъ воззрѣніяхъ Соловьева произошла разительная перемѣна. Та самая точка зрѣнія, на которой онъ стоялъ за одно съ Аксаковымъ, когда онъ считалъ восточную церковь *единственной* хранительницей вселенскаго преданія, теперь представляется ему наслѣдіемъ ложнаго византійскаго старовѣрія. Еще большая перемѣна произошла въ его отношеніи къ папству; изъ церкви «антихристова преданія» Римъ превратился для него въ краеугольный камень вселенскаго церковнаго единства.

При всей кажущейся внезапности своей, перемѣна эта на самомъ дѣлѣ завершаетъ собою рядъ глубокихъ религіозныхъ переживаній—внутренній процессъ чувства и мысли, уже давно таившійся въ Соловьевѣ. —

Изъ его собственнаго разсказа я знаю, что *ближайшимъ* толчкомъ, вызвавшимъ поворотъ въ его воззрѣніяхъ, былъ вѣщій сонъ, видѣнный имъ за годъ до коронованія покойнаго императора Александра III-го.—Онъ ясно видѣлъ себя ѣдущимъ по длинному ряду московскихъ улицъ и твердо запомнилъ какъ эти улицы, такъ и тотъ домъ, у котораго остановился его экипажъ.—При входѣ вышло ему навстрѣчу высокопоставленное католическое духовное лицо, у котораго онъ тотчасъ попросилъ

---

[1]) Великій споръ и христіанская политика, т. IV, 57—70; ср. всю VIII гл. I кн. La Russie et l'Eglise, 59—66.

благословенія. Тотъ, видимо, сталъ колебаться, усомнившись въ возможности благословить «схизматика»; но Соловьевъ побѣдилъ его сомнѣнія указаніемъ на мистическое единство вселенской церкви, въ существѣ своемъ не поколебленное видимымъ раздѣленіемъ двухъ ея половинъ.—И благословеніе было дано.

Годомъ позже на коронацію императора Александра III дѣйствительно пріѣхалъ папскій нунцій, при чемъ съ Соловьевымъ произошло наяву все то, что раньше онъ видѣлъ во снѣ. Благословеніе было испрошено и дано при совершенно тѣхъ же условіяхъ, при чемъ дѣйствительность не только въ общемъ, но даже и въ мелочахъ совпала съ сновидѣніемъ. Соловьевъ точно узналъ и московскія улицы, по которымъ онъ ѣхалъ, и домъ, въ который онъ вошелъ, и католическаго прелата, который въ дѣйствительности послѣ нѣкоторыхъ колебаній уступилъ тѣмъ же доводамъ, какъ и во снѣ.

Какъ это часто бывало съ Соловьевымъ, сонъ этотъ въ образной формѣ выразилъ логическій результатъ давно назрѣвшаго у него хода мыслей. Тотъ теократическій идеалъ философа, который выросъ у него изъ славянофильскаго требованія «цѣлости жизни», не можетъ быть осуществленъ при томъ безначаліи, дезорганизаціи и розни, коими характеризуется состояніе церквей восточныхъ, православныхъ. Чтобы осуществилось то *царство церкви*, о которомъ мечталъ уже въ семидесятыхъ годахъ Соловьевъ вмѣстѣ съ Достоевскимъ, церковь должна явиться на землѣ какъ всемірная власть и какъ вселенская международная организація. Именно эти начала, недостающія православному Востоку, составляютъ существенную особенность христіанства западнаго, католическаго.

Этимъ, по Соловьеву, должно опредѣляться рѣшеніе вѣкового спора между церквами. —

«Сущность великаго спора между христіанскимъ Востокомъ и христіанскимъ Западомъ изначала и до нашихъ дней сводится къ слѣдующему вопросу: имѣетъ ли церковь Божья опредѣленную практическую задачу въ человѣческомъ мірѣ, для исполненія которой необходимо объединеніе всѣхъ церковныхъ христіанскихъ силъ подъ знаменемъ и *властью центральнаго церковнаго авторитета*?» Римская церковь съ самаго начала стала за утвердительный отвѣтъ. Она остановилась преимущественно на

практической задачѣ—осуществленія царствія Божія на землѣ. Но для разрѣшенія этой задачи церковь должна быть единой и сосредоточенной: она должна объединяться не только мистически, но видимымъ, внѣшнимъ образомъ. Такъ какъ этотъ принципъ видимаго авторитета, объединяющаго вселенскую Церковь какъ дѣятельный градъ Божій, — среди христіанства олицетворяется только Римомъ, то и самый вопросъ, составляющій предметъ великаго спора, «сводится къ живому историческому вопросу о значеніи римской церкви».

Духовный авторитетъ въ римской церкви получаетъ троякое опредѣленіе, — по отношенію къ отдѣльнымъ (мѣстнымъ) церквамъ, по отношенію къ мірскому порядку (государству) и по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ. Во всѣхъ этихъ трехъ сферахъ римская церковь утверждаетъ безусловное единство неограниченной духовной власти: она требуетъ совершеннаго подчиненія отъ мѣстныхъ церквей, отъ государственной власти и отъ отдѣльныхъ лицъ. Это тройное требованіе, какъ извѣстно, вызываетъ троякій протестъ.—Церковному абсолютизму Рима воспротивился православный Востокъ; противъ его политическаго абсолютизма возстала на Западѣ свѣтская власть; наконецъ, противъ нравственнаго абсолютизма, требующаго безусловной покорности личнаго разума и совѣсти, возстало протестанство и вышедшій изъ него раціонализмъ. Всѣ эти три формы протеста и доселѣ остаются въ силѣ, ведутъ упорную борьбу съ папствомъ. Въ этомъ, по Соловьеву, и заключается сущность «великаго спора».

Римъ, стремившійся объединить разнородные элементы человѣчества, повидимому, успѣлъ только объединить всѣхъ противъ себя. Произнести безусловное осужденіе католичеству, со всѣхъ сторонъ отвергаемому, просто и легко; но, чѣмъ легче для насъ такой приговоръ, тѣмъ онъ несправедливѣе. Намъ крайне трудно быть безпристрастными судьями нашего историческаго врага и тѣмъ не менѣе мы безусловно обязаны быть справедливыми. А для этого мы должны различать то, *за что* боролась католическая церковь въ исторіи отъ того, *какъ* она боролась.

Она боролась *за центральную власть* въ видимой церкви; но, по Соловьеву, именно въ этомъ она совершенно права: сохраняя незыблемымъ и неизмѣннымъ свое вѣчное основаніе, церковь вмѣстѣ съ тѣмъ есть подвижная историческая сила, которая

должна дѣйствовать и бороться въ мірѣ: разъ она — *церковь воинствующая*, для нея необходимъ верховный центральный авторитетъ, правильный іерархическій порядокъ и строгая дисциплина.

По этому поводу Соловьевъ прямо вступаетъ въ полемику съ Хомяковымъ, которому раньше онъ слѣдовалъ. По Хомякову, «церковь—не авторитетъ, а истина, какъ не авторитетъ Христосъ, какъ не авторитетъ Богъ»[1]. «Да», отвѣчаетъ Соловьевъ, «въ своемъ безусловномъ существѣ и Богъ и Христосъ и церковь суть только истина; но гдѣ же то человѣчество, которое живетъ одною безусловною сущностью, для котораго истина не обусловлена авторитетомъ?» Послѣ осьмнадцативѣкового тайнаго и явнаго дѣйствія Христа на душу человѣка, конечно, могутъ найтись люди, которые не нуждаются въ авторитетѣ и могутъ непосредственно воспринимать христіанство какъ истину. Но *масса* христіанскаго человѣчества не можетъ сама возвыситься до созерцанія чистой истины; для нея требуются учители и руководители. Чтобы быть на высотѣ своей задачи, эти учители и руководители должны быть согласны между собою; но для этого они должны подчиняться *единому* авторитету. «Противъ христіанства враждуютъ такія силы, на которыя сама чистая истина дѣйствія не имѣетъ, ибо онѣ стоятъ на нечистой почвѣ человѣческихъ страстей и пороковъ. Противъ этихъ своихъ враговъ, противъ злыхъ и темныхъ силъ міровой и человѣческой природы церковь называется и есть Христово *воинство*, и какъ въ таковомъ, должно въ ней быть единство движеній и центральная власть, и дисциплина».

Разъ мы признаемъ, что въ церкви вообще нуженъ центральный авторитетъ, вопросъ о томъ, почему центральное значеніе должно принадлежать именно *римскому престолу*, разрѣшается сравнительно легко. «Никакая другая церковь никогда не являлась съ такимъ значеніемъ. Одно изъ двухъ: или вообще церковь не должна быть централизована, въ ней не должно быть никакого центра единенія или же этотъ центръ находится въ Римѣ, потому что ни за какимъ другимъ епископскимъ престоломъ не-

[1]) Соловьевъ приводитъ эти слова Хомякова (см. Хомяковъ, соч., II, 54), не называя его (Великій споръ, 74).

возможно признать такого центральнаго для Вселенской церкви значенія».

Необходимость объединительнаго центра и первенствующаго авторитета въ земной церкви вытекаетъ не изъ вѣчной и безусловной ея сущности, а обусловливается ея временнымъ состояніемъ какъ церкви воинствующей. Поэтому преимущества первосвященнической власти не могутъ распространяться на вѣчныя основы Церкви. Поэтому, напр., въ отношеніи права совершать таинства папа не имѣетъ никакого преимущества передъ другими епископами. Онъ можетъ имѣть власть надъ ними, но не какъ святитель надъ святителями, а только какъ высшій управитель Церкви надъ другими подчиненными управителями: его преимущества относятся не къ potestas ordinis, а единственно къ potestas jurisdictionis. Что же касается откровенной истины христіанства, то здѣсь папа не имѣетъ преимущества даже передъ простымъ мірянином: такъ же, какъ и всякій мірянинъ, онъ не можетъ быть первоисточникомъ догматической истины, не имѣетъ права провозглашать какія-либо новыя откровенія или новыя истины, не содержащіяся въ данномъ всей церкви Божественномъ откровеніи. Преимущества папской власти сводятся лишь къ праву «верховнаго руководства земными дѣлами церкви для лучшаго направленія и приложенія общественныхъ и частныхъ силъ къ потребностямъ дѣла Божія въ данное время». Вообще папа *какъ такой* можетъ распоряжаться только человѣческою стороною церкви, ея временнымъ боевымъ порядкомъ.

Соловьевъ объясняетъ, что съ этой точки зрѣнія самое выраженіе «глава церкви» по отношенію къ папѣ далеко не точно. «Глава церкви» объединяетъ собою не однихъ современниковъ, людей, живущихъ въ ту или иную опредѣленную эпоху, — а церковь во всей совокупности ея историческаго существованія: для этого глава церкви долженъ быть во всѣ вѣка одинъ и тотъ же. Единство церкви не олицетворяется ни рядомъ смѣняющихъ другъ друга папъ, ни той каѳедрой, на которой они смѣняются. «Чтобы имѣть объединяющее значеніе для церкви не только различныхъ мѣстъ, но и различныхъ временъ, эта каѳедра должна быть въ реальномъ смыслѣ каѳедрой св. Петра, т.-е. за настоящаго руководителя земной церкви во всемъ теченіи ея историческаго

бытія долженъ быть принятъ одинъ и тотъ же могучій и безсмертный духъ первоверховнаго апостола, таинственно связанный съ его могилою въ вѣчномъ городѣ и дѣйствующій чрезъ весь преемственный рядъ папъ, получающихъ такимъ образомъ единство и солидарность между собою.

Такимъ образомъ для Соловьева центральный авторитетъ папства имѣетъ значеніе только условное и служебное.—Каждый папа—только орудіе дѣйствія св. Петра, весьма несовершенное, а иногда вовсе негодное. Духовная власть папъ есть «обусловленное мистическимъ фактомъ нравственно практическое средство для дѣла Божія на землѣ или для направленія временной жизни человѣчества къ его вѣчной цѣли». Согласно съ этимъ и преимущество римскаго первенства (примата) должно быть преимуществомъ служенія, а не господства. Поэтому римскіе первосвященники не должны смотрѣть на власть свою какъ на цѣль: они должны дѣйствовать не для этой власти, а въ силу этой власти для общаго блага церкви.

Соловьевъ признаетъ, что папство не всегда было на высотѣ этой задачи. Параллельно съ развитіемъ византизма на Востокѣ явилось на Западѣ другое нечистое теченіе мыслей и дѣлъ, которое въ отличіе отъ папства можетъ быть названо папизмомъ. Соловьевъ разумѣетъ подъ этимъ названіемъ «суетливое отношеніе» папъ къ ихъ власти, «стремленіе поставить эту власть на почву формальнаго права, обосновать ее юридически, укрѣпить ее ловкой политикой, защищать ее силой оружія». Здѣсь «духовная высота превращается въ плотское высокомѣріе»; «черты высшаго духовнаго служенія замѣняются чертами вещественнаго господства».

Въ области собственно церковной папизмъ сказывается въ упраздненіи самостоятельности большихъ мѣстныхъ церквей или метрополій. Зависимость епископовъ отъ ихъ архіепископовъ замѣняется *непосредственнымъ* подчиненіемъ всѣхъ епископовъ папѣ. Такая централизація, доведенная до крайности, сводитъ на нѣтъ національность отдѣльныхъ церквей и сообщаетъ церкви характеръ *безнародности*, тогда какъ въ дѣйствительности она должна быть *сверхнародной*, т.-е. объединять отдѣльныя народности, а не подавлять ихъ. Эта тенденція къ усиленной централизаціи собственно не была *причиной* раздѣленія церквей; од-

нако она закрѣпила уже совершившійся разрывъ между Востокомъ и Западомъ: когда греки дѣлали попытки возстановить церковное общеніе съ Римомъ, имъ предъявлялось категорическое требованіе, чтобы они приняли латинскій обрядъ.

Въ отношеніи къ государству извращеніе теократической идеи выразилось въ томъ, что папизмъ придалъ теократіи характеръ *насильственнаго владычества*. Принципъ истинной теократіи заключается въ томъ, что высшій въ христіанскомъ мірѣ авторитетъ принадлежитъ духовной, а не свѣтской власти. Власть свѣтская должна подчиняться власти духовной совершенно такъ же, какъ тѣло должно подчиняться душѣ. Соловьевъ отмѣчаетъ, что такъ и понимали теократію лучшіе представители папства— отъ Льва Великаго до Григорія VII (и даже отчасти до Иннокентія III). Но послѣ нихъ правильное осуществленіе теократіи «было задержано и испорчено ложной теократической политикой папизма, сущность которой состояла въ томъ, чтобы управлять міромъ исключительно мірскими средствами. «Эта попытка не только извратила сущность папской теократіи, но и подорвала ея силу. Ибо *сила* духовной власти, покоряющая ей міръ, заключается именно въ ея *духовности;* сила эта утрачивается, когда духовная власть, уподобляясь мірской, начинаетъ дѣйствовать интригами, дипломатіей и, наконецъ, вещественнымъ оружіемъ. Тогда теряется внутренній смыслъ теократіи, а тѣмъ самымъ становится невозможнымъ для нея и внѣшній успѣхъ. Ибо какъ *одна изъ мірскихъ силъ* папская власть не можетъ быть всегда сильнѣе всѣхъ другихъ и въ концѣ концовъ должна подпасть наибо́льшей силѣ.

Это и произошло съ папствомъ. Оно нанесло сокрушительный ударъ священной римской имперіи германскихъ императоровъ, но оказалось слабѣе французскихъ королей. Ложная теократическая политика привела къ зависимости папства отъ свѣтской власти; она естественно окончилась авиньонскимъ плѣненіемъ папъ. —

Въ отношеніи къ человѣческой *личности* грѣхъ папизма по Соловьеву выразился въ покушеніяхъ на ея духовную свободу. Попытки насильственнаго присоединенія еретиковъ къ церкви возмутительны именно тѣмъ, что онѣ въ корнѣ извращаютъ нормальныя отношенія человѣка къ Богу. Союзъ Бога и человѣка долженъ быть прежде всего совершенно свободнымъ.—Когда

же присоединеніе къ церкви достигается посредствомъ угрозъ, тюремнаго заключенія и пытокъ,—религіозное отношеніе извращается въ свое противоположное: «нравственный актъ подчиненія отдѣльнаго ума и отдѣльной воли вселенской истинѣ замѣняется здѣсь дѣйствіемъ физической слабости. Вымогая покорность внѣшними средствами, церковная власть хочетъ отнять у человѣка силу нравственнаго самоопредѣленія». Понятно, что подобнаго рода насилія надъ совѣстью могли имѣть результатомъ только утрату нравственнаго авторитета духовной власти. Этимъ папизмъ вызвалъ къ жизни самаго своего опаснаго врага. Во имя автономіи мѣстныхъ церквей возставали отдѣльныя церкви и народы, во имя независимости государства выступили свѣтскія власти; наконецъ, во имя свободы совѣсти возсталъ *человѣкъ*. Это послѣднее возстаніе выразилось въ *протестантствѣ*.

Всѣ три протеста были вызваны тѣми или иными неправдами папизма, а потому каждый имѣетъ свое относительное оправданіе. Такъ раздѣленіе церквей было вызвано неправдой исключительно централизаторскихъ стремленій папизма. Оно «показало, что *церковь насильственно объединяема быть не можетъ*. Протестъ свѣтской власти также имѣетъ оправданіе, поскольку онъ былъ вызванъ стремленіемъ папъ покорить міръ не свободною силою духовнаго человѣка, а плотскимъ и рабскимъ насиліемъ. «*Торжество свѣтской власти во всемъ христіанскомъ мірѣ показало, что церковь насильственно надъ міромъ господствовать не можетъ*». Наконецъ, третья неправда папизма была изобличена протестантствомъ, которое «*показало, что человѣкъ насильно спасенъ быть не можетъ*».

Важнѣйшая мысль Соловьева заключается въ томъ, что всѣ эти неправды папизма не упраздняютъ истины папства, вслѣдствіе чего оправданіе его противниковъ и остается только относительнымъ. Конечные результаты движеній, направленныхъ противъ папства, остаются *только отрицательными*. Съ абсолютной точки зрѣнія византизмъ былъ неправъ, потому что ничѣмъ не могъ замѣнить нарушеннаго имъ церковнаго единства. Церкви остаются раздѣленными, и это раздѣленіе парализуетъ историческую силу христіанства: оно все еще не возвысилось надъ дилеммой: или принудительная централизація Рима, или отсутствіе церковнаго единства. Также нѣтъ полной правды и въ стремле-

ніяхъ свѣтскихъ властей. Отвергнувъ насильственную теократію папизма, онѣ оказались не въ состояніи замѣнить ее такимъ общественнымъ порядкомъ, который оставлялъ бы свободное мѣсто религіи и высшимъ духовнымъ интересамъ, осуществлялъ бы правду въ людскихъ отношеніяхъ и давалъ бы мирное, правильное развитіе всѣмъ человѣческимъ силамъ. Отсутствіе прочнаго порядка, всеобщая хаотическая вражда классовъ и партій, вооруженія и учащенныя кровопролитныя войны, — такова картина современной государственной жизни.—«И здѣсь, повидимому, остается дилемма: или принудительная теократія папства, или политическій и общественный хаосъ». Наконецъ, отсутствіе абсолютной правды въ протестантствѣ и въ раціонализмѣ обличается тѣмъ, что взамѣнъ единой истины авторитета они не могли дать человѣчеству единой истины разума[1]). Споръ отдѣльныхъ сектъ и ученій между собой, безпредѣльный хаосъ мнѣній, царствующій въ религіи и философіи, также свидѣтельствуетъ о дилеммѣ, передъ которой мы стоимъ: или обязательный авторитетъ церкви или умственная и нравственная смута. По Соловьеву исходъ изъ умственнаго и нравственнаго нестроенія христіанскаго міра можетъ быть только одинъ. Спорящія стороны должны возвыситься надъ правовой областью. Источникъ раздора заключается въ томъ, что доселѣ всѣ утверждали прежде всего свои права. Отстаивались *права* центральной власти, *права* мѣстныхъ церквей, *права* свѣтской власти, *права* личнаго мнѣнія.

«Настоящая христіанская жизнь начинается только тогда, когда всѣ свободныя силы человѣчества, оставивъ въ покоѣ свои спорныя права и обратившись къ безспорнымъ обязанностямъ, добровольно и по совѣсти примутся за все то, къ чему средневѣковый папизмъ стремился путемъ принужденія и насилія. Здѣсь конецъ великаго спора и начало христіанской политики»[2]). —

IV. Соединеніе церквей.

Единство церкви въ глазахъ Соловьева есть первая ступень осуществленія всеединства въ человѣческихъ отношеніяхъ и по-

[1]) Великій споръ, 70—95.
[2]) Великій споръ, 95.

тому самому—непремѣнное условіе дальнѣйшаго его осуществленія. Съ этой точки зрѣнія понятно то огромное значеніе, которое философъ придаетъ вопросу о соединеніи церквей. Для него оно — начало переворота не только всемірно-историческаго, но и космическаго: ибо съ объединенія всего христіанства во Христѣ начинается всемірное преображеніе человѣчества, которое въ свою очередь, по слову апостола, должно стать началомъ преображенія всей твари, — всеобщаго освобожденія отъ «рабства тлѣнія».

Цѣль всемірной исторіи есть свободное единеніе человѣчества въ церкви Христовой. Единство Бога и человѣка должно стать верховнымъ принципомъ всѣхъ человѣческихъ отношеній, наполнить собою всю человѣческую жизнь. Эта цѣль не можетъ быть достигнута, пока первообразъ вселенскаго единенія на землѣ—видимая церковь—пребываетъ раздѣленною. Поэтому первая задача христіанской политики есть возстановленіе церковнаго единства. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ между прочимъ говоритъ въ письмѣ къ извѣстному католическому епископу Штроссмайеру.—

«Отъ этого соединенія зависятъ судьбы Россіи, славянства и всего міра. Мы, русскіе, православные и весь Востокъ *ничего не можемъ сдѣлать*, пока не загладимъ грѣхъ церковнаго раздѣленія, пока не воздадимъ должное власти первосвященнической»[1]).

Единеніе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, должно быть прежде всего духовнымъ; и въ этомъ Соловьевъ видитъ его отличіе отъ прежнихъ попытокъ уніи, гдѣ само соединеніе церквей выдвигалось какъ средство для цѣлей мірской политики. Но соединеніе духовное неизбѣжно является вмѣстѣ съ тѣмъ внутреннимъ и органическимъ: въ немъ соединяющіеся не обезличиваются, не утрачиваютъ своихъ специфическихъ особенностей, а сохраняютъ ихъ и тѣмъ самымъ восполняютъ другъ друга.

Въ этомъ должно заключаться основаніе для грядущаго соединенія церквей. — Разобрать по частямъ христіанскій Востокъ или обратить его въ латинство совершенно невозможно: ибо, во-первыхъ, у этого Востока есть внутренняя связь, есть своя церковная идея, свой общій принципъ; во-вторыхъ, простое обращеніе въ латинство не было бы желательно еще и потому, что латинство

---

[1]) Письма В. С. Соловьева, I, 180.

не есть христіанство: въ христіанствѣ оно—часть, а не цѣлое. Истинное христіанство есть примиреніе восточнаго и западнаго въ Богочеловѣчествѣ, а не уничтоженіе одного изъ этихъ необходимыхъ элементовъ.

Спрашивается, какъ же возможно такое объединеніе? Для него требуется прежде всего общность реально-мистической связи со Христомъ, какъ началомъ богочеловѣчества. Эта общность мистической основы между церквами римскою и греко-восточною несомнѣнно есть: обѣ церкви пребываютъ въ союзѣ со Христомъ черезъ ту же силу святительства, въ той же вѣрѣ, въ тѣхъ же таинствахъ. Это существенное и основное единство вселенской церкви нисколько не нарушается видимымъ раздѣленіемъ церковныхъ обществъ между собою. У всѣхъ церквей одинъ глава—Христосъ. Поэтому «едина святая соборная (каѳолическая) и апостольская Церковь существенно пребываетъ и на Востокѣ и на Западѣ и вѣчно пребудетъ, несмотря на временную вражду и раздѣленіе двухъ половинъ христіанскаго міра». Убѣжденіе въ существованіи этого единства находитъ себѣ множество сторонниковъ среди русской іерархіи, которые признаютъ, что церковь католическая «не лишена благодати Божіей»; оно предполагается извѣстной нашей церковной молитвой «о соединеніи церквей», которая, очевидно, не имѣла бы смысла, еслибы римско-католическая церковь не была церковью; наконецъ, только этимъ можетъ быть оправдано то, что церковь наша принимаетъ въ православіе католиковъ безъ перекрещиванія. Она признаетъ дѣйствительность католическаго крещенія и, слѣдовательно,—дѣйствительность *общенія* римско-католической церкви со Христомъ.

Въ исторіи у каждой изъ двухъ церквей есть свой особый принципъ. Востокъ стоитъ на страдательномъ, а Западъ—на дѣятельномъ отношеніи къ Божеству; но оба эти принципа истинны какъ двѣ необходимыя стороны одного и того же богочеловѣческаго отношенія; поэтому не эти принципы составляютъ корень раздѣленія церквей. Раздѣленіе коренится во временномъ явленіи, а не въ вѣчной сущности церкви.

Поэтому раздѣленіе церквей не измѣнило ихъ отношенія ко Христу и его таинственной благодати. Мистическое единство между Востокомъ и Западомъ не порвано: при всѣхъ своихъ разногласіяхъ православные и католики продолжаютъ быть неизмѣнно членами единой нераздѣльной церкви Христовой.

Наше видимое историческое и общественное раздѣленіе находится въ полномъ противорѣчіи съ этимъ мистическимъ единствомъ, но Соловьевъ не считаетъ возможнымъ мириться съ такими противорѣчіями. Онъ настаиваетъ на томъ, что Церковь, единая въ своей *божественной* основѣ, но раздѣленная *въ порядкѣ человѣческомъ*, еще не есть совершенное осуществленіе Богочеловѣчества: наше братство во Христѣ должно стать явнымъ, обнаружиться въ дѣятельной любви, а, слѣдовательно, и въ дѣятельномъ единеніи. Церковь—не только богочеловѣческая основа для спасенія отдѣльныхъ людей, но и богочеловѣческое *домостроительство* для спасенія *сего* міра. Поэтому уже здѣсь *въ этомъ мірѣ* должно осуществляться всеединство; чтобы возрасти въ полноту возраста Христова, человѣчество должно побѣдить раздѣленіе.

Съ этой точки зрѣнія соединеніе церквей должно стать первой, ближайшей исторической задачей человѣчества. Но для этого первымъ условіемъ должно быть признаніе существеннаго единства церквей Западной и Восточной: ибо иначе одна изъ нихъ не есть церковь и въ такомъ случаѣ о соединеніи *церквей* не можетъ быть и рѣчи. Еслибы восточная и западная церковь не были мистически соединены въ единой божественной сущности, то всякая попытка ихъ объединенія привела бы или къ ихъ наружному, поверхностному сближенію, которое не можетъ имѣть никакой цѣны, или же къ поглощенію одной церкви въ другой [1]).

Разъ мы признаемъ, что *единая* по существу вселенская церковь *является* въ двухъ половинахъ—восточной и западной, очередная историческая задача христіанства сводится къ слѣдующему.—«Существенное единство вселенской церкви, скрытое отъ нашихъ взглядовъ, должно стать явнымъ черезъ видимое воссоединеніе двухъ раздѣленныхъ исторіей, хотя и нераздѣльныхъ

---

[1]) Соловьеву приходилось защищать этотъ тезисъ не только противъ православныхъ, но и противъ латинскихъ богослововъ. См., напр., его статью «Réponse à une correspondance de Cracovie» въ католической газетѣ l'Univers отъ 22 сентября 1888 г. (Имѣется въ русскомъ переводѣ: см. брошюру «Владиміръ святой и христіанское государство», изд. книгоиздательства «Путь», Москва, 1913). Здѣсь онъ доказываетъ отсутствіе дѣйствительнаго раздѣленія между православной Россіей и римскою церковью.

во Христѣ, церковныхъ обществъ». Единство должно быть проведено не только въ мистической сферѣ, но и въ порядкѣ человѣческихъ отношеній, *чтобы церковь стала единой въ мірѣ*.

Первый шагъ къ этому соединенію заключается въ томъ, что каждая изъ двухъ церквей должна признаваться вселенскою не въ своей отдѣльности, а въ соединеніи съ другой. Въ славянофильскомъ отождествленіи восточнаго и вселенскаго Соловьевъ теперь видитъ выраженіе того самомнѣнія, которое служитъ основнымъ препятствіемъ къ развитію и росту Богочеловѣчества на землѣ.

Въ его глазахъ церковный принципъ православнаго востока есть принципъ вѣрный, но недостаточный. Востокъ правъ въ томъ, что онъ утверждаетъ неприкосновенность святыни, неизмѣнность данной божественной основы; но въ своемъ отношеніи къ этой основѣ Востокъ слишкомъ созерцателенъ и въ этомъ—его односторонность. Недостаточно признавать истину, нужно *осуществлять* ее. Мы должны позаботиться не только о *сохраненіи церковной истины*, но и объ *организаціи церковной дѣятельности*. А для этого церкви нужна сильная власть, способная производить могущественное дѣйствіе на внѣшній міръ; необходимымъ же условіемъ силы является, во-первыхъ, единство духовной власти и, во-вторыхъ, полная ея независимость.

Доселѣ сохраненіе церковной истины было преимущественно задачей православнаго востока; а организація церковной дѣятельности подъ руководствомъ единой и независимой духовной власти была преимущественно дѣломъ католическаго запада. Эти двѣ задачи не только не исключаютъ другъ друга, но взаимно одна другую восполняютъ: христіанство не должно быть ни односторонне созерцательнымъ, ни односторонне практическимъ. Одностороннее развитіе Востока и Запада, обусловленное антихристіанскимъ ихъ раздѣленіемъ, было одной изъ главныхъ причинъ неуспѣха христіанскаго дѣла на землѣ.

Сохраняя свою правду, мы вполнѣ можемъ признать вмѣстѣ съ тѣмъ и правду католическаго принципа: только этимъ способомъ мы можемъ *нашу частную правду превратить въ правду вселенскую*. Признать чужую правду—значитъ освободиться отъ исключительности, отъ благовиднаго самомнѣнія и эгоизма. А это и есть то настроеніе, которое безусловно необхо-

димо для соединенія церквей: «какъ скоро это религіозное настроеніе дано, такъ истинное соединеніе уже совершается и правильныя отношенія между церквами устанавливаются сами собою; ибо это, т.-е. чувство солидарности съ историческимъ противникомъ, во имя высшаго религіозно-нравственнаго интереса, есть въ нашемъ дѣлѣ то самое, что едино есть на потребу, а прочая вся приложатся». На вопросъ, что нужно прежде всего сдѣлать для соединенія церквей, Соловьевъ отвѣчаетъ: «намъ прежде всего должно вновь пересмотрѣть всѣ главные спорные вопросы между двумя церквами не съ полемическими и обличительными цѣлями, какъ это дѣлалось доселѣ, а съ искреннимъ желаніемъ *вполнѣ понять* противную сторону, оказать ей *всю справедливость* и въ чемъ должно *согласиться* съ нею. Это *желаніе*, это мирное настроеніе, опять повторяю, есть единое на потребу, а прочая вся приложатся».

Въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ требуетъ, чтобы къ этому христіанскому настроенію, которое должно овладѣть православнымъ и въ особенности русскимъ обществомъ присоединилось опредѣленное дѣйствіе со стороны русскаго правительства: оно должно «снять рѣшительно и окончательно тѣ заборы и заставы, которыми оно загородило нашу церковь отъ возбуждающихъ вліяній церкви западной; требуется, чтобы оно возвратило религіозной истинѣ свободу, безъ которой невозможна религіозная жизнь»[1]).

Въ качествѣ ближайшаго послѣдствія видимаго соединенія церквей Восточной и Западной Соловьевъ провидитъ возсоединеніе протестантства съ церковью: онъ думаетъ, что «свободное и нравственное примиреніе наше съ католическимъ началомъ авторитета отниметъ у этого начала тотъ его *принудительный* и внѣшній характеръ, которымъ вызвано протестантское движеніе».

И это будетъ великимъ благодѣяніемъ и пріобрѣтеніемъ для всего христіанскаго міра: ибо протестантскій принципъ личной совѣсти и свободы есть необходимое и истинное начало христіанской жизни, равноправное съ преданіемъ и авторитетомъ. «Когда мы, православные и католики, пребывающіе въ единствѣ тѣла Христова, сознаемъ это мистическое единство и подвигнемся за-

[1]) О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи, V.33.

крѣпить его нравственнымъ союзомъ общенія и любви, тогда и протестантское начало свободы найдетъ себѣ истинное примѣненіе и займетъ высокое мѣсто въ совершеніи церкви, ибо совершеніе Церкви есть *свободная теократія*»[1]).

V. Церковный вопросъ и національная задача Россіи.

Въ тѣсной связи съ вопросомъ церковнымъ стоитъ національный *русскій* вопросъ. Россія—центръ православія; поэтому, въ глазахъ Соловьева, въ наши дни великій споръ есть преимущественно споръ между европейскимъ, въ особенности католическимъ Западомъ и православной Россіей. Соотвѣтственно съ этимъ первымъ и необходимымъ условіемъ соединенія церквей долженъ быть нашъ національный подвигъ.

Первоначально шелъ споръ между первымъ и вторымъ Римомъ, между папствомъ и Византіей. Но съ паденіемъ Константинополя политическое представительство православнаго Востока перешло къ третьему Риму—Россіи.

Эта замѣна Византіи Москвою произошла не случайно. Третій Римъ, очевидно, не долженъ быть только повтореніемъ втораго. Онъ долженъ быть не только по числу, но и по значенію *третьимъ*, т.-е. представлять собою третье начало, примиряющее обѣ враждующія между собою силы. Было время, когда Россіи грозила опасность застыть въ узкомъ національнзмѣ и явиться по примѣру Византіи исключительно восточнымъ царствомъ въ противоположность всему западному. Тогда волей Провидѣнія совершилась реформа Петра, разбившая твердую скорлупу исключительнаго національнзма и пріобщившая Россію къ общечеловѣческой культурѣ. «Что реформа Петра Великаго могла успѣшно совершиться и создать новую Россію, это одно уже показываетъ, что Россія не призвана быть только Востокомъ, что въ великомъ спорѣ Востока и Запада она не должна стоять на одной сторонѣ, представлять одну изъ спорящихъ партій,—что она имѣетъ въ

[1]) См. для всего предыдущаго отдѣла «Великій споръ», 95—100; La Russie et l'Eglise, l. I, ch. III, 14—23; ср. письмо 5 къ А. А. Киреѣву (Письма, II, 103—104), а также письмо 4 къ Штроссмайеру (Письма, I, 183 и слѣд.).

этомъ дѣлѣ обязанность посредническую и примирительную, должна быть въ высшемъ смыслѣ третейскимъ судьею этого спора»[1]).

Что именно Россія призвана осуществить великое дѣло соединенія церквей, доказывается свойствами русскаго народнаго идеала и народнаго характера. Этотъ идеалъ, составляющій *особенность* Россіи, заключается не въ жаждѣ богатства и могущества: въ этомъ отношеніи насъ далеко опередили англичане; равнымъ образомъ въ жаждѣ національной славы и блеска мы значительно уступаемъ французамъ. Любовь къ національнымъ особенностямъ и обычаямъ, стремленіе къ самобытности—также не составляетъ нашей господствующей черты: она преобладаетъ только у старовѣровъ, которые составляютъ *часть* русскаго народа. Стремленіе быть народомъ честнымъ, разумнымъ и порядочнымъ въ человѣческой жизни опять-таки болѣе характерно для нѣмцевъ, чѣмъ для русскихъ.

Для русскаго же народа всего характернѣе то, что, желая выразить лучшія свои чувства о родинѣ, онъ называетъ ее — «святая Русь». Русскій народный идеалъ есть прежде всего *идеалъ религіозный*.—Но та «святость», которая составляетъ содержаніе этого идеала, — не есть только созерцательный аскетизмъ. Отъ восточныхъ народовъ Россія отличается своимъ живымъ практическимъ и историческимъ смысломъ. Этому соотвѣтствуетъ дѣятельный характеръ святости въ русскомъ ея пониманіи «*Святая Русь требуетъ святого дѣла*». Но возможно ли дѣло болѣе святое, нежели соединеніе церквей, духовное примиреніе Востока и Запада въ богочеловѣческомъ единствѣ вселенской церкви. Это и есть то *новое слово*, которое Россія призвана сказать міру, и никакое другое невозможно. Россія не призвана явить міру какое-либо новое откровеніе, ибо христіанское откровеніе уже дано. Ея новое слово, слѣдовательно, можетъ быть только полнѣйшимъ выраженіемъ, исполненіемъ и совершеніемъ христіанства. Но возможно ли совершеніе христіанства прежде религіознаго примиренія Востока и Запада, при наличности ихъ братоубійственной розни? Разъ это новое слово безусловно обязательно, оно должно быть сказано Россіей, если она не хочетъ лживо называться «святою Русью».

---

[1]) Великій споръ, 13—14.

Чтобы это было сдѣлано, отъ Россіи требуется «самоотреченіе, *не въ грубомъ физическомъ смыслѣ этого слова, не самоубійство*, а самоотреченіе въ смыслѣ чисто нравственномъ, т.-е. приложеніе къ дѣлу лучшихъ свойствъ русской народности — «истинной религіозности, братолюбія, широты взгляда, вѣротерпимости, свободы отъ всякой исключительности и прежде всего — *духовнаго смиренія*»[1]).

Народность, какъ и душа человѣческая, не есть самодовлѣющее начало: она не можетъ ни спастись, ни сотворить что-либо положительное, безусловно цѣнное, если она отдѣляется отъ универсальныхъ и общечеловѣческихъ началъ. Если народная сила затворяется отъ внѣшнихъ воздѣйствій и обращается на саму себя, она неизбѣжно остается безплодной. Національное самообожаніе — прямо гибельно: «басня о Нарциссѣ поучительна не для отдѣльныхъ только лицъ, но и для цѣлыхъ народовъ».

Въ частности, по Соловьеву, «религіозная безплодность» замкнутой въ себѣ національности ясно отражается въ судьбахъ Россіи. Несмотря на личную святость отдѣльныхъ людей, несмотря на религіозность народа нашего, несмотря на его богатые духовные дары, «въ общей жизни церкви самое крупное и замѣтное, что мы произвели, есть церковный расколъ». Это зависитъ не отъ свойства религіознаго начала, нами воспринятаго, ибо оно истинно, и не отъ свойствъ русской народности, которая могла бы быть наиболѣе способною къ религіозной культурѣ. Безплодность наша зависитъ исключительно «отъ внѣшнихъ условій, отъ неправильнаго *положенія* нашей церкви и прежде всего отъ ея обособленности и замкнутости, не допускающей благотворнаго дѣйствія чужихъ религіозныхъ силъ. Принятыя нами христіанскія начала хороши, хороша въ религіозномъ смыслѣ и наша народная почва, но безъ свободнаго воздуха, безъ постоянныхъ притоковъ свѣта и жара, безъ дождей раннихъ и позднихъ самыя лучшія сѣмена на самой лучшей почвѣ не дадутъ ничего хорошаго». «Пока мы будемъ оставаться въ самодовольномъ от-

[1]) Любовь къ народу и русскій народный идеалъ. 49—51.

чужденіи отъ церковнаго міра Запада, мы не увидимъ обильной жатвы и на своей церковной нивѣ»[1]).

Исторія наша свидѣтельствуетъ, во-первыхъ, о способности русскаго народа къ національному самоотреченію, во-вторыхъ, о томъ, что это самоотреченіе было для него всегда спасительно. Два величайшихъ нашихъ подвига самоотверженія — призваніе варяговъ и реформа Петра были вмѣстѣ съ тѣмъ и величайшими патріотическими подвигами: въ обоихъ случаяхъ отреченіе отъ національной исключительности было для насъ условіемъ спасенія.

«Великое слово народнаго самосознанія и самоотреченія:—земля наша велика и обильна, но порядка въ ней нѣтъ, придите владѣть и княжить нами, — было творческимъ словомъ, впервые проявившимъ историческую силу русскаго народа и создавшимъ русское государство». Безъ этого слова русскіе испытали бы ту же участь, какъ и западные славяне, т.-е. были бы поглощены германизмомъ. Національное самоотреченіе спасло насъ отъ гибели.

Такъ же благодѣтельнымъ для насъ оно оказалось позднѣе въ XVII вѣкѣ. Въ началѣ русской исторіи намъ приходилось искать чужого начала власти за неимѣніемъ своего. Совершенно такъ же, при Петрѣ I-мъ мы должны были искать чужой цивилизаціи и просвѣщенія за неимѣніемъ своихъ. Тутъ, какъ и въ дни призванія варяговъ, насъ спасъ безстрашный патріотизмъ и дѣятельная практическая любовь къ родинѣ. Любовь къ своему народу заставила Петра отказаться отъ національной исключительности, порвать съ прошедшимъ народа ради народной будущности. Въ результатѣ этого самоотреченія наше государство получило средства, необходимыя для совершенія его всемірно-исторической задачи.

Вообще плоды нашего націонализма—«церковный расколъ съ русскимъ Іисусомъ и осьмиконечнымъ крестомъ. А плоды нашего національнаго самоотреченія (въ способности къ которому и заключается наша самобытность)—эти плоды налицо: во-первыхъ, наша государственная сила, безъ которой мы и не существовали бы какъ самостоятельный народъ, а, во-вторыхъ, наше какое

[1]) О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи, 23, 32—33.

ии на сеть просвѣщеніе отъ Кантемира и Ломоносова черезъ Жуковскаго, Пушкина и Гоголя до Достоевскаго и Тургенева.

Разумѣется, государственная сила и просвѣщеніе сами по себѣ не суть безусловныя цѣнности: въ нихъ мы имѣемъ не цѣли, а средства для разрѣшенія *религіозной* по существу задачи Россіи. Въ этой задачѣ—ея настоящее дѣло: но, «если для этихъ подготовительныхъ мірскихъ дѣлъ нуженъ былъ нравственный подвигъ національнаго самоотреченія, тѣмъ болѣе онъ нуженъ для нашего окончательнаго духовнаго дѣла».

Рѣчь идетъ о созданіи *вселенской* христіанской культуры: понятно, что она не можетъ быть результатомъ исключительнаго самоутвержденія одной національности: тутъ самоотреченіе болѣе, чѣмъ гдѣ-либо умѣстно.

По Соловьеву, намъ нужна *духовная реформа* гораздо болѣе глубокая, чѣмъ реформа Петра I-го—преобразованіе въ духѣ вселенскихъ христіанскихъ началъ: для него еще болѣе необходимо содѣйствіе извнѣ.—

«Призваніе варяговъ дало намъ государственную дружину. Реформа Петра Великаго, выдѣлившая изъ народа такъ называемую интеллигенцію, дала намъ культурную дружину учителей и руководителей въ области мірского просвѣщенія. Та великая духовная реформа, которую мы желаемъ и предвидимъ (возсоединеніе церквей), должна создать изъ нашего, во многихъ отношеніяхъ почтеннаго, но, къ сожалѣнію, недостаточно авторитетнаго и дѣйственнаго духовенства дѣятельный, подвижный и властный союзъ духовныхъ учителей и руководителей народной жизни, истинныхъ «показателей пути», которыхъ желаетъ, которыхъ ищетъ нашъ народъ, не удовлетворяемый ни мірской интеллигенціей, ни теперешнимъ духовенствомъ».

Для Россіи необходимо *свободное и открытое общеніе съ духовными силами Запада*: если мы вѣримъ въ нашъ народъ и въ его духовныя силы, то въ этомъ общеніи мы не усмотримъ источника опасности.—«Ложный патріотизмъ *боится* чужихъ силъ; истинный патріотизмъ, напротивъ, *пользуется* ими, усвояетъ ихъ и оплодотворяется ими. Если чужія силы оплодотворили нашу культуру въ области мірской, то это тѣмъ болѣе должно имѣть мѣсто въ сферѣ духовной, христіанской жизни.

Отношеніе христіанства къ народности резюмируется у Соловьева слѣдующими яркими штрихами.—

«Обоготворяя свою народность, превращая патріотизмъ въ религію, мы не можемъ служить Богу, убитому во имя патріотизма. Если на мѣсто высшей идеи ставятъ національность, то какое же мѣсто дадутъ христіанской истинѣ? По истинѣ же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идеѣ и этимъ служеніемъ осмысливать и оправдывать свое существованіе»[1]).

VI. Задача соединенія церквей и славянофильство.

По сравненію со старымъ славянофильствомъ, изъ котораго первоначально исходилъ Соловьевъ, его точка зрѣнія представляетъ собою во многихъ отношеніяхъ важный шагъ впередъ.

Задача соединенія церквей необходимо вытекаетъ изъ самой сущности славянофильскаго идеала: поэтому неудивительно, что первостепенная ея важность сознавалась уже старыми славянофилами, въ особенности Хомяковымъ и Самаринымъ, которые съ этой точки зрѣнія интересовались англиканствомъ и старо-католическимъ движеніемъ. Но Соловьевъ первый поставилъ ее во всемъ ея объемѣ. Ни у одного изъ прежнихъ писателей она не связывалась съ такими глубокими и сильными религіозными переживаніями, какъ у него. Соловьевъ первый не только понялъ, но и *ощутилъ*, что за этой задачей скрывается вопросъ о жизни и смерти не только для Россіи, но и для всего человѣчества. Если Христосъ не можетъ собрать во едино стадо овецъ своихъ, если церковь — тѣло Христово — *навѣки* обречена оставаться разсыпанной храминой, то тщетна вѣра наша во Христа и въ грядущее Его воскресенье. Или Богочеловѣка нѣтъ вовсе, или же должно совершиться *всемірное дѣло* Богочеловѣчества, — дѣйствительное единеніе всѣхъ во Христѣ, осуществленіе *всеединства* въ человѣческихъ отношеніяхъ. Рознь церквей, еслибы ей суждено было остаться навѣки непобѣжденною, была бы полнѣйшимъ опроверженіемъ основной христіанской идеи. Чтобы Церковь жизнью своей свидѣтельствовала о Христѣ, воплощала

[1]) О народности и народныхъ дѣлахъ Россіи. 21—34.

Его въ себѣ, нужно, чтобы христіане и отдѣльныя церкви христіанскія любили, а не ненавидѣли другъ друга во Христѣ. Для этого должно быть побѣждено ихъ раздѣленіе, которое есть образъ смерти: только въ единеніи можетъ обнаружиться жизнь Христова. Соотвѣтственно съ этимъ и вопросъ о соединеніи церквей до полнаго его разрѣшенія долженъ оставаться для всего христіанства центральнымъ жизненнымъ вопросомъ. Большая заслуга Соловьева—въ томъ, что онъ это созналъ и высказалъ.—

И съ этой точки зрѣнія онъ удивительно ярко обнаружилъ безысходное противорѣчіе старо-славянофильскаго отношенія къ западнымъ вѣроисповѣданіямъ. Славянофилы полагаютъ, что католицизмъ пребываетъ внѣ истинной церкви. Но какъ возможно примирить это положеніе съ той молитвой «о соединеніи церквей», которую они вынуждены повторять какъ православные? Религіозный идеалъ славянофиловъ требуетъ прежде всего совершеннаго единенія съ церковью: но какъ согласить ихъ отрицательное отношеніе къ католицизму съ практикой русской церкви, которая не перекрещиваетъ католиковъ, переходящихъ въ православіе, не подвергаетъ новому рукоположенію католическихъ священниковъ и епископовъ, а принимаетъ ихъ въ томъ же духовномъ санѣ и признаетъ дѣйствительность всѣхъ вообще католическихъ таинствъ!

Соловьевъ всецѣло становится на почву этой практики, когда онъ утверждаетъ, что *единая* вселенская церковь является въ двухъ раздѣленныхъ половинахъ—восточной и западной. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи, онъ правъ противъ славянофиловъ не только съ общехристіанской, но и съ православной точки зрѣнія.

Справедливо ли указаніе Соловьева, что *національизмъ*, сочетавшійся съ восточнымъ православіемъ, является у насъ въ Россіи, какъ и во всѣхъ православныхъ странахъ, наиболѣе могущественнымъ препятствіемъ къ соединенію церквей?

Тутъ мы встрѣчаемся съ возраженіемъ И. С. Аксакова, которое съ перваго взгляда можетъ показаться убѣдительнымъ.— Онъ указываетъ на то, что изо всѣхъ народовъ въ мірѣ русскіе наименѣе заслуживаютъ упрека въ «національномъ самомнѣніи» и «національной исключительности». Мы страдаемъ скорѣе противоположнымъ недостаткомъ: русское общество щего-

ляетъ преимущественно «самооплеваніемъ и самозаушеніемъ». Поэтому наша историческая задача—не въ томъ, чтобы сломить несущеествующее самомнѣніе, а, наоборотъ,—въ томъ, чтобы «отыскать, опознать *себя*, стать *самими собою*, не оставлять въ презрѣніи и пренебреженіи талантовъ, отъ Бога намъ данныхъ, перестать пробавляться чужимъ умомъ, отрѣшиться отъ безличности, на которую временно осудило насъ, за грѣхи наши, Провидѣніе, и вызвать въ себѣ дѣятельность національнаго духа»[1]).

Кажущаяся убѣдительность этого разсужденія заключается въ томъ, что безрелигіозная часть русскаго общества дѣйствительно всегда была и есть *безнародна*, т.-е. наклонна къ космополитизму, а иногда и прямо антинаціональна. Слабость патріотическаго чувства — упрекъ къ сожалѣнію справедливый,—повторяется и до нашихъ дней всякій разъ, когда заходитъ рѣчь о недостаткахъ русской интеллигенціи.

Но въ вопросѣ о соединеніи церквей Соловьеву приходилось имѣть дѣло не съ безрелигіозной интеллигенціей. Тутъ главнымъ препятствіемъ является, очевидно, не русское безвѣріе, которое одинаково отрицательно относится и къ католичеству и къ православію, а нѣкоторыя свойства *русской религіозности* и въ особенности *русской религіозной мысли*. И съ этой точки зрѣнія Соловьевъ опять-таки правъ! Сочетаніе націоналистическихъ тенденцій съ религіозной мыслью въ Россіи и вообще въ православныхъ странахъ—фактъ дѣйствительно несомнѣнный. Особенно ярко выражаются эти тенденціи въ твореніяхъ самихъ славянофиловъ, которые въ прошломъ столѣтіи были несомнѣнно наиболѣе крупными представителями религіозной мысли въ Россіи.

По И. В. Кирѣевскому особенность Россіи—«въ самой полнотѣ и чистотѣ того выраженія, которое христіанское ученіе получило въ ней во всемъ объемѣ ея общественнаго и частнаго быта». Самый идеалъ христіанскаго единомыслія уже осуществленъ Россіей въ прошломъ[2]). Понятно, что это направленіе, отожде-

[1]) И. С. Аксаковъ, соч. IV, 181—182, 190—191.

[2]) «И князья, и бояре, и духовенство, и народъ, и дружины княжескія, и дружины боярскія, и дружины городскія и дружина земская, — всѣ классы и виды населенія были проникнуты однимъ духомъ, одними убѣжденіями, однородными понятіями, одинаковою потребностью

ствляющее христіанское и истинно русское, исключаетъ мысль о возможности восполненія русской религіозной жизни какими-либо элементами западной религіозности. Предположеніе, что «цѣльность жизни» Россіей уже когда-то достигнута, очевидно, ведетъ не къ сближенію ея съ католическимъ западомъ, а наоборотъ—къ вящему ея обособленію. Мы можемъ усвоить себѣ *свѣтское* просвѣщеніе Запада, но въ области религіозной и церковной намъ оттуда заимствовать нечего.

Также и у Хомякова, несмотря на протестъ его противъ свойственной Кирѣевскому чрезмѣрной идеализаціи древне-русскаго быта[1]), можно отмѣтить, хотя и въ иной формѣ, преувеличеніе народно-русскаго въ религіозной сферѣ, отсутствіе ясно проведенной границы между русскимъ и христіанскимъ. Онъ такъ же, какъ и другіе славянофилы, думаетъ, что «для Россіи возможна только одна задача: сдѣлаться самымъ христіанскимъ изъ человѣческихъ обществъ». «Отчего намъ дана такая задача? Можетъ быть, отчасти вслѣдствіе особаго характера нашего племени: *но безъ сомнѣнія* отъ того, что намъ, по милости Божіей, дано было христіанство во всей его чистотѣ, въ его братолюбивой сущности»[2]).

Выражая полное сочувствіе этимъ словамъ Хомякова, И. С. Аксаковъ дѣлаетъ изъ нихъ тотъ естественный выводъ, что, разъ въ Россіи «сама народность носитъ на себѣ напечатлѣніе церкви», — для нашего «національнаго самоотреченія» въ религіозной сферѣ—нѣтъ повода[3]). Тутъ намъ нужно возвращеніе къ своему, а не заимствованіе чего-либо чужого.

Понятно, что такая точка зрѣнія исключаетъ возможность правильной постановки вопроса о соединеніи церквей. На мѣсто вселенской церкви у славянофиловъ незамѣтнымъ для нихъ обра-

---

общаго блага. Могло быть разномысліе въ какомъ-нибудь частномъ обстоятельствѣ; но въ вопросахъ существенныхъ—слѣдовъ разномыслія почти не встрѣчается. Такимъ образомъ Русское общество выросло самобытно и естественно, подъ вліяніемъ одного внутренняго убѣжденія, церковью и бытовымъ преданіемъ переданнаго». См. вообще *П. В. Кирѣевскій*. О характерѣ просвѣщенія Европы, I, 202—219.

[1]) См. выше, стр. 62.

[2]) Хомяковъ, о юридическихъ вопросахъ, I, 683—684.

[3]) И. С. Аксаковъ, т. IV, 199—200.

зомъ подставляется другая конкретная величина—русская народность. Какъ бы ни различались отдѣльные славянофилы въ тѣхъ или другихъ оттѣнкахъ мысли, въ одномъ они сходятся между собою: цѣльность жизни въ христіанскомъ значеніи этого слова *есть нѣчто отъ начала данное въ русской исторіи*,—по Кирѣевскому—въ древне-русской народной жизни, а по Хомякову—*въ русскомъ народномъ самосознаніи*.

Съ этой точки зрѣнія всѣ религіозно-общественные вопросы получаютъ у славянофиловъ націоналистическое освѣщеніе. Когда они говорятъ объ «утратѣ цѣлости жизни» нашимъ образованнымъ обществомъ, это значитъ, что наша интеллигенція «оторвалась отъ народа». И «возстановленіе цѣльности жизни», соотвѣтственно съ этимъ, не приводитъ ихъ къ церкви вселенской, общенародной: она означаетъ «возвращеніе къ народу» и вмѣстѣ съ тѣмъ—къ той русской до-петровской старинѣ, когда цѣлость русскаго общественнаго организма еще не была повреждена чуждымъ намъ просвѣщеніемъ Запада, когда народъ и высшіе классы общества составляли одно гармоническое цѣлое.

Въ ученіи Соловьева эта славянофильская попытка влить вино новое въ мѣхи ветхіе нашла себѣ рѣшительное изобличеніе и осужденіе. Вино разорвало мѣхи, вселенское христіанство сбросило съ себя несвойственный ему узко-націоналистическій нарядъ. Указаніе Соловьева, что этотъ идеалъ не позади, а впереди насъ,—не въ прошломъ русской исторіи, а въ будущемъ всего человѣчества—попало славянофильству не въ бровь, а прямо въ глазъ. Ударъ былъ тѣмъ болѣе чувствителенъ, что критика шла изнутри, а не извнѣ: старое славянофильство было осуждено во имя его же собственныхъ началъ. Благодаря полемикѣ Соловьева, противорѣчивое сочетаніе христіанскаго универсализма и языческаго націонализма въ немъ обнаружилось и разложилось; въ одномъ отношеніи, впрочемъ, Соловьевъ остался славянофиломъ: онъ осудилъ славянофильскій націонализмъ именно потому, что онъ остался вѣренъ тому вселенскому христіанскому идеалу, который былъ имъ унаслѣдованъ отъ Хомякова и Кирѣевскаго [1]).

---

[1]) Въ общемъ такъ же опредѣляетъ отношеніе Соловьева къ старому славянофильству уже кн. *С. Трубецкой* («Разочарованный славянофилъ», соч. т. I, 183—184).

Къ сожалѣнію, однако, отбросивъ заблужденіе славянофиловъ, онъ усвоилъ себѣ не всю правду ихъ ученья. Въ полемикѣ противъ нихъ онъ впалъ въ противоположную крайность.—Если они переоцѣнили свое — греко-восточное и православно-русское, то Соловьевъ, наоборотъ, погрѣшилъ недостаточно высокой оцѣнкой восточнаго православія. Въ этомъ направленіи оказало пагубное вліяніе увлеченіе борьбой: въ полемикѣ противъ славянофиловъ, враждебно относившихся къ католицизму и папству, Соловьевъ переоцѣнилъ значеніе послѣдняго. Въ результатѣ получилась неудовлетворительная характеристика взаимнаго отношенія церквей — Восточной и Западной: въ ней чувствуются колебанія, болѣе того—противорѣчія.

Съ одной стороны Соловьевъ признаетъ, что у восточной церкви есть свой *особый* церковный принципъ, безусловно истинный и цѣнный, который составляетъ черту ея отличія. Съ другой стороны, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что этотъ принципъ *не заключаетъ въ себѣ ничего специфическаго*, чего бы не было и въ церкви Западной, а потому чертой отличія служить не можетъ. Если вѣрить Соловьеву, соединеніе церквей должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и взаимнымъ ихъ восполненіемъ: однако, вмѣсто того въ его изображеніи «великаго спора» совершенно ясно—въ какомъ отношеніи римскій католицизмъ можетъ восполнить православіе, и далеко не ясно,—какіе недостающіе ему элементы можетъ римскій католицизмъ почерпнуть въ восточномъ православіи.—

Мы уже видѣли, что, по Соловьеву, «церковный принципъ православнаго Востока есть неприкосновенность святыни, неизмѣнность данной божественной основы»[1]. Но съ другой стороны мы знаемъ, что, по ученію того же Соловьева, эта неизмѣнная мистическая основа у православія и католичества—одна и та же: у обѣихъ церквей одна и та же вѣра, одна и та же благодать Божія, видимо являющаяся въ таинствахъ, то же апостольское преемство, воплотившееся въ іерархіи. Спрашивается, почему же церковь восточная имѣетъ больше права называться церковью преданія, нежели церковь западная[2]? По словамъ Соло-

[1]) Великій споръ, 102.

[2]) Тамъ же, стр. 76. Соловьевъ сочувственно цитируетъ слова св. Иринея Лионскаго о *римской церкви*, какъ преимущественной хранительницѣ преданія.

вьева «сохраненіе церковной истины было преимущественной задачей православнаго Востока». Эти слова имѣли бы опредѣленный и понятный смыслъ, еслибы въ изложеніи Соловьева доказывалось, что латинскій Западъ, отдѣлившись отъ православнаго Востока, — тѣмъ самымъ утратилъ «церковную истину»; но какъ разъ наоборотъ, Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что римскій католицизмъ и въ раздѣленіи сохранилъ неповрежденной «святыню Божіей церкви»[1]). Въ результатѣ ясно, что черезъ соединеніе церквей, восточное православіе должно обогатиться новымъ цѣннымъ элементомъ: оно получитъ единую и самостоятельную духовную власть, могущественную церковную организацію, необходимую для *дѣятельнаго* осуществленія добра въ мірѣ. Но вопросъ о томъ, какую цѣнность можетъ дать взамѣнъ за это Западу церковь восточная такъ и остается неразрѣшеннымъ: попытки Соловьева на него отвѣтить совершенно уничтожаются внутренними противорѣчіями.

Этотъ отрицательный результатъ только подчеркивается тѣми архитектурными сравненіями, которыми Соловьевъ въ своемъ «Великомъ спорѣ» поясняетъ взаимныя отношенія церквей. «Церковь», говоритъ онъ, «не есть только *святыня*, она также есть *власть* и *свобода*. Безъ этого тріединства святыни, власти и свободы нѣтъ истинной жизни въ церкви. Утверждать одну религіозную свободу, отвергая святыню церковнаго преданія и авторитетъ духовной власти, значитъ возводить вѣнецъ зданія безъ основанія и безъ стѣнъ. Но съ другой стороны, крѣпко держаться за основу и начатокъ истинной религіи въ церковномъ преданіи, забывая о ея цѣли—объ организаціи духовной власти,—это значитъ, обрадовавшись прочности фундамента, бросить постройку стѣнъ и крыши. Въ этомъ послѣднемъ положеніи—на крѣпчайшемъ основаніи, но безъ стѣнъ и сводовъ, оказался христіанскій Востокъ, благодаря своему одностороннему пониманію церкви. Привязавшись всецѣло къ божественнымъ основамъ церкви, онъ забылъ о ея совершеніи въ человѣчествѣ»[2]).

Характерная черта этого разсужденія заключается въ томъ, что въ немъ православіе, ухватившееся за неподвижный фун-

---

[1]) Великій споръ, 57.

[2]) Великій споръ, 45—46.

дамент церкви, противополагается непосредственно протестантизму, начавшему постройку съ крыши. *Для римскаго католицизма въ сравненіи Соловьева мѣста вовсе не оказывается* и это—по очень простой причинѣ. Продолжить сравненіе, распространить его на католицизмъ—значило бы обнаружить противорѣчіе, заключающееся въ мысли философа. Сказать, что католицизмъ отвергъ фундаментъ и началъ прямо съ возведенія стѣнъ—значитъ признать, что онъ отступилъ отъ вселенскаго преданія, что противорѣчитъ основной мысли Соловьева. А допустить, что католичество, имѣя общее съ православіемъ основаніе, воспользовалось имъ для осуществленія христіанской задачи домостроительства Божія,—значитъ признать, что въ спорѣ съ православіемъ римскій католицизмъ во всемъ и безотносительно правъ.

Признавая въ теоріи «равноправность» Востока и Запада въ церковномъ отношеніи и не желая стать всецѣло ни на ту ни на другую сторону въ «великомъ спорѣ»[1]. Соловьевъ тщательно избѣгаетъ этого вывода: но въ его пользу, незамѣтно для философа, сами собою склоняются вѣсы. Въ позднѣйшемъ сочиненіи—«La Russie et l'Eglise» то же самое сравненіе обращается цѣликомъ противъ православія: единственными обладателями основы — истиннаго *фундамента* вселенской церкви оказываются католики: а православные сравниваются съ зодчими, которые не только отказались отъ постройки, но при этомъ отвергли и самую его основу, и вмѣсто того довольствуются однимъ отвлеченнымъ созерцаніемъ божественнаго плана церковнаго зданія[2]).

Уже самая постановка вопроса о соединеніи церквей, съ которой мы познакомились выше[3]), предрѣшаетъ «великій споръ» въ пользу католичества. Ибо, если этотъ споръ имѣетъ своимъ «дѣйствительнымъ предметомъ» значеніе центральнаго авторитета въ церкви, если въ общемъ принципіальномъ пониманіи этого авторитета римская церковь права, то очевидно, что церковь восточная неправа въ самомъ существенномъ и основномъ. За нею признается оправданіе только относительное, между тѣмъ какъ

[1]) Великій споръ, 71.
[2]) La Russie, LXI—LXVI.
[3]) См. стр. 456—462.

католицизмъ правъ безусловно. Соловьевъ, какъ мы уже знаемъ, не разъ возвращается къ вопросу о «грѣхахъ» римской церкви: но они оказываются совершенно ничтожными въ сравненіи съ грѣхами церкви восточной.— Востокъ виновенъ въ отрицаніи Богомъ учрежденной духовной власти, безъ коей церковь есть «царство раздѣлившееся на ся»[1]; остается даже непонятнымъ какъ такое «царство», напоминающее евангельское изреченіе о царствѣ сатаны, можетъ оставаться въ глазахъ Соловьева церковью? напротивъ, вина Запада—только въ присвоеніи этой власти непринадлежащихъ ей полномочій и въ попыткѣ навязать ее силой. Иными словами, грѣхъ Востока заключается въ принципіальномъ отрицаніи истиннаго начала, а грѣхъ Запада—въ нѣкоторыхъ частныхъ его искаженіяхъ, благодаря не всегда правильному его примѣненію; при томъ и этотъ грѣхъ *папизма* свойственъ не всей римской церкви: папы до Григорія VII-го включительно были отъ него свободны[2]. Не очевидно ли, что грѣхи Востока и Запада представляютъ собою величины, совершенно между собою несоизмѣримыя!

Вообще о «церковной равноправности» между двумя сторонами, изъ коихъ одна непогрѣшима въ вопросахъ вѣры и нравовъ, можно говорить только по недоразумѣнію. Отъ православнаго Востока Соловьевъ требуетъ прежде всего «самоотреченія», которое, по его словамъ, есть «середина и узелъ всего дѣла Божія»[3]. Можетъ ли онъ требовать самоотреченія въ томъ же смыслѣ отъ церкви римской? Ясно, что нѣтъ: ибо для полноты нравственнаго самоотреченія человѣкъ «долженъ подчинить и свою волю руководству высшей власти—власти божественнаго происхожденія»[4]. Самоотреченіе православнаго востока, слѣдовательно, должно завершиться подчиненіемъ Риму; но послѣднему, очевидно, уже некому подчиняться. Въ положеніи Востока и Запада, слѣдовательно, существуетъ та огромная разница, что для перваго соединеніе церквей означаетъ *послушаніе*, а для второго—*господство*.

Свойственное католицизму преувеличеніе значенія видимаго

[1]) Великій споръ, 71.
[2]) Тамъ же, 84.
[3]) Тамъ же, 47.
[4]) Тамъ же, 48.

внѣшняго единства церковной организаціи, олицетворяемаго единоличной властью папы, осталось у Соловьева незамѣченнымъ, потому что самъ онъ впалъ какъ разъ въ тотъ же грѣхъ.

По вопросу объ *авторитетѣ* духовной власти въ мысли его замѣчаются характерныя колебанія. Выше мы уже ознакомились съ его попыткой оправдать необходимость авторитета *несовершенствомъ* человѣческаго рода, дѣтскимъ состояніемъ духовнаго развитія той массы человѣчества, которая «не можетъ сама возвыситься до созерцанія чистой истины, но требуетъ учителей и руководителей». Ради объединенія этихъ учителей требуется «центральная власть и дисциплина»[1]).

Здѣсь духовный авторитетъ разсматривается какъ способъ дѣйствія церкви въ порядкѣ естественномъ. Но рядомъ съ этой въ общемъ правильной оцѣнкой духовнаго авторитета въ той же статьѣ есть другая, гдѣ ему присваивается совершенно не подобающее значеніе. По мнѣнію Соловьева, «во Христѣ Божество не было пассивнымъ предметомъ созерцанія и поклоненія для Его человѣческаго сознанія, но, внутренно соединенное съ Его человѣческой волей, черезъ нее дѣйствовало, перерождая Его матеріальную природу. Подобнымъ образомъ и въ церкви божественная ея сущность или святыня не должна быть только почитаемой и поклоняемой, но, соединившись съ практическими силами человѣчества, должна дѣятельно проникать во всѣ мірскія стихіи, чтобы освящать и одухотворять ихъ. Божественное начало церкви должно не только пребывать и сохраняться въ мірѣ, но и *править* міромъ. Церковь, будучи неподвижной и неизмѣнной святыней, должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣятельной властью. Эта духовная власть церкви руководитъ человѣчествомъ и ведетъ міръ къ его цѣли, т.-е. къ соединенію всѣхъ въ одно богочеловѣческое тѣло, въ которомъ всѣ силы творенія дѣятельно воплощаютъ въ себѣ Божество»[2]).

Въ этомъ текстѣ совершенно исчезаетъ граница между двумя разнородными порядками отношеній. Тутъ все сливается въ одно: воплощеніе Бога въ соціальномъ тѣлѣ человѣчества, авторитетъ духовной власти и просто управленіе церковью. Дѣйствіе

---

[1]) Тамъ же, 75.
[2]) Тамъ же, 46.

духовной власти, когда она *правитъ міромъ*, прямо сопоставляется съ дѣйствіемъ божественнаго начала во Христѣ, активно воплощающагося въ мірѣ черезъ посредство человѣческой воли Христа: Выраженія «править» и «воплощать» употребляются какъ равнозначущія. —

Мы имѣемъ здѣсь чрезвычайно характерное для Соловьева смѣшеніе двухъ разнородныхъ сферъ. Очевидно, что тотъ мистическій порядокъ отношеній, гдѣ совершенный Богъ нераздѣльно и несліянно сочетается съ совершеннымъ человѣкомъ toto genere отличается отъ того естественнаго порядка, гдѣ Богъ только *управляетъ* человѣкомъ черезъ поставленную имъ для того внѣшнюю власть. Эти два порядка не только между собою различны, но даже не могутъ совмѣщаться между собою въ одной и той же сферѣ существованія. Богъ можетъ являться для человѣка *внѣшней* инстанціей, а, стало быть, и внѣшнимъ авторитетомъ, внѣшней властью, лишь постольку, поскольку Онъ еще не воплотился въ человѣкѣ. Поскольку Богъ *воплощается* въ человѣкѣ, соединяется съ Нимъ въ одно неразрывное органическое цѣлое, постольку духовная власть перестаетъ *управлять*; если же и можно въ данномъ случаѣ говорить, что Богъ «управляетъ» сознательной волей человѣка, то самое слово «управлять» тутъ пріобрѣтаетъ совершенно иное значеніе. Воля Божія несомнѣнно господствуетъ надъ человѣческой волей Христа и постолько «управляетъ» ею; но съ «авторитетомъ», а тѣмъ болѣе съ «администраціей» такое управленіе ничего не имѣетъ общаго. Наоборотъ, въ той сферѣ, гдѣ управляетъ внѣшняя власть, боговоплощеніе, очевидно, еще не есть совершившійся фактъ. Если Богъ правитъ міромъ черезъ учрежденную Имъ духовную власть, — это значитъ, что между Богомъ и человѣкомъ стоитъ *внѣшній* посредникъ, что велѣніе Божественной воли для человѣка — *внѣшній* приказъ; иначе говоря, что Божество и человѣчество представляютъ собою два начала *внѣшнія* другъ другу, еще не соединившіяся между собою существенно. Авторитетъ и «управленіе» кончается тамъ, гдѣ совершается *пресуществленіе* человѣческаго въ божеское, иначе говоря, — *боговоплощеніе*.

Боговоплощеніе *внутренно* преображаетъ то человѣческое естество, въ которомъ оно совершается, при чемъ преображеніе

духовное влечетъ за собою какъ свое естественное завершеніе одухотвореніе плоти — преображеніе *тѣлесное*. Наоборотъ, духовный авторитетъ и «управленіе» духовной власти предполагаетъ человѣка естественнаго, грѣховнаго, еще не пресуществленнаго въ тѣло Христово. Мы видѣли, что это отчасти сознается и Соловьевымъ: но въ общемъ наклонность къ переоцѣнкѣ духовной власти беретъ въ немъ верхъ: изъ вышеприведенныхъ его словъ явствуетъ, что онъ сопоставляетъ *внѣшнюю* дѣятельность духовной власти съ дѣйствіемъ божественной сущности, которая черезъ человѣческую волю Христа *перерождаетъ Его матеріальную природу*. Въ другомъ мѣстѣ та же мысль выражается еще яснѣе и рельефнѣе. —

«Когда вселенская власть, основываясь на преданіи и храня святыню Церкви, направляетъ свободную дѣятельность людей къ осуществленію Царства Божія, когда отдѣльные люди, благочестиво преданные той же неизмѣнной святынѣ церкви и послушные авторитету духовной власти, подъ ея руководствомъ добровольно посвящаютъ себя дѣлу Божію, направляя всѣ свои свободныя силы къ его совершенію, и, подчинивъ свое человѣческое волѣ Божіей, — подчиняютъ себя и преобразуютъ (sic) матеріальную природу, тогда только религія и церковь являются въ полнотѣ своего значенія, какъ согласное взаимодѣйствіе божественнаго и человѣческаго, какъ истинное пребываніе Бога въ людяхъ и свободная жизнь людей въ Богѣ»[1]).

Здѣсь преображеніе матеріальной природы изображается какъ прямое послѣдствіе *послушанія* человѣка руководительству вселенской власти. Въ дѣйствительности преображеніе выражаетъ собою совершенно иное отношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Въ Евангеліи оно знаменуетъ то нераздѣльное и несліянное единство божескаго и человѣческаго, при которомъ только и можетъ человѣческое естество Христа быть сіяніемъ божественной славы. Само собою разумѣется, что это нераздѣльное и несліянное единство было бы невозможно, еслибы Богъ для человѣческой воли Христа былъ внѣшнимъ авторитетомъ.

Никакой внѣшній авторитетъ, именно потому что онъ *внѣшній*, не можетъ произвести этого внутренняго просвѣтленія. Авто-

[1]) Тамъ же, 49—50.

ритетъ не преображаетъ человѣчества, а только *подчиняетъ* его извнѣ. Поэтому не только во Христѣ, но и въ человѣчествѣ преображеніе означаетъ *конецъ* авторитета: ибо въ немъ выражается упраздненіе того естественнаго порядка, въ которомъ Богъ для человѣка—внѣшняя инстанція. Такое значеніе преображенія, казалось бы, должно быть ясно и для тѣхъ, кто вмѣстѣ съ католическою церковью вѣритъ въ авторитетъ верховнаго апостола. Именно на горѣ Ѳаворѣ обнаружились границы этого авторитета, его неспособность проникнуть въ *тайну* преображенія и его безсиліе утвердить преображенное человѣчество Христово въ какомъ-либо земномъ жилищѣ. Преображеніе есть именно то явленіе Христово, которое возноситъ вѣрующаго надъ сферой дѣйствія авторитета. Ибо оно свидѣтельствуетъ объ относительности всего временнаго, видимаго, въ томъ числѣ и тѣхъ видимыхъ формъ существованія земной церкви, которыя не вмѣщаютъ въ себѣ неизреченнаго свѣта горы Ѳавора.

Въ связи съ вышеизложеннымъ нетрудно убѣдиться, что тѣ оговорки, которыя вводятся Соловьевымъ въ его ученіе о папской власти, не вносятъ въ него существенныхъ улучшеній. Такъ приведенныя выше заявленія, что преимущества папской власти, касаются исключительно юрисдикціи, а не вѣчныхъ основъ церкви и откровенія[1]), не снимаютъ съ него упрека въ переоцѣнкѣ центральной духовной власти. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить, что значитъ для нашего философа «управленіе» вселенскою церковью и «наставничество» въ ней. Возвышаясь надъ другими епископами только въ этихъ двухъ отношеніяхъ, римскій епископъ, однако, тѣмъ самымъ становится образомъ «матеріальнаго осуществленія божественнаго». «Въ христіанской церкви есть матеріально опредѣленная точка (un point materiellement fixe), видимый и внѣшній центръ дѣйствія, образъ и орудіе божественной власти». По Соловьеву это—римскій апостольскій престолъ, — «чудотворная икона вселенскаго христіанства». Онъ олицетворяетъ собою постоянство боговоплощенія въ соціальномъ и политическомъ порядкѣ[2]).

Этими словами уничтожается то, что Соловьевъ говорилъ въ «Великомъ спорѣ» о положительныхъ сторонахъ православія. Не-

[1]) Великій споръ. 77.

[2]) La Russie et l'Eglise, XXIX.

вольно возникаетъ вопросъ, можетъ ли Восточная Церковь считаться церковью, частью церкви вселенской, если она, говоря словами Соловьева, «сдѣлала попытку разбить живой образъ Божественнаго воплощенія»? Вѣдь это значитъ, что она погрѣшила противъ основного начала всего христіанскаго ученія! Не то ли же дѣлали всѣ христіанскія ереси! Не кто иной какъ Соловьевъ пытается доказать, что всѣ онѣ такъ или иначе сводятся къ отрицанію боговоплощенія! Неудивительно, что, ставъ на эту точку зрѣнія, онъ называетъ византійское православіе «скрытою ересью»[1]) (hérésie rentrée). Онъ впервые высказываетъ этотъ выводъ въ 1889 году во французской своей книгѣ: но всѣ посылки къ нему даны уже въ «Великомъ спорѣ».

Въ итогѣ, — въ изложенныхъ выше церковныхъ воззрѣніяхъ нашего философа есть явное противорѣчіе: признавая въ принципѣ какъ восточную, такъ и западную церковь равноправными частями единой церкви вселенской, Соловьевъ вмѣстѣ съ тѣмъ оцѣниваетъ ихъ такъ, какъ будто въ римскомъ католицизмѣ заключается *вся* истина, вся полнота вселенскаго христіанства: отличіе отъ него православія сводится единственно къ заблужденіямъ.

Корень этого противорѣчія заключается не только въ отмѣченномъ выше преувеличеніи значенія римско-католическаго принципа внѣшняго единства, но также и въ соотвѣтствующемъ умаленіи значенія *мистическаго начала*, выразившагося въ православіи.

VII. Соловьевъ, славянофильство и православіе.

Изъ разсужденій Соловьева о взаимныхъ отношеніяхъ церквей западной и восточной читатель выноситъ впечатлѣніе, словно вся правда православія заключается въ протестѣ противъ чрезмѣрной, принудительной централизаціи Рима и въ утвержденіи автономіи мѣстныхъ національныхъ церквей[2]). Соотвѣтственно съ этимъ и полемика философа противъ восточной церкви какъ буд-

[1]) Тамъ же. XLVI—XLVII.

[2]) См. въ особенности «Великій споръ». 80. 95.

то исходитъ изъ того предположенія, что исключительное утвержденіе мѣстныхъ, національныхъ началъ въ области религіи и церкви было главной и основной причиной отдѣленія Востока отъ Запада.

Односторонность этого взгляда бросается въ глаза. Совершенно вѣрно, что *исторически* православіе сочеталось съ національнымъ, который выразился и *во внѣшнихъ поводахъ* отдѣленія Востока отъ Запада. Но не въ національномъ заключается *сущность* православія. Вѣрно и то, что восточная церковь отстаивала противъ римской централизаціи автономію мѣстныхъ церквей; но суть «великаго спора», разумѣется, не въ этомъ, а въ томъ— *во имя чего* Востокъ утверждалъ свою автономію, *для чего* она была ему нужна.

Для справедливой оцѣнки православія имѣютъ значеніе не выставленные Фотіемъ и Михаиломъ Керулларіемъ внѣшніе поводы отдѣленія, въ числѣ коихъ были и пустые. Важны дѣйствительныя причины раздѣленія церквей, которыя лежатъ гораздо глубже. Споръ между Константинополемъ и Римомъ остался бы частнымъ столкновеніемъ двухъ епископскихъ престоловъ и не могъ бы повлечь за собою раздѣленія всего *христіанства* на двѣ чуждыя другъ другу половины, еслибы онъ не выражалъ собою принципіальныхъ *религіозныхъ* разногласій. Если дѣло Фотія оказалось прочнымъ, если послѣ Михаила Керулларія попытки возстановить единство въ теченіи многихъ вѣковъ не приводили ни къ чему, то выводъ отсюда можетъ быть только одинъ: римское католичество и восточное православіе представляютъ собою два глубоко различныхъ и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ принципіально противоположныхъ пониманія христіанства.

Въ сужденіяхъ Соловьева объ этой принципіальной противоположности есть два существенныхъ недостатка: они грѣшатъ, во-первыхъ чрезмѣрнымъ упрощеніемъ сложнаго отношенія, а, во-вторыхъ—односторонностью. Отличіе Востока онъ видитъ въ «созерцательномъ аскетизмѣ»: но аскетизмъ вовсе не есть особенность одного православія: онъ составляетъ одну изъ основъ католичества съ его безбрачнымъ духовенствомъ: нельзя сказать и того, чтобы католицизмъ враждебно относился къ созерцанію: католическое монашество всегда было, есть и будетъ не только дѣятельнымъ, но и созерцательнымъ, а католическая мысль

выразилась въ произведеніяхъ многихъ глубокихъ философовъ: и католическая живопись породила геніальныя произведенія Беато Анджелико.

Соловьевъ это прекрасно знаетъ, а потому его сужденія о религіозныхъ принципахъ обѣихъ церквей волей-неволей принимаютъ другой оттѣнокъ: православіе *только* созерцательно, а римское католичество *кромѣ того* и дѣйственно: православіе односторонне утверждаетъ божественное начало, а католичество дѣлаетъ попытку дѣятельнаго его осуществленія въ человѣческомъ обществѣ. Нетрудно доказать, что и эта попытка изобразить православіе въ видѣ *«практическаго монофизитизма»* представляетъ собою черезчуръ упрощенное и притомъ явно несправедливое рѣшеніе вопроса.

Совершенно такъ же, какъ и католичество, православіе признаетъ единство двухъ естествъ во Христѣ, вѣритъ въ церковь какъ богочеловѣческій союзъ и какъ реальное тѣло Христово. Слѣдовательно, православіе такъ же какъ и католичество утверждаетъ *дѣйственность* божественнаго начала въ церкви. Равнымъ образомъ было бы несправедливо думать, что для православія дѣятельное соединеніе божественнаго начала съ человѣческимъ естествомъ есть только *фактъ отдаленнаго прошлаго*.— Все православное ученіе о таинствахъ, въ особенности о таинствѣ Евхаристіи, покоится на вѣрѣ въ боговоплощеніе, *непрерывно совершающееся въ настоящемъ*: оно предполагаетъ возможность постояннаго и дѣятельнаго соединенія между Богомъ и человѣкомъ. Восточная церковь, вопреки Соловьеву, не только не отрицаетъ *дѣйственности* божественнаго начала въ человѣкѣ, но какъ разъ наоборотъ, эта дѣйственность, — матеріализація божественнаго и *обоженіе* человѣка какъ послѣдствіе вочеловѣченія Бога—для нея центръ тяжести всей религіозной жизни.

Различіе между Востокомъ и Западомъ — вовсе не въ томъ, что на Востокѣ христіанство только созерцательно, а на Западѣ— дѣйственно, а въ томъ, что въ обѣихъ половинахъ христіанства *дѣйственность* Божескаго начала въ человѣкѣ понимается различно. Для православія она выражается преимущественно, если не исключительно—*въ таинствахъ*. Наоборотъ, для католичества она выражается преимущественно *во внѣшнемъ дѣлѣ Богомъ учрежденной власти*, требующей безусловнаго послуша-

нія. Православіе есть христіанство по преимуществу *мистическое*, а римское католичество, наоборотъ,—христіанство по преимуществу *практическое*. Въ этомъ и состоитъ наиболѣе глубокая разница между обѣими церквами.

Опредѣляя такимъ образомъ особенности христіанства восточнаго и западнаго, мы вносимъ существенную поправку въ воззрѣнія Соловьева: ибо *мистическое* отнюдь не тожественно съ *созерцательнымъ*. Созерцаніе представляетъ собою только одинъ изъ элементовъ мистики и ни въ какомъ случаѣ не исчерпываетъ собою ея сущности: мистика есть *воспріятіе* или *переживаніе* божественнаго, которое выражается не въ односторонней дѣятельности ума, а овладѣваетъ всѣмъ существомъ человѣка. Если восточное православіе есть христіанство воистину мистическое, то это именно и доказываетъ, что оно — не только созерцательное. Въ *таинствахъ*, которыя для православной церкви составляютъ центръ религіозной жизни,—человѣкъ всего меньше созерцаетъ, — иначе таинства не могли бы совершаться надъ безсознательными младенцами.—Въ Евхаристіи онъ *не видитъ* превращенья хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, коимъ онъ пріобщается: но онъ подвергается *реальному превращенію, обоженію*, которое является вполнѣ дѣйствительнымъ, хотя оно остается не только невидимымъ, но и недоступнымъ постиженію.

Въ римскомъ католичествѣ религіозная жизнь выражается преимущественно въ сложной совокупности отношеній господства и подчиненія. Божественное здѣсь воспринимается прежде всего какъ *власть;* напротивъ, въ христіанствѣ восточномъ выдвигается на первый планъ то отношеніе къ Богу, въ которомъ человѣкъ чувствуетъ себя *новою тварью*. Божество здѣсь ощущается преимущественно какъ *метафизическій источникъ внутренняго духовно-физіологическаго процесса*, совершающагося въ человѣкѣ.

Противоположность этихъ духовныхъ особенностей Запада и Востока выразилась прежде всего въ ихъ различномъ отношеніи къ церкви. Для Запада церковь есть прежде всего *духовная власть*; для Востока она прежде всего—*таинственный* домъ Божій, мѣсто, гдѣ совершается богочеловѣческая мистерія. Этому соотвѣтствуетъ и совершенно различное значеніе іерархіи на Востокѣ и на Западѣ: православный священникъ—почти

исключительно—*мистагогъ*, пассивный посредникъ божественной благодати, воплощающейся въ таинствахъ: въ самомъ таинствѣ исповѣди, гдѣ ему открывается возможность непосредственно вліять на человѣческую волю, онъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ довольствуется скромной ролью *свидѣтеля* передъ Богомъ и проявляетъ свою апостольскую власть лишь въ отпущеніи грѣховъ. Наоборотъ, — католическій Западъ выработалъ типъ священника-наставника, властнаго руководителя и судьи надъ совѣстью; соотвѣтственно съ этимъ и таинство покаянія у католиковъ превратилось въ могущественное орудіе господства іерархіи.

Всего ярче проявляется этотъ контрастъ двухъ религіозныхъ типовъ въ ихъ отношеніи къ вопросу о *единствѣ* церкви. Для католика церковь—прежде всего внѣшнее дѣло Божіе. Поэтому онъ не можетъ себѣ представить ее безъ земного завершенія въ видимомъ матеріальномъ центрѣ. Ея единство должно найти себѣ олицетвореніе въ опредѣленномъ мѣстѣ, въ опредѣленной каѳедрѣ, въ опредѣленномъ историческомъ лицѣ. Но, для того, чтобы единство стало дѣйствительнымъ *дѣломъ на землѣ*, оно должно *явиться*, *какъ власть*, безусловная и безпредѣльная, подчиняющая себѣ все земное. И, чтобы не оставить никакихъ сомнѣній въ безграничной *твердости* этой власти, католицизмъ олицетворяетъ ее во образѣ св. Петра,—*человѣка*, *ставшаго камнемъ* дѣйствіемъ неодолимой благодати Божіей.

Въ противоположность римскому католичеству, восточное христіанство не находитъ для церкви видимаго *земного* завершенія. Для христіанства по преимуществу мистическаго въ высшей степени характерно, что оно утверждаетъ вершину церковнаго зданія не въ здѣшней сферѣ существованія, *а въ мірѣ невидимомъ, запредѣльномъ*. Различіе этихъ двухъ противоположныхъ пониманій церкви нашло себѣ наглядное образное выраженіе въ религіозной архитектурѣ. Высшее проявленіе католическаго строительнаго искусства—архитектура готическая—завершаетъ церковь шпицемъ; наоборотъ, архитектура византійская вѣнчаетъ ее куполомъ. Тамъ вершина церковнаго зданія выражаетъ собою растительную силу земли, стремящейся къ небу; здѣсь она являетъ собою сводъ небесный, спустившійся на землю и покрывшій ее собою.

Это движеніе неба къ землѣ и есть то религіозное воспріятіе, которое въ восточномъ христіанствѣ является центральнымъ. Оно окрашиваетъ собою все отношеніе восточной религіозности къ церкви. Было бы глубоко ошибочно думать, что единство церковное въ православномъ мірѣ переживается *менѣе интенсивно*, чѣмъ въ мірѣ католическомъ. Всякое богослуженіе и въ особенности—*всякая литургія* для восточнаго христіанина предстаВляетъ собою не только напоминанье, но и живое конкретное *явленіе мистическаго единства* во Христѣ, обнимающаго собою не только всѣхъ живущихъ на землѣ членовъ церкви, но и всѣхъ умершихъ. Въ таинствѣ Евхаристіи,—въ этой «великой и страшной жертвѣ», которая приносится «о всѣхъ и за вся», вѣрующіе чувствуютъ себя *единой церковью*, единымъ и реальнымъ тѣломъ Христовымъ. Но это единство для нихъ раскрывается только тамъ, гдѣ надъ землею разверзается небо и мертвые чрезъ таинство и молитву вступаютъ въ живое, дѣйственное общеніе съ живыми.

Огромное различіе религіозныхъ переживаній, связывающихся съ идеей единства церкви на Западѣ и на Востокѣ совершенно соотвѣтствуетъ основному различію *церковнаго строя* обѣихъ половинъ христіанства. Для римскаго католика единство церкви есть прежде всего единство церковной организаціи, единство духовнаго авторитета и власти. Наоборотъ, восточная церковь является эмпирически въ видѣ множества мѣстныхъ національныхъ церквей, не связанныхъ между собою внѣшнимъ образомъ ни общимъ управленіемъ, ни какимъ-либо общимъ авторитетомъ. *Единство вселенской церкви* здѣсь—по существу *невидимое*, мистическое. Оно выражается лишь въ общности исповѣданія и таинствъ.

Это пониманіе церкви и есть то, *во имя чего* Востокъ отстаивалъ и отстаиваетъ свою самостоятельность противъ латинскаго Запада. Возможно ли утверждать, что онъ былъ безусловно неправъ въ этомъ спорѣ? Не очевидно ли, наоборотъ, что этотъ церковный мистицизмъ заключаетъ въ себѣ чрезвычайно важную и цѣнную религіозную истину! Безусловный центръ всей духовной, а, слѣдовательно, и всей церковной жизни дѣйствительно пребываетъ въ мірѣ запредѣльномъ, невидимомъ. Если восточное православіе въ своемъ протестѣ про-

тивъ папства напоминало, что центръ этотъ—Христосъ-Богочеловѣкъ—превыше всякихъ земныхъ учрежденій и властей, хотя бы и церковныхъ, то въ этомъ, безъ сомнѣнія, заключалась крупная его заслуга. Этимъ восточная церковь утверждала слова Спасителя: когда вознесусь на небо, все привлеку къ себѣ.

Въ качествѣ христіанства мистическаго восточное православіе видитъ въ церкви прежде всего царство *не отъ міра сего*. Оно рѣзко утверждаетъ грань между той горней сферой, гдѣ человѣкъ переживаетъ въ Богѣ дѣйствительное преображеніе и непросвѣтленной, здѣшней, внѣбожественной дѣйствительностью. Соотвѣтственно съ этимъ высшій жизненный идеалъ православія выражается въ отрѣшеніи отъ здѣшняго, въ уходѣ отъ міра, — въ монашествѣ. Мы уже говорили, что не въ аскетизмѣ заключается особенность Востока по сравненію съ Западомъ; но между аскетизмомъ восточнымъ и западнымъ есть глубокое принципіальное различіе. Въ западной церкви, утверждающей центръ вселенскаго единства въ земной сферѣ, уходъ отъ міра сочетается съ господствомъ надъ міромъ: здѣсь самое отрѣшеніе духовенства отъ мірскихъ связей служитъ способомъ объединенія іерархіи: а порвавшее съ міромъ монашество служитъ могущественнымъ орудіемъ для проведенія въ міръ централистическихъ тенденцій Рима. Католическій монахъ, уйдя отъ міра какъ частное лицо, возвращается въ него какъ служитель церкви, чтобы дѣйствовать и властвовать въ немъ. Наоборотъ, для религіознаго идеала восточнаго, православнаго, типиченъ тотъ монахъ, который уходитъ отъ міра безвозвратно, чтобы на горѣ Ѳаворѣ созерцать нетлѣнныя ризы Божества и самому участвовать въ преображеніи Спасителя[1]).

Само собою разумѣется, что такое жизнепониманіе не объемлетъ въ себѣ *полноты* христіанскаго идеала, а потому исключительное его утвержденіе сопряжено съ большими опасностями. Христіанство *только* мистическое сводитъ всю религіозную жизнь

---

[1]) Противъ высказаннаго здѣсь не можетъ служить возраженіемъ тотъ фактъ, что и у насъ встрѣчаются карьеристы, пріемлющіе монашество только ради мірскихъ выгодъ, которыя сулитъ имъ въ будущемъ епископскій санъ: тутъ мы имѣемъ дѣло съ злоупотребленіемъ частныхъ лицъ, а не съ церковнымъ идеаломъ, который у насъ, наоборотъ, требуетъ полнаго отрѣшенія монашества отъ міра, а не господства надъ нимъ.

къ однимъ *переживаніямъ* дѣйствія божественной благодати на человѣка и забываетъ о дѣятельности самой человѣческой воли. Будучи по самой природѣ своей преимущественно пассивнымъ, оно отказывается отъ активной борьбы со зломъ и тѣмъ самымъ отдаетъ мірскую область во власть злого начала. Въ этомъ, какъ извѣстно, заключался грѣхъ Византіи; и Соловьевъ совершенно правъ въ своихъ указаніяхъ на глубокое противорѣчіе между христіанствомъ ея исповѣданія и полнѣйшимъ язычествомъ всей ея государственной и общественной жизни. Противорѣчіе это не ограничивается одной внѣшней церкви мірской сферой. Оно проникаетъ внутрь, въ самую церковную жизнь. Вступая въ соприкосновеніе съ міромъ, церковь пассивная и безвластная не только не дѣйствуетъ на него, но сама подчиняется активному вліянію и воздѣйствію мірского начала. Не объединенная дѣятельностью единой духовной власти, она естественно впадаетъ въ зависимость отъ власти свѣтской. Отсюда—тотъ византійскій цезаропапизмъ, который искажаетъ религіозную идею христіанскаго Востока, примѣшивая къ ней чисто языческое преданіе.

Христіанство не исчерпывается одними пассивными переживаніями. Оно требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ не только ждалъ дѣйствія на него благодати съ неба, но и самъ активно осуществлялъ добро въ мірѣ. И, такъ какъ дѣятельность людей въ Богѣ, въ виду общности религіозной задачи, должна быть объединена и практически, церкви и въ самомъ дѣлѣ нуженъ объединяющій центръ *международный*, независимый отъ какихъ-либо мѣстныхъ мірскихъ вліяній и властей. Чтобы церковь ни въ частяхъ своихъ, ни въ цѣломъ не подпадала игу государства, чтобы она дѣйствительно управляла сама собой, ей нужна единая и независимая *духовная власть*. Въ утвержденіи необходимости такой власти заключается, безъ сомнѣнія, *относительная правда* римскаго католицизма. За историческою противоположностью христіанства восточнаго и западнаго не скрывается непримиримаго противорѣчія: правда православія не исключаетъ собою правды католичества. Если вѣрно, что безусловный центръ и глава вселенскаго христіанства—Христосъ, вознесшійся отъ земли, пребываетъ внѣ земного, то этимъ нисколько не исключается возможность утвержденія на землѣ *относительнаго*, *видимаго*

центра вселенскаго христіанства. Чтобы этотъ центръ былъ дѣйствительно христіанскимъ, чтобы онъ въ самомъ дѣлѣ служилъ дѣлу Божію, отъ него требуется въ особенности одно: онъ долженъ *сознавать свое подчиненное значеніе*: духовная власть должна признавать положенныя ей свыше границы.

Такимъ образомъ римскій католицизмъ заключаетъ въ себѣ цѣнный и необходимый для вселенскаго христіанства элементъ. Но съ другой стороны понятно, что исключительное утвержденіе этой особенности, — *односторонній практицизмъ* Запада заключаетъ въ себѣ еще большія опасности, чѣмъ *односторонній мистицизмъ* Востока.—Исключительное утвержденіе папства возможно лишь за счетъ центральной религіозной идеи христіанства, ибо оно приходитъ къ возведенію относительнаго, земного въ безусловное. Въ дни увлеченія католицизмомъ Соловьевъ забылъ во многомъ вѣрную мысль, высказанную имъ раньше, что западная церковь въ папствѣ замѣнила Христа папою [1]. Всякій, изучавшій исторію папства, въ особенности въ эпоху расцвѣта латинской теократіи въ самомъ дѣлѣ поражается тѣмъ, до какой степени въ дѣяніяхъ и твореніяхъ папъ и другихъ видныхъ представителей воинствующаго католицизма образъ св. Петра заслоняетъ собою заоблачный ликъ Спасителя [2]).

Но кромѣ папизма, хотя и въ тѣсной связи съ нимъ римскій католицизмъ характеризуется еще другимъ, чрезвычайно важнымъ недостаткомъ, о которомъ тѣмъ болѣе слѣдуетъ упомянуть, что онъ совершенно упущенъ изъ вида Соловьевымъ. Одностороннее утвержденіе земного центра дѣйствія благодати неизбѣжно влечетъ за собою крайнюю матеріализацію всего благодатнаго порядка, грубое смѣшеніе мистическаго съ естественнымъ. Объ этой чертѣ, которая нѣкогда выразилась въ торгѣ индульгенціями, до сихъ поръ свидѣтельствуютъ въ Римѣ не только храмы, но едва ли не каждый камень церковныхъ зданій. Полное прощеніе грѣховъ тому, кто взойдетъ на колѣняхъ на ступени священной лѣстницы—тому, кто помолится Богу въ опредѣленныхъ церквахъ и тѣмъ усопшимъ, о которыхъ помолятся тамъ

---

[1]) О духовной власти въ Россіи. 207.

[2]) См., напр., мое соч. Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI в. 286, ср. вообще 266—289.

же живые, вотъ о чемъ узнаютъ посѣтители римскихъ храмовъ изъ множества надписей. Рядомъ съ этимъ сами храмы, въ особенности соборы, поражаютъ всего больше—отсутствіемъ религіознаго настроенія. Это—великолѣпные мраморные дворцы, разукрашенные богатыми золотыми украшеніями,—гдѣ въ папскіе гербы, какъ ихъ принадлежность, вкраплены ключи царствія небеснаго въ сочетаніи съ гербами тѣхъ римскихъ и иныхъ аристократическихъ фамилій, изъ коихъ происходили тѣ или другіе папы. И великолѣпіе этихъ храмовъ, расчитанныхъ на многія тысячи молящихся, рѣзко контрастируетъ съ ихъ ужасающею пустотою даже въ большіе праздники—во время торжественныхъ и пышныхъ богослуженій. Церковь, утверждающая себя на землѣ преимущественно какъ внѣшнее дѣло, потому самому подвергается наибольшей опасности пресуществиться въ міръ, стать внѣшней вѣрующимъ и ихъ религіозному чувству. Не даромъ невѣріе всего сильнѣе именно въ странахъ католическихъ.

Сопоставленіе съ этими особенностями римской церкви заставляетъ выше цѣнить значеніе православнаго Востока. Мы видѣли, что и церковь восточная не избѣжала рабства мірского; однако, въ этомъ отношеніи у нея есть цѣнное преимущество передъ церковью западною: хотя зависимость отъ мірскихъ властей и интересовъ вноситъ сильное разстройство въ периферію ея существованія, она безсильна повредить *центръ* ея религіозной жизни: ибо таинственная область запредѣльнаго, гдѣ пребываетъ этотъ центръ, по самому существу своему недоступна дѣйствію мірскихъ началъ. Послѣ раздѣленія церквей государи въ православныхъ странахъ осуществляли свои полномочія «внѣшнихъ архіереевъ» преимущественно въ области церковнаго управленія и сравнительно мало касались внутренней стороны религіозной жизни. *Существо* религіознаго отношенія—та область, въ которой вѣрующіе чувствуютъ свое непосредственное единство со Христомъ, осталась недосягаемой для мірской политики и постольку отъ нея свободной. Какова бы ни была сила зла, царящаго на площади, какова бы ни была дезорганизація и рознь во взаимныхъ отношеніяхъ церквей Востока,—все-таки цѣлымъ остается тотъ внутренній міръ православнаго храма, гдѣ вѣрующій находитъ *живое небо*, идущее ему навстрѣчу и въ центрѣ силъ небесныхъ—Христа, приносящаго себя

въ жертву за всѣхъ. Въ католицизмѣ недостаетъ именно этой *непосредственности* отношенія къ мистическому Главѣ Церкви: здѣсь іерархическая политика, а черезъ нее и мірскіе интересы въ духовномъ облаченіи — проникаютъ въ святое святыхъ религіозной жизни. Именно потому, что римско-католическая церковь утверждаетъ центръ свой *въ мірѣ*, а православная—*внѣ міра*. міръ представляетъ собою наибольшую опасность именно для первой.

Изо всего вышеизложеннаго видно, насколько ошибочно мнѣніе Соловьева, будто церковный споръ Запада и Востока есть споръ о *дѣйственности* царствія Божія въ церкви. Съ одной стороны мистицизмъ Востока не только не отрицаетъ дѣйственности Божественнаго начала въ церкви, но, напротивъ, дѣлаетъ изъ нея основной предметъ своей вѣры; а съ другой стороны, очевидно, что западный практицизмъ, односторонне утверждающій дѣятельность начала человѣческаго, еще не есть дѣйственность божественнаго. Дѣйственность божественнаго начала въ церкви зависитъ не отъ одного ея внѣшняго объединенія, не отъ одного существованія сильной и дисциплинированной церковной организаціи, приспособленной къ внѣшнему дѣйствію. Она обусловливается прежде всего тѣмъ *мистическимъ содержаніемъ*, которое наполняетъ собою эту *форму* видимой церкви. Если православіе позаботилось о содержаніи болѣе, чѣмъ о формѣ, то, стало быть, для дѣйственности царствія Божія въ церкви оно сдѣлало во всякомъ случаѣ не менѣе, чѣмъ католицизмъ. Церковь, которая совершаетъ богослуженіе на родномъ языкѣ каждаго даннаго народа и пріобщаетъ мірянъ тѣлу и крови Христову, очевидно, приблизила человѣка ко Христу не менѣе чѣмъ та, которая отняла св. чашу у мірянъ, лишила ихъ Евангелія и обращается къ народамъ на непонятномъ имъ мертвомъ языкѣ. Мистицизмъ Востока не только не разлучаетъ человѣка и Бога; онъ дѣлаетъ всѣхъ людей равноправными участниками тайны жизни вѣчной. Напротивъ, практическое христіанство Запада нарушаетъ интимное общеніе между Богомъ и человѣкомъ, воздвигая между ними цѣпь посредниковъ.

И съ этой точки зрѣнія раздѣленіе церквей имѣло свою хорошую сторону. Въ соединеніи съ католицизмомъ, какимъ онъ былъ въ теченіи вѣковъ и остался доселѣ, православный Востокъ не

могъ бы сохранить во всей его чистотѣ мистическое пониманіе религіозной жизни и церкви. Съ другой стороны, чтобы сохранить свою связь съ православнымъ Востокомъ, какимъ онъ былъ и есть, римскій католицизмъ долженъ былъ бы пойти на тѣ или иные компромиссы съ властвовавшими тамъ свѣтскими государями, т.-е. пожертвовать принципомъ независимости духовной власти, что также было бы зломъ для всего христіанскаго міра.

Каждая изъ двухъ церквей въ той или другой формѣ подпала рабству мірскому; и это рабство есть *причина*, а не послѣдствіе ихъ непрекращающагося раздѣленія. Парадоксъ церковной исторіи заключается именно въ томъ, что христіанскій міръ, *каковъ онъ есть* въ своей эмпирической дѣйствительности, доселѣ могъ сохранить Христа *только въ раздѣленіи*. Обусловливается это, конечно, тѣмъ, что для человѣчества, погруженнаго въ грѣховный міръ, возможно лишь частичное, дробное усвоеніе и осуществленіе христіанскаго идеала. *Полнота* вселенской истины не вмѣщается въ рамки здѣшняго *ограниченнаго* существованія. Входя въ нашу смутную земную среду, единый лучъ божественнаго свѣта неизбѣжно преломляется: отдѣльныя части человѣчества видятъ его по разному. И, пока люди остаются при своемъ грѣхѣ, несовершенствѣ и ограниченности,—попытки собрать эти разноцвѣтные лучи во единый, недѣлимый и совершенно *бѣлый* лучъ божественнаго свѣта имъ неизбѣжно не удаются.

Соловьевъ былъ правъ, когда онъ понялъ задачу соединенія церквей, какъ задачу осуществленія абсолютнаго всеединства и цѣлостности въ человѣческой жизни; но онъ ошибся въ одномъ. — Онъ упустилъ изъ вида, что это исцѣленіе распавшагося на части церковнаго организма возможно лишь на почвѣ христіанскаго совершенства.

То человѣчество, которое оказалось въ состояніи совмѣщать въ себѣ всю полноту *пассивнаго* переживанія божественнаго дѣйствія съ могуществомъ *активной* воли, осуществляющей божественное въ мірѣ, очевидно, стало совершенно прозрачнымъ медіумомъ благодати: это—человѣчество, достигшее совершеннаго единенія съ Богомъ и совершеннаго преображенія въ немъ. Но такого человѣчества еще нѣтъ и пока не можетъ быть въ нашей дѣйствительности. Раздѣленіе церквей, какъ и вообще всяческое раздѣленіе человѣчества есть проявленіе въ немъ хаоса

или, что то же — омертвѣнія. Метафизическій же корень хаоса заключается въ томъ, что *человѣкъ еще не сталъ совершеннымъ провозвѣстникомъ благодати въ мірѣ*. Исторія церкви даетъ рядъ яркихъ иллюстрацій этого факта. Или человѣкъ хочетъ всецѣло погрузиться въ тайну боговоплощенія. Но чтобы сохранить способность воспринимать ее во всей ея чистотѣ, онъ долженъ бѣжать отъ міра вмѣстѣ съ восточнымъ монашествомъ: только этимъ путемъ онъ можетъ отрѣшиться отъ тѣхъ *мірскихъ желаній*, которыя дѣлаютъ его волю безсильною являть въ себѣ Бога въ мірѣ. Или религія вдохновляетъ человѣка на дѣятельность въ мірѣ: но тогда проведеніе благодати въ міръ задерживается другимъ препятствіемъ: дѣятельность воли развивается за счетъ пассивныхъ религіозныхъ переживаній, а потому *исходитъ изъ сердца, не въ достаточной мѣрѣ просвѣтленнаго*. Одинъ лишь человѣкъ въ мірѣ соединялъ въ себѣ совершенное переживаніе Бога со способностью активно и совершенно осуществлять Его въ мірѣ: это былъ Богочеловѣкъ-Іисусъ Христосъ. Возстановленіе цѣльности во всемъ человѣчествѣ, побѣда надъ его временнымъ раздоромъ и омертвѣніемъ возможна лишь черезъ всеобщее воскресенье во Христѣ. Въ этомъ и состоитъ конечная цѣль человѣческаго существованія. Но, чтобы эта цѣль была достигнута, чтобы воскресенье Христово стало явнымъ въ человѣчествѣ, нужно *совершеніе* человѣческой исторіи. Возстановленіе цѣльности человѣческаго существованія, завершеніе того *абсолютнаго синтеза*, о которомъ мечталъ Соловьевъ, не есть одна изъ стадій историческаго процесса, а безусловный его конецъ.

Оттого-то не удаются всѣ попытки собрать во едино христіанство, а черезъ него и человѣчество—*до второго пришествія Христова*. Внѣ непосредственнаго и совершеннаго единства со Христомъ, внѣ послѣдняго и окончательнаго Богоявленія не можетъ *совершиться* всеединство; попытки совершить его ранѣе, вмѣстить его въ рамки совершающейся, а потому несовершенной дѣйствительности, неизбѣжно ведутъ къ замѣнѣ всеединства какой-нибудь частной, ограниченной, *земной* величиной. Въ этомъ— причина крушенія теократической мечты Соловьева. Мы вернемся къ ней въ послѣдующихъ главахъ: но уже изъ сказаннаго раньше обнаруживается *ограниченность* этой утопіи, ея несоог-

вѣтствіе со вселенскимъ идеаломъ. Въ основѣ ея лежитъ не объективная оцѣнка тѣхъ *особенностей* духовнаго склада, которыя проявились въ раздѣленныхъ частяхъ христіанства, а преувеличеніе римскаго католицизма и умаленіе значенія православія. Поэтому и преодолѣніе стараго славянофильства въ ученіи Соловьева не могло быть полнымъ. Онъ высказалъ много справедливыхъ мыслей о лжи націонализма славянофиловъ и вѣрно подмѣтилъ слабыя стороны ихъ церковнаго ученія, но не усвоилъ себѣ того зерна истины, которое въ немъ заключалось. Онъ правъ въ своемъ утвержденіи мистическаго единства церкви, которое возвышается надъ ея видимымъ раздѣленіемъ. Но съ другой стороны и ему не удалось точное отграниченіе вселенскаго, всеобщаго отъ частнаго, римскаго; постольку и славянофилы правы въ своемъ утвержденіи забытой имъ истины восточнаго христіанства.

ГЛАВА XIV.

Вселенское и русское въ теократической идеѣ Соловьева.

I. Христіанская политика и національная задача Россіи.

Для Соловьева славянофильство было въ дни борьбы съ нимъ врагомъ внутреннимъ, а не внѣшнимъ. Въ немъ философъ старался побѣдить мечту своей молодости; но трудность задачи заключалась въ томъ, что оно срослось со всѣмъ его духовнымъ складомъ. И оттого-то во второй періодъ творчества философа, преодолѣніе славянофильства у него оказалось неполнымъ въ двухъ отношеніяхъ. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, онъ вмѣстѣ съ ванною выплеснулъ и дитя, отбросилъ нѣкоторыя положительныя цѣнности, заключавшіяся въ міровоззрѣніи Кирѣевскаго и Хомякова. Съ другой стороны онъ въ болѣе совершенной и тонкой формѣ возродилъ ту самую ложную славянофильскую утопію, противъ которой онъ боролся.

Основной грѣхъ славянофильства—смѣшеніе вселенско христіанскаго и истинно русскаго остается и у него непобѣжденнымъ. И, какъ ни парадоксальнымъ это можетъ показаться, въ самомъ католичествѣ Соловьева есть большая доза своеобразнаго славянофильства. Онъ, отчасти именно потому преувеличилъ значеніе Рима папскаго, католическаго,—что видѣлъ въ немъ единственно возможное, незамѣнимое основаніе для *третьяго*, московскаго Рима, о которомъ онъ мечталъ.

Съ этой точки зрѣнія нашъ философъ подходитъ къ самому вопросу о теократіи и о соединеніи церквей. Чтобы осуществить

всеединство въ жизни человѣчества, нужно во первыхъ подчинить его вселенскому авторитету духовной власти; во вторыхъ, чтобы велѣнія этой власти проникали въ самую глубину жизни мірской, нужно утвердить господство церкви надъ государствомъ.

Соловьевъ рѣзко и опредѣленно ставитъ дилемму: или всеобщій раздоръ, взаимная ненависть, — *хаосъ* въ жизни человѣчества, или всемірная, христіанская теократія — всесторонее господство церкви надъ міромъ. Неудача старыхъ средневѣковыхъ попытокъ осуществить теократическій идеалъ не доказываетъ его ложности и не устраняетъ олицетворяемой имъ проблемы. Въ наши дни идея христіанскаго единства утратила свое прежнее господство надъ умами: но удались ли попытки *внѣ ея* утвердить единство рода человѣческаго?

По Соловьеву, исторія даетъ на это краснорѣчивый отвѣтъ.— «Всеобщій милитаризмъ, превращающій цѣлые народы въ враждебныя арміи, вызванный такою національной ненавистью, которой никогда не знали средніе вѣка, глубокій и непримиримый соціальный антагонизмъ: борьба классовъ, которая грозитъ все обречь огню и мечу; постепенная убыль нравственной силы въ индивидахъ, обнаруживающаяся въ постоянно возрастающемъ количествѣ сумасшествій, самоубійствъ и преступленій,—таковы итоги прогресса *секуляризированной* Европы въ теченіи трехъ или четырехъ столѣтій»[1]).

Въ общемъ то же обоснованіе теократіи мы находимъ уже въ «Великомъ спорѣ»—въ томъ самомъ сочиненіи, которое обозначаетъ грань перваго и второго періода творчества Соловьева.

Здѣсь онъ показываетъ, что теократія—необходимое орудіе для осуществленья *христіанской политики*, которая въ свою очередь представляетъ собою необходимый элементъ христіанской жизни.

«Какъ нравственность христіанская имѣетъ въ виду осуществленіе царства Божія внутри отдѣльнаго человѣка; такъ христіанская политика должна подготовлять пришествіе царства Божія для всего человѣчества, какъ цѣлаго, состоящаго изъ большихъ частей—народовъ, племенъ и государствъ»[2]).

[1]) La Russie et l'Eglise, LVIII.

[2]) Великій споръ, стр. 1; это вступленіе къ «Великому спору» почти буквально воспроизведено въ «Національномъ вопросѣ» (т. V, 5—21).

Если царствіе Божіе дѣйствительно есть всеединое и *всецѣлое*, то оно должно подчинить себѣ не только жизнь личную, но и жизнь общественную и государственную: задача христіанской политики именно и заключается въ томъ, чтобы быть «посредствующимъ переходомъ» къ царствію Божію отъ нашей дурной дѣйствительности.

Соловьевъ яркими чертами изображаетъ несоотвѣтствіе съ этой задачей прошедшей и настоящей политики дѣйствующихъ въ исторіи народовъ. Вопреки христіанству здѣсь «доселѣ царствуетъ безбожная вражда, о царствіи Божіемъ нѣтъ и помину».

Общераспространенное мнѣніе заключается въ томъ, что политика каждаго народа и государства должна опредѣляться исключительно его *интересами*. Съ этой точки зрѣнія обыкновенно оправдываются всякія злодѣянія, когда они совершаются ради интересовъ своего народа: патріоты всѣхъ странъ указываютъ, какъ на примѣръ, достойный подражанія, на подвиги Англіи, которая моритъ голодомъ ирландцевъ, давитъ индусовъ, насильственно отравляетъ опіумомъ китайцевъ, грабитъ Египетъ. По Соловьеву, «еслибы возможенъ былъ *только такой* патріотизмъ, то и тогда не слѣдовало бы намъ подражать англійской политикѣ: лучше отказаться отъ патріотизма, чѣмъ отъ совѣсти».

Другіе народы, какъ напр. нѣмцы, практикуютъ въ сущности то же «международное людоѣдство», но прикрываютъ его благовиднымъ предлогомъ «культурной миссіи». Поглощеніе другихъ народовъ Германіей тутъ истолковывается какъ пріобщеніе ихъ къ высшей культурѣ. Ложь этого принципа доказывается прежде всего невозможностью послѣдовательнаго его примѣненія. На практикѣ онъ ведетъ ко всеобщей истребительной войнѣ, ибо, вслѣдствіе неопредѣленности понятія «высшей культуры» всякій народъ можетъ возомнить себя ея носителемъ. Побѣда же на войнѣ, какъ это доказывается побѣдами Тамерлана и Батыя, сама по себѣ не есть свидѣтельство культурнаго превосходства.

Истинный патріотизмъ не имѣетъ ничего общаго съ такой политикой. Любовь къ своему народу предполагаетъ признаніе за нимъ нравственнаго достоинства, а, стало быть, и нравственныхъ обязанностей. Принято думать, что нравственныя обязан-

ности связываютъ только отдѣльныхъ лицъ и недѣйствительны для народовъ. Но если даже допустить, что народъ—только сумма отдѣльныхъ лицъ. «то и тогда въ этой суммѣ не можетъ исчезнуть нравственный элементъ, присутствующій въ слагаемыхъ». Если интересъ цѣлаго народа составляетъ *равнодѣйствующую* всѣхъ частныхъ интересовъ, а не простое повтореніе каждаго въ отдѣльности, то совершенно то же вѣрно и относительно народной нравственности. Существуютъ *общіе* нравственные интересы и *общія* нравственныя обязанности одного народа по отношенію къ другимъ народамъ и ко всему человѣчеству. Устранять ихъ ссылкой на то, что народность будто бы—только отвлеченное понятіе—крайне непослѣдовательно: ибо отвлеченное понятіе не можетъ имѣть не только обязанностей, но и интересовъ. Если же признавать интересъ народа, какъ общую функцію частныхъ дѣятелей, то такой же функціей должна быть признаваема и обязанность.

По Соловьеву, попытка оправдать готтентотскую мораль въ международной политикѣ тѣмъ, что она господствуетъ въ жизни, представляетъ собою совершенно произвольное возведеніе дѣйствительнаго въ должное. Обыкновенно къ этому примѣшивается и непослѣдовательность.—Когда въ предѣлахъ одного и того же народа граждане эксплоатируютъ, обманываютъ и убиваютъ другъ друга, никто не заключаетъ отсюда, что такъ и должно быть. Чѣмъ же оправдывается примѣненіе къ международной политикѣ иного масштаба?

Основную несообразность въ теоріи національнаго эгоизма Соловьевъ видитъ въ невозможности указать предѣлы того *своего*, которое должно служить высшей цѣлью. Если безусловное для насъ есть *свое*, то совершенно не видно почему это «свое» непремѣнно должно быть національнымъ, а не классовымъ или просто личнымъ, почему я *свой* эгоистическій интересъ долженъ приносить въ жертву интересу моего народа? Между личною и общественною нравственностью въ дѣйствительности существуетъ тѣснѣйшая органическая связь: поэтому политика международнаго людоѣдства должна въ концѣ концовъ погубить «и личную и общественную нравственность, что отчасти уже и видно во всемъ христіанскомъ мірѣ. Человѣкъ—всетаки существо логичное и не можетъ долго выносить чудовищнаго раздвоенія

между правилами личной и политической дѣятельности». Поэтому, если мы хотимъ спасти личную нравственность, то мы не должны желать, чтобы, какъ членъ государства, человѣкъ руководствовался воззрѣніями, свойственными дикарямъ и разбойникамъ.

Отсюда Соловьевъ заключаетъ, что христіанское начало не разрушаетъ народности, а наоборотъ спасаетъ ее отъ разложенія: ибо разлагающее начало для всякаго общественнаго организма есть *эгоизмъ*. Не народность осуждается и отвергается христіанствомъ, а *національзмъ* или, что то же,—національный эгоизмъ. То, *сверхнародное*, которое составляетъ сущность христіанскаго идеала, не есть *безнародное*. «И здѣсь имѣетъ силу слово Божіе: только тотъ, кто положитъ душу свою, сохранитъ ее, а кто бережетъ душу свою, тотъ потеряетъ ее». Какъ замкнутый національзмъ для народовъ—гибель, такъ, наоборотъ, служеніе общечеловѣческому дѣлу въ Христѣ, для нихъ—спасеніе. «Какъ личное самоотверженіе, побѣда надъ эгоизмомъ не есть уничтоженіе самого ego, самой личности, а напротивъ, есть возведеніе этого ego на высшую ступень бытія, точно такъ же и относительно народа: отвергаясь исключительнаго національзма, онъ не только не теряетъ своей самостоятельной жизни, но тутъ только и получаетъ свою дѣйствительную жизненную задачу. Истинный патріотизмъ—не отрицаніе, а полнота личной нравственности. Ибо, когда національное служитъ общечеловѣческому, высшія велѣнія совѣсти, лучшія стремленія человѣческой души находятъ себѣ выраженіе въ общемъ національномъ дѣлѣ.

Антихристіанская политика, господствующая въ мірѣ, по Соловьеву, свидѣтельствуетъ о томъ, что въ международныхъ отношеніяхъ люди еще не возвысились надъ животной жизнью.—«Давить и поглощать другихъ для собственнаго насыщенія есть дѣло одного животнаго инстинкта, дѣло безчеловѣчное и безбожное, какъ для отдѣльнаго лица, такъ и для цѣлаго народа».

Чтобы побѣдить эти безбожныя стихіи, христіанство должно явиться, какъ живая, дѣятельная сила. Какой же народъ, какое государство должно впервые воплотить въ себѣ и явить міру эту силу? Тутъ взоры Соловьева прежде всего обращаются къ Россіи. Отъ нея онъ ждетъ почина въ дѣлѣ осуществленія христіанской политики. Съ христіанской политикой связывается ея

основная національная задача, ея мессіаническое призваніе. Поэтому вопросъ о христіанской политикѣ и русскій національный вопросъ для Соловьева—одно неразрывное цѣлое.

Мы уже видѣли, что онъ не отдѣляетъ русскую національную задачу отъ вопроса о соединеніи церквей: къ сказанному выше по этому предмету остается прибавить, что въ соединеніи церквей онъ видитъ необходимое условіе и начало христіанской политики. Чтобы возстановить цѣльность жизни въ международныхъ отношеніяхъ, нужно сначала явить ее въ церковной жизни: внѣшнее раздѣленіе и взаимная вражда народовъ коренится въ ихъ внутреннемъ духовномъ отчужденіи. Но это отчужденіе можетъ быть побѣждено только однимъ способомъ.—Народы должны стать единымъ стадомъ Христовымъ.—т.-е. войти въ составъ *единой церкви*.

Съ точки зрѣнія этихъ общихъ соображеній Соловьевъ пытается выяснить особую политическую миссію Россіи. Каждому историческому народу его особое служеніе *навязывается* его исторіей въ видѣ великихъ жизненныхъ вопросовъ, обойти которые онъ не можетъ. «Наша исторія навязала намъ три великіе вопроса, рѣшеніемъ которыхъ мы можемъ или прославить имя Божіе и приблизить Его царствіе исполненіемъ Его воли, или же погубить свою народную душу и замедлить дѣло Божіе на землѣ. Эти вопросы суть: *польскій* (или *католическій*), *восточный* вопросъ и *еврейскій*».

Отождествленіе польскаго вопроса съ католическимъ тутъ тѣмъ болѣе характерно, что именно отъ удовлетворительнаго разрѣшенія перваго, по Соловьеву, зависитъ вся будущность Россіи.

Польша родственна намъ по крови, но враждебна по духу. Чѣмъ это объясняется? Въ дѣйствительности, мы сдѣлали ей больше добра, чѣмъ зла: мы спасли ее отъ онѣмѣченія, освободили польскихъ крестьянъ и тѣмъ спасли пановъ отъ истребленія; мы способствовали высокому подъему экономическаго благосостоянія всего польскаго населенія. Словомъ, *тѣло* Польши сохранено и воспитано Россіей. Если, несмотря на это, поляки предпочитаютъ потонуть въ нѣмецкомъ морѣ, чѣмъ искренно примириться съ Россіей, то, стало быть, вражда вызывается глубокой *духовной* причиной.

По духовному своему существу польская нація и съ нею всѣ католическіе славяне примыкаютъ къ западному міру: подъ русско-польской враждою скрывается *общій* антагонизмъ православнаго Востока и католическаго Запада; непримиримость этой вражды доказываетъ, что духъ сильнѣе крови. «Являясь передовыми борцами западнаго начала, поляки видятъ въ Россіи враждебный ихъ духовному существу Востокъ, силу чуждую и темную и притомъ имѣющую притязаніе на будущность и потому несравненно болѣе опасную, чѣмъ напримѣръ турки и мусульманскій Востокъ, совершившій свой кругъ и явно неспособный ни къ какой исторической будущности».

Соловьевъ обстоятельно доказываетъ невозможность *внѣшняго* примиренія между нами и Польшей. На *соціальной* почвѣ никакое примиреніе не удовлетворило бы одновременно хлоповъ и пановъ, вообще враждующіе классы польскаго населенія. Соглашеніе на почвѣ государственной невозможно въ виду безмѣрныхъ притязаній польскихъ патріотовъ и вслѣдствіе неясности тѣхъ границъ, въ которыхъ Польша могла бы быть возстановлена. Есть только одна почва, на которой мы не только должны, но и можемъ сойтись съ поляками,—это *почва религіозная*. Для самихъ поляковъ Польша—не только національная, но и религіозная идея. И противъ Россіи они враждуютъ не въ качествѣ поляковъ и славянъ, а въ качествѣ передовыхъ бойцовъ великой идеи *западнаго* Рима, противъ Рима *восточнаго*—Россіи. Именно здѣсь задача Россіи—въ томъ, чтобы возвыситься надъ противоположностью запада и востока и явить себя *третьимъ Римомъ*, который примиряетъ въ себѣ первые два.

Если такимъ образомъ русско-польскій споръ есть частное выраженіе *великаго спора* востока и запада, то очевидно, что польскій вопросъ есть лишь фазисъ великаго восточнаго вопроса. Въ противность ходячему воззрѣнію, которое отводитъ первое мѣсто въ восточномъ вопросѣ мусульманству, Соловьевъ признаетъ за послѣднимъ «важную, но все таки эпизодическую роль».—Для него это доказывается прежде всего заступничествомъ католическаго міра за турокъ, которое въ 1878 году, какъ и раньше, парализовало успѣхи русскаго оружія. «Когда наша война противъ Турціи превращается въ борьбу противъ западныхъ державъ, когда между нами и Царьградомъ оказывается Вѣна,

когда поляки-католики вступаютъ въ турецкіе ряды противъ русскаго войска, православные сербы въ Босніи соединяются съ мусульманами противъ католической Австріи, то тутъ довольно ясно становится, что главный споръ идетъ не между христіанствомъ и исламомъ, не между славянами и турками, а между европейскимъ западомъ, преимущественно католическимъ и православною Россіей. Ясно становится и значеніе Польши, какъ авангарда католическаго Запада противъ Россіи. За Польшей стоитъ апостолическое правительство Австріи, а за Австріей стоитъ Римъ».

Такимъ образомъ по Соловьеву и разрѣшеніе вопроса восточнаго, и окончательное торжество надъ мусульманскимъ востокомъ для Россіи возможно лишь черезъ примиреніе ея съ западомъ: безъ этого Россія вообще не можетъ дѣлать дѣло Божіе на землѣ. «Дѣйствительное же и внутреннее примиреніе съ западомъ состоитъ не въ рабскомъ подчиненіи западной формѣ, а въ братскомъ соглашеніи съ духовнымъ началомъ, на которомъ зиждется жизнь западнаго міра»[1]).

Въ томъ же самомъ, по Соловьеву, заключается ключъ къ разрѣшенію вопроса еврейскаго. Въ основѣ этого вопроса лежитъ взаимное враждебное обособленіе христіанскаго и еврейскаго міра. Оно безъ всякаго сомнѣнія поддерживается грѣхами самого христіанства и прежде всего — его внутреннимъ распаденіемъ. Евреи — народъ *дѣла* по преимуществу. Они не могутъ примириться съ христіанствомъ, пока не увидятъ въ немъ живое и осязательное дѣло Божіе. Въ чемъ же можетъ состоять это дѣло? Надо объединить церковь, сочетать ее съ государствомъ праведнымъ сочетаніемъ, создать христіанское государство и христіанское общество. Тогда лучшая часть еврейства примкнетъ къ христіанству; но до тѣхъ поръ евреи не могутъ соединиться съ тѣмъ, что внутренно раздѣлено[2]).

Къ тремъ названнымъ вопросамъ—польскому, восточному и еврейскому, Соловьевъ сводитъ всѣ задачи нашей политики не только внѣшней, но и внутренней. Въ «Великомъ спорѣ» онъ на-

[1]) См. для всего предыдущаго «Великій споръ». 1—17; Нравственность и политика, V, 5—20.

[2]) Еврейство и христіанскій вопросъ. IV. 166.

зываетъ самый политическій нигилизмъ или «крамолу»—«маскою польскаго вопроса»[1]. Въ позднѣйшей перепечаткѣ, однако (въ 1888 году), философъ нѣсколько смягчаетъ это черезчуръ рискованное утвержденіе, которое въ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годахъ настойчиво повторялось Катковымъ. Въ «Національномъ вопросѣ» въ томъ же мѣстѣ о политическомъ нигилизмѣ, говорится только, что его періодическія злодѣянія «стоятъ въ гораздо болѣе близкомъ отношеніи къ внѣшней политикѣ, нежели какъ это обыкновенно думаютъ»[2]. Собственно для основной мысли Соловьева эти ни на чемъ не основанныя догадки совершенно не нужны. И безъ того совершенно очевидно, что нигилистическое отрицаніе христіанства находитъ себѣ пищу во внутреннемъ упадкѣ, распаденіи и *неопытственности* раздѣленнаго христіанскаго міра. Гипотезы о польской или чужеземной «интригѣ» только безъ нужды запутываютъ простую и ясную мысль о связи всѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ нашей внутренней политики съ вопросомъ религіознымъ.

II. Мессіанство и свѣтское могущество Россіи.

Здѣсь необходимо отмѣтить борьбу двухъ различныхъ теченій—нестолько въ мысли Соловьева, сколько въ томъ *настроеніи*, которое чувствуется въ его теократической проповѣди. Съ одной стороны онъ настойчиво подчеркиваетъ ту *религіозную цѣль*, которой все должно быть подчинено въ политикѣ, какъ и во всей жизни. Онъ настаиваетъ на томъ, что, въ качествѣ перваго необходимаго шага къ земному осуществленію царствія Божія, соединеніе церквей *само по себѣ желательно*: «это исцѣленіе христіанскаго міра, возстановленіе въ немъ образа Христова есть и для Россіи и для славянства и для всего человѣчества *единое на потребу*, къ нему же вся прочая приложатся». Съ другой стороны къ этому религіозному идеалу философа незамѣтно для него примѣшивается та самая мірская мечта, которую онъ гонитъ прочь. *Если Россія исполнитъ свой хри-*

[1]) Стр. 10—11.

[2]) Нравственность и политика, V. 14—15.

стіанскій долгъ, то къ царствію Божію для нея «приложится» такое мірское могущество, которому ничто на свѣтѣ не сможетъ противостоять. Эта мысль не высказывается прямо, но она обнаруживается изъ множества характерныхъ обмолвокъ и вдобавокъ составляетъ необходимое предположеніе всего теократическаго ученія Соловьева.

Изъ предисловія къ «Національному вопросу» мы узнаемъ, что «актъ самоотреченія» намъ необходимъ не только во имя высшихъ нравственныхъ соображеній, но и ради *ближайшихъ нуждъ* нашей политики. И тутъ же поясняется, что безъ духовнаго возсоединенія съ западомъ мы не можемъ стать *центромъ единенія* для славянъ, что составляетъ ближайшую, *естественную* цѣль политики Россіи[1]). Напротивъ, примиреніе Россіи съ жизненнымъ началомъ Запада будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и «объединеніемъ самого славянства»[2]), осуществленіемъ «всеславянства»[3]). Каково для Соловьева значеніе этого объединенія,— лучше всего видно изъ его записки, поданной Штроссмайеру — боснійскому епископу и апостольскому викарію въ Сербіи.—«Провидѣніе, воля владыки-первосвященника и ваши собственныя заслуги сдѣлали Васъ истиннымъ посредникомъ между апостольскимъ Престоломъ, который по божественному праву обладаетъ ключами будущихъ судебъ міра, и славянской расой, которая по всѣмъ вѣроятіемъ призвана осуществить эти судьбы»[4]). Въ другомъ письмѣ къ тому же корреспонденту прямо говорится, что отъ соединенія Россіи съ Римомъ зависитъ не только ея будущее, но и *судьбы славянства и всего міра*[5]). Наконецъ, въ только что приведенной запискѣ къ Штроссмайеру (которая, была доставлена черезъ кардинала-секретаря Рамполлу покойному папѣ Льву XIII-му) поясняется, въ чемъ соединеніе церквей можетъ оказаться полезнымъ (profitable) обѣимъ сторонамъ.—«Римъ пріобрѣлъ бы народъ благочестивый и воодушевленно-преданный религіозной идеѣ: онъ пріобрѣлъ бы *вѣрнаго и могущественнаго защитника* (un défenseur fidèle et

[1]) Стр. II—III.
[2]) Славянскій вопросъ, т. V, 60.
[3]) Тамъ же, 66; ср. «Теократія», 238—244.
[4]) Письма, т. I, 183.
[5]) Тамъ же, 180.

puissant). Россія же, которая волею Божіею держитъ въ рукахъ судьбы Востока, не только освободилась бы отъ невольнаго грѣха раскола, но вдобавокъ и *тѣмъ самымъ* была бы свободна осуществить свою великую міровую миссію, собрать вокругъ себя всѣ славянскіе народы и основать новую цивилизацію воистину христіанскую, т.-е. соединяющую свойства единой истины и многообразной свободы въ верховномъ началѣ благодати, объемлющей все въ единствѣ и распредѣляющей между всѣми полноту единаго блага»[1]).

Отсюда видно, что «всеславянство» для Соловьева—начало мірского осуществленія *всеединства*,—того самаго начала, коего высшая духовная сторона обнаруживается въ соединеніи церквей. И, что всего важнѣе, здѣсь идетъ рѣчь, не о культурномъ только, но и о *политическомъ* объединеніи. Апостольскому престолу нужно *государственное могущество* Россіи! Легко себѣ представить, каково оно будетъ, когда вокругъ Россіи сплотятся всѣ балканскіе и австрійскіе славяне! Ясно, что «третій Римъ» рисуется философу въ видѣ имперіи въ реальномъ смыслѣ слова,—т.-е. въ видѣ великой державы, которая такъ или иначе господствуетъ надо всѣми царствами міра. Нетрудно убѣдиться, что въ этомъ же заключается у Соловьева невысказанное предположеніе его идеала христіанской политики. Очевидно, что *въ полнотѣ своей* этотъ универсальный идеалъ осуществимъ только во всемірной имперіи: только всемірное господство теократической имперіи можетъ обезпечить ему то повсемѣстное, *всеобщее* осуществленіе, о которомъ мечтаетъ Соловьевъ.

И такимъ образомъ въ представленіяхъ Соловьева о задачахъ и будущности Россіи, мы видимъ причудливое сочетаніе христіанскаго съ библейскимъ. Если Россія «не исполнитъ своего нравственнаго долга, если она не отречется отъ національнаго эгоизма, если она не откажется отъ права силы и не повѣритъ въ силу права, если она не возжелаетъ искренно и крѣпко духовной свободы и истины,—она никогда не можетъ имѣть прочнаго успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ»[2]. Мы уже видѣли, что, по Соловьеву, наоборотъ,

[1]) Тамъ же, 189.
[2]) Національный вопросъ. Предисловіе. III—IV.

осуществленіе христіанской политики должно сдѣлать для Россіи славянство и весь міръ землею обѣтованною.

Чтобы не оставить сомнѣнія въ томъ, что въ данномъ случаѣ онъ вдохновлялся образомъ ветхозавѣтнаго Израиля, Соловьевъ тутъ же поясняетъ свою мысль о Россіи текстомъ «Второзаконія» (XXX, 19): «Призываю нынѣ во свидѣтели небо и землю: жизнь и смерть положилъ я нынѣ предъ лицомъ вашимъ—благословеніе и проклятіе. Избери жизнь, да живешь ты и сѣмя твое» [1]). А въ другомъ мѣстѣ философъ называетъ Россію и славянство «новымъ домомъ Давидовымъ въ христіанскомъ мірѣ» и отсюда выводитъ ея обязанность—воздать должное первосвященнической власти: ибо «самъ Божественный Возстановитель Давидова *Царства* принялъ крещеніе отъ Іоанна изъ рода Ааронова—представителя священства» [2]).

Этотъ ветхозавѣтный элементъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ представленіемъ Соловьева о *національномъ мессіанствѣ* Россіи. Сущность этого воззрѣнія выражается въ убѣжденіи, что среди другихъ народовъ Россія должна осуществить *земное царство Мессіи*. По Соловьеву, русская національная идея и миссія заключается «въ точномъ возстановленіи образа Божественной Троицы на землѣ». Это земное тріединство воплощается въ нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ церкви, государства и общества, въ совершенной солидарности этихъ трехъ формъ человѣческаго общенія при совершенной ихъ свободѣ [3]).

Понятно, что для осуществленія этой задачи недостаточно одного религіознаго настроенія: чтобы явить въ своей жизни дѣйственность и *мощь* Божественнаго Тріединства, народъ—Мессія долженъ обладать кромѣ того и *политическимъ могуществомъ*.

Отсюда—замѣчательная черта въ произведеніяхъ ранняго и средняго періода творчества Соловьева.—Государственное могущество Россіи, ея территоріальное величіе представляется ему съ одной стороны необходимымъ средствомъ для выполненія ея религіозной задачи, а съ другой стороны *доказательствомъ*

[1]) Національный вопросъ, Предисловіе, III—IV.
[2]) Письмо къ Штроссмайеру, Письма, т. I, 180.
[3]) L'Idée russe (Paris, 1888), стр. 46.

особой религіозной миссіи русскаго народа. Разсужденія объ этой миссіи у него почти всегда сопровождаются указаніями на наше государственное могущество. Такъ въ сочиненіи «Исторія и будущность теократіи» особое призваніе Россіи въ «трудномъ дѣлѣ» соединенія церквей мотивируется словами: «не для легкихъ и простыхъ дѣлъ создалъ Богъ великую и могучую Россію» [1]. А во французской книгѣ Соловьева самый вопросъ объ исторической миссіи Россіи мотивируется многолюдствомъ ея населенія и обширностью ея территоріи, ибо, по словамъ автора, никто не задается вопросомъ объ исторической миссіи ашантіевъ или эскимосовъ [2]. И въ той же книгѣ, мы на тотъ же вопросъ находимъ слѣдующій характерный отвѣтъ. — «Глубоко религіозный и монархическій складъ русскаго народа, нѣсколько пророческихъ фактовъ въ его прошломъ, *огромная и плотная масса его Имперіи* (курсивъ мой), большая скрытая сила народнаго духа—контрастъ съ бѣдностью и пустотою его существованія въ настоящемъ, все это повидимому указываетъ, что историческое назначеніе Россіи —доставить вселенской церкви *политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возродить Европу*» [3].

Эта миссія составляетъ продолженіе и естественное завершеніе той жизненной задачи, которая всегда ставилась передъ христіанскимъ міромъ. Чтобы проникнуть въ мірскую жизнь, церковь по Соловьеву всегда нуждалась и нуждается въ содѣйствіи государственнаго меча. Первоначальные свѣтскіе защитники церкви—византійскіе императоры—оказались не на высотѣ этой задачи. Византія разсѣкла на двое христіанское общество: она заточила религіозную жизнь въ монастырь и предоставила площадь языческимъ законамъ и страстямъ. «Несторіанскій дуализмъ, осужденный въ богословіи, сталъ самой основой византійской жизни». Вслѣдствіе явной неспособности Византійской Имперіи осуществить христіанское государство—папство возложило эту задачу на священную римскую имперію запада. Но, какъ бы ни были искренни усилія франкогерманскаго царства осуществить эту миссію, они также не увѣнчались успѣхомъ. Даже величайшіе

---

[1]) Т. IV, 236.

[2]) La Russie et l'Eglise, 12.

[3]) Тамъ же, LIX.

изъ средневѣковыхъ императоровъ, какъ Карлъ Великій и Оттонъ I-й, далеко не понимали соціальной и политической задачи христіанства въ ея полнотѣ, а ихъ державные преемники, начиная съ Генриха IV, совершенно исказили христіанскую идею, выступивъ въ качествѣ *соперниковъ* апостольскаго престола. Поэтому теократія осталась неосуществленною ни въ средніе вѣка, когда задача теократическаго государства оказалась ложно понятой, ни въ новое время, когда о ней совершенно забыли. Отсюда—господство антихристіанской политики въ мірѣ, хаосъ и междоусобіе во взаимныхъ отношеніяхъ государствъ.

Историческій опытъ средневѣковья и новаго времени, «повидимому, доказываетъ съ очевидностью что ни церковь, лишенная служенія свѣтской власти, отъ нея отличной и съ ней солидарной, ни мірское государство, предоставленное собственнымъ силамъ, не въ состояніи утвердить на землѣ правду и христіанскій міръ. Тѣсный союзъ, органическое единство двухъ властей, *неслiянное и нераздѣльное*, таково необходимое условіе истиннаго христіанскаго прогресса». По Соловьеву этимъ и опредѣляется задача русской державы. Она должна взять на себя, съ лучшей надеждой на успѣхъ, дѣло Константина и Карла Великаго [1]).

Въ сочиненіи «Еврейство и христіанскій вопросъ» таже мысль о значеніи русской государственной мощи для церкви получаетъ рядъ существенныхъ и характерныхъ дополненій. По Соловьеву шаткая теократическая имперія Карла Великаго и его преемниковъ оказалась для папства «тою тростью, о которой говоритъ древній пророкъ: желая опереться на эту трость, духовный владыка Запада и ее сломалъ и себѣ прокололъ руку. Другое дѣло было бы, еслибы онъ могъ опереться на непоколебимый цезаризмъ Востока, который, переходя изъ одной стороны въ другую, никогда не терялъ своего полновластія и могущества благодаря патріархальному характеру восточныхъ народовъ. Тогда одна сила уравновѣшивала бы и восполняла бы другую. Восточные цари, вѣрные преданіямъ Константина и Ѳеодосія, являлись бы главными служителями и попечителями церкви, ея наружными архіереями. Тогда, т.-е. еслибы не было раздѣленія церкви, іерархія Восточной церкви, пользуясь какъ и теперь охраной православ-

[1]) Тамъ же, XLVII—LIX.

наго царя, сверхъ того укрѣпляла бы свой авторитетъ всею сосредоточенною силою своихъ западныхъ сослужителей, а іерархія западная въ своей трудной борьбѣ съ антицерковными и антирелигіозными элементами тѣхъ странъ, имѣя за себя благочестивый Востокъ и предоставляя внѣшнюю сторону этой борьбы дружественной силѣ православнаго кесаря, не имѣла бы надобности примѣшивать къ высокому образу своего духовнаго авторитета мелкія черты служебной государственной политики»[1].

Отсюда ясно, какого рода участіе въ дѣлѣ Христовомъ Соловьевъ отводитъ русской государственной мощи: чтобы быть въ состояніи защищать католическую іерархію противъ антицерковныхъ теченій западныхъ странъ и вести «внѣшнюю борьбу» съ ними,—русское государство должно такъ или иначе диктовать свою волю западной Европѣ. Такъ какъ «защита» вселенской церкви врядъ ли требуется въ «благочестивыхъ странахъ Востока», то очевидно, что «внѣшнее архіерейство» православнаго кесаря необходимо апостольскому престолу главнымъ образомъ на западѣ. Нужно ли доказывать, что это дружественное духовенству вмѣшательство православнаго царя во внутреннія дѣла западныхъ странъ невозможно безъ давленія внушительной внѣшней силы! Представимъ себѣ, что русскій государь можетъ во всякое время потребовать возвращенія изгнанныхъ изъ Франціи монашескихъ конгрегацій! Не ясно ли, что «мессіанство» такъ понимаемое предполагаетъ если не всемірное владычество, то по крайней мѣрѣ всемірную диктатуру Россіи! Безъ такой диктатуры русская имперія, очевидно, не могла бы служить органомъ *вселенской* теократіи! Соловьевъ достаточно ясно говоритъ, что онъ ждетъ отъ славянства и въ особенности отъ Россіи *третьяго и послѣдняго соціальнаго воплощенія церкви*, т.-е. осуществленія во всей вселенной христіанскаго идеала въ порядкѣ не только духовномъ, но и мірскомъ,—въ сферѣ политической и соціальной.

«Ваше слово, о народы слова, это свободная и вселенская теократія, истинная солидарность всѣхъ націй и всѣхъ классовъ, христіанство, осуществленное въ общественной жизни, христіанизированная политика: это—свобода для всѣхъ угнетенныхъ, покровительство слабымъ: это—соціальная правда и добрый миръ

[1] Т. IV, 152—153.

христіанскій. Итакъ, открой имъ дверь, ключникъ Христовъ; и пусть врата исторіи будутъ *для нихъ и для всего міра* (курсивъ мой) вратами царствія Божія»[1].

Такимъ образомъ русское государственное могущество нужно для спасенія и для возрожденія всего міра. Въ послѣдующемъ изложеніи мы вернемся къ вопросу о цѣнности такого пониманія національнаго мессіанства Россіи. Здѣсь намъ необходимо только отмѣтить, что оно представляетъ собою лишь новую стадію въ развитіи славянофильскаго міровоззрѣнія.

III. Мессіанизмъ Соловьева и славянофильство.

Въ связи съ этимъ бросается въ глаза необычайная шаткость тѣхъ основаній, которыя приводятся Соловьевымъ въ подтвержденіе особой теократической миссіи русскаго государства. Читатель помнитъ его ссылку на «нѣсколько пророческихъ фактовъ» русской исторіи. Эти факты, къ которымъ философъ неоднократно возвращается въ различныхъ своихъ сочиненіяхъ, суть призваніе варяговъ, отношеніе къ христіанству св. Владиміра (въ особенности выраженное имъ отвращеніе къ смертной казни) и реформа Петра I-го[2]. Но призваніе варяговъ свидѣтельствуетъ скорѣе о неспособности нашихъ предковъ управляться собственными силами, нежели о широкой политической миссіи русскаго народа, которая предполагаетъ политическія дарованія. Отказъ св. Владиміра отъ смертной казни дѣйствительно свидѣтельствуетъ о возвышенности его религіознаго идеала, но отнюдь не о тѣхъ практическихъ способностяхъ, которыя необходимы для проведенія этого идеала въ государственной жизни. Византійская жестокость и византійскіе доводы, какъ извѣстно, восторжествовали надъ личнымъ благочестіемъ св. Владиміра, торжествуютъ и до нашихъ дней, когда вопреки своему религіозному идеалу Россія стала классической страной смертной казни. Еще менѣе понятно, какимъ образомъ реформа Петра I-го можетъ служить прообразомъ теократическаго государства. Соловьевъ

[1]) La Russie et l'Eglise, LXVII.

[2]) См., напр., о народности и народныхъ дѣлахъ въ Россіи. V, 21—35.

приписываетъ ей «вопреки всякой видимости» «глубоко христіанскій характеръ, ибо она была основана на нравственно религіозномъ актѣ національнаго самоосужденія».[1]. Но съ такимъ же основаніемъ можно было бы назвать «глубоко христіанскими» преобразованія, совершившіяся въ современной Японіи и совершающіяся въ современномъ Китаѣ. Совершенно не видно, почему въ реформахъ Петра I-го больше «христіанскаго самоосужденія». Петръ I совершилъ, правда, одну крупную реформу, касающуюся собственно церковной области: но, какъ бы ни былъ полезенъ «Духовный регламентъ» съ государственной точки зрѣнія, въ немъ всего менѣе можно видѣть прообразъ того теократическаго русскаго царства, которое призвано осуществлять царство Божіе на землѣ. Не болѣе убѣдительна, конечно, ссылка на обширность русской территоріи и на многочисленность русскаго населенія. Но въ особенности слабость позиціи Соловьева иллюстрируется его аргументомъ изъ откровенія.

Онъ пытается вывести наше національное призваніе *изъ умолчанія* о немъ св. Писанія! По его мнѣнію именно изъ того факта, что св. Писаніе ничего не говоритъ о русской національной идеѣ, становится яснымъ, въ чемъ она заключается. Въ Новомъ Завѣтѣ не упоминается отдѣльно о призваніи какого-либо одного народа, а говорится только *объ общемъ призваніи всѣхъ*. «И такъ, идите, научите *всѣ народы*, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мато. XXVIII, 19). Если такимъ образомъ Евангеліе не отдѣляетъ каждаго отдѣльнаго народа отъ единства рода человѣческаго какъ цѣлаго, то, стало быть, заключаетъ Соловьевъ, смыслъ существованія Россіи какъ и другихъ націй—въ этомъ цѣломъ. «Чтобы воистину осуществить свою миссію, она должна всѣмъ сердцемъ и всей душою войти въ общую жизнь христіанскаго міра и употребить всѣ свои національныя силы на то, чтобы, въ согласіи съ другими народами, осуществлять то совершенное и вселенское единство, коего недвижимое основаніе дано намъ въ церкви Христовой»[2].

Съ христіанской точки зрѣнія, разумѣется, смыслъ каждой отдѣльной народности—въ единствѣ всѣхъ во Христѣ. Но какъ ны-

[1] Нѣсколько словъ въ защиту Петра Великаго, T. V, 160.
[2] L'Idée russe, 18—24.

вести отсюда *особую* одному русскому народу свойственную теократическую миссію? Вѣра въ эту послѣднюю у Соловьева вообще не обоснована; она представляетъ собою какой то ирраціональный придатокъ къ его ученію. Мы, очевидно, имѣемъ здѣсь дѣло съ предразсудкомъ и притомъ съ предразсудкомъ унаслѣдованнымъ. Мистическая вѣра въ національное мессіанство Россіи, по собственному признанію Соловьева, перешла къ нему отъ славянофиловъ. Вѣра же въ Россію, какъ третій Римъ, представляетъ собою, какъ извѣстно, многовѣковое національное преданіе.

Отъ самого Соловьева мы знаемъ, что у него со славянофилами есть «общая *идеальная* почва», заключающаяся въ признаніи «особой всемірно исторической идеи Россіи»; «эта идея по ихъ убѣжденію имѣетъ священный характеръ, и ея осуществленіе должно яснѣе и полнѣе выразить въ жизни міра ту вѣчную истину, которая изначала хранится въ церкви Христовой»[1]). Въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ утверждаетъ, что между «національно мессіанскимъ» идеаломъ, составлявшимъ основную мысль стараго славянофильства, и истинной христіанской идеей нѣтъ принципіальнаго противорѣчія. Съ нѣкоторыми оговорками онъ признаетъ, что «истинно христіанскій идеалъ можетъ принять эту національно мессіанскую форму»[2]). Пусть патріоты еще рѣшительнѣе провозглашаютъ русскій народъ собирательнымъ Мессіей, «лишь бы только они помнили, что Мессія долженъ и дѣйствовать какъ Мессія, а не какъ Варавва». Грѣхъ славянофильства по Соловьеву не въ этомъ мессіанствѣ, а въ томъ, что оно недостаточно настаивало на нравственныхъ условіяхъ этого высшаго призванія[3]).

Даже въ концѣ восьмидесятыхъ и въ началѣ девяностыхъ годовъ, когда въ пылу полемики противъ русскаго славянофильства онъ былъ склоненъ преувеличивать разстояніе между собой и имъ, Соловьевъ не могъ не сознавать, что его собственное мессіанство—въ концѣ концовъ лишь очищенное славянофильство. Въ этомъ отношеніи въ особенности характеренъ его уклончивый отвѣтъ на упрекъ, будто онъ «перешелъ изъ славянофиль-

---

[1]) Исторія и будущность теократіи. 236.
[2]) Идолы и идеалы, т. V, 357.
[3]) Тамъ же, 361.

скаго лагеря въ западническій». По его словамъ «славянофильство *въ настоящее время* (курсивъ мой) не есть реальная величина, никакой «наличности» оно не имѣетъ и славянофильская идея никѣмъ не представляется и не развивается», а, стало быть, *теперь* нѣтъ того славянофильскаго лагеря, изъ котораго можно было бы перейти въ другой [1]). Эти слова, написанныя въ 1891 году, всего черезъ шесть лѣтъ послѣ смерти И. С. Аксакова, въ сущности заключаютъ въ себѣ полупризнаніе. Если Соловьевъ не могъ выйти изъ славянофильскаго лагеря «въ данное время», т.-е. въ 1891 году, когда этого лагеря уже не существовало, то изъ этого не слѣдуетъ, конечно, чтобы философъ не былъ славянофиломъ *нѣсколькими годами раньше*, пока славянофильство было еще живо и самъ онъ сотрудничалъ въ «Руси». Ясно, что въ отвѣтъ на упрекъ въ измѣнѣ славянофильству Соловьевъ перѣшается *отрицать* свое славянофильское происхожденіе.

Мало того, онъ тутъ же въ иронической формѣ даетъ понять, *какіе именно* элементы славянофильства вошли въ составъ его ученія.—«Конечно, и въ старомъ славянофильствѣ былъ зачатокъ нынѣшняго національнаго кулачества, но были вѣдь тамъ и другіе элементы, христіанскіе, т.-е. истинно гуманные и либеральные. Куда же они теперь дѣвались? Ужъ не перенесъ ли я ихъ съ собою въ «западническій лагерь», гдѣ, впрочемъ, они и безъ меня присутствовали?» И тутъ же Соловьевъ признаетъ, что въ старомъ славянофильствѣ «были элементы, которые по естественному сродству вошли въ соединеніе съ такъ называемымъ западническимъ лагеремъ» [2]). Здѣсь, очевидно, можетъ подразумѣваться только самъ Соловьевъ: помимо его ученія въ то время невозможно указать никакого другого теченія въ области мысли, гдѣ бы элементы славянофильства «вошли въ соединеніе» съ западничествомъ.

Двумя годами позже П. Н. Милюковъ указалъ, что славянофильская идея о всемірно-исторической роли русской національности возрождена была группой преемниковъ стараго славянофильства [3]), при чемъ изъ писателей этой группы Милюковъ могъ

[1]) Тамъ же, 355.
[2]) Тамъ же, 356.
[3]) Разложеніе славянофильства (Вопросы Философіи, 1893, май).

назвать только одного Соловьева. Послѣдній возражалъ, но опять таки не по существу: онъ указалъ на неправильность превращенія *его одного* въ цѣлую группу писателей. Признавая въ общемъ правильность сужденій Милюкова объ отношеніи славянофильства къ продолжателямъ послѣдняго, онъ отмѣтилъ только непослѣдовательность подобныхъ взглядовъ въ устахъ историка позитивиста[1]. Рядомъ съ этимъ Соловьевъ оставилъ безъ возраженій статью «Разочарованный славянофилъ» кн. С. Н. Трубецкого, высказавшаго раньше П. Н. Милюкова ту же мысль объ отношеніи его къ славянофиламъ.—Это тѣмъ болѣе знаменательно, что Соловьевъ намекаетъ на аргументацію названной статьи въ своемъ отвѣтѣ Милюкову[2].

Въ дѣйствительности сродство Соловьева со старымъ славянофильствомъ—гораздо глубже, чѣмъ самъ онъ отдавалъ себѣ въ томъ отчетъ. Отъ славянофильства перешла къ нему не только вѣра въ мессіанство Россіи, но и тѣсно связанная съ нею идеализація опредѣленныхъ *конкретныхъ* формъ русской государственности и общественности. Представляя себѣ въ мечтѣ «третій Римъ» въ видѣ могущественнаго русскаго царства, философъ вводитъ въ него всѣ политическіе устои стараго славянофильства, какъ необходимые элементы вселенской геократіи.

По его словамъ, «исторически сложившійся строй русской жизни выражается въ слѣдующихъ ясныхъ чертахъ: церковь, представляемая архіерейскимъ *соборомъ* и опирающаяся на монастыри, правительство, сосредоточенное въ самодержавномъ *Царѣ* и народъ, живущій земледѣліемъ въ *сельскихъ общинахъ*. Монастырь, дворецъ и село—вотъ наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существуетъ Россія»[3]. Вмѣстѣ со славянофилами Соловьевъ почитаетъ въ русскомъ самодержавіи начало «сверхправовое»[4]: такъ же какъ и они онъ видитъ великую силу политическаго строя Россіи «въ царскомъ единовластіи

---

[1]) Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова, т. V, 458—462.

[2]) Тамъ же, 460: «назвать Леонтьева «разочарованнымъ славянофиломъ» имѣлъ право авторъ «Метафизики въ древней Греціи», но отнюдь не авторъ «Финансовъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ».

[3]) Еврейство и христіанскій вопросъ, 156.

[4]) Государств. философія въ программѣ Мин. Нар. Просвѣщенія, т. V, 373.

и въ единодушной привязанности народа къ царю»[1]. Въ идеализаціи русскаго монархическаго начала философъ даже превосходитъ славянофиловъ, что впрочемъ вполнѣ естественно: на теократическаго царя онъ возлагаетъ такія надежды, по сравненію съ которыми славянофильскіе мечтанія могутъ показаться скромными. Въ самомъ незаконапизмѣ онъ видитъ положительную истину, хотя и извращенную историческими злоупотребленіями. Освобожденный отъ этого искаженія, этотъ послѣдній «сводится къ истинной и многозначительной идеѣ христіанскаго царя, какъ особой самостоятельной власти и особаго служенія въ церкви»[2]. Какъ высоко Соловьевъ, въ серединѣ восьмидесятыхъ годовъ цѣнитъ религіозное значеніе русскаго неограниченнаго самодержавія, видно изъ того, что онъ говоритъ о его сохраненіи, какъ объ одномъ изъ условій соединенія церквей. По этому поводу въ его докладной запискѣ на имя Штроссмайера говорится буквально слѣдующее. — Въ соединеніи съ апостольскимъ престоломъ, восточная церковь «сохранитъ не только свой обрядъ (что само собою разумѣется), но также всю ту автономію организаціи и управленія, которая принадлежала Востоку до раздѣленія церквей. Въ частности, верховное значеніе (position supérieure), которое всегда принадлежало въ Восточной церкви и нынѣ принадлежитъ въ Россіи, власти православнаго Императора, должно оставаться неприкосновеннымъ»[3]. Замѣчательно, что здѣсь говорится о прерогативѣ императорской власти, какъ о *части церковной автономіи!* И религіозное значеніе для Соловьева имѣетъ не какая либо сторона русской монархической власти, не одно какое-либо изъ ея полномочій, а вся ея неограниченная полнота, самое ея самодержавіе. «Русская церковь», по его словамъ, *благодаря Бога*, пользуется охраною православнаго царя самодержавнаго и слѣдовательно независимаго отъ безбожныхъ стихій современнаго общества»[4].

Тутъ невольно вспоминается мѣткая характеристика, данная Соловьевымъ религіозно-патріотическимъ мечтаніямъ старыхъ сла-

---

[1]) Еврейство и христ. вопросъ, 157.
[2]) Славянскій вопросъ, 62.
[3]) Письма, т. I, 189.
[4]) Еврейство и христіанскій вопросъ, 156.

вянофиловъ. Онъ полагаетъ, что «истинно христіанскій идеалъ можетъ принять эту національно-мессіанскую форму, но онъ становится тогда весьма *удобопревратнымъ* (по выраженію духовныхъ писателей) т.-е. легко можетъ перейти въ соотвѣтствующій идеалъ антихристіанскаго націонализма, какъ это дѣйствительно и случилось»[1]. Удобопревратность національнаго мессіанства сказалась не только въ старомъ славянофильствѣ, но и въ ученіи самого Соловьева. Несмотря на тяжкіе удары, нанесенные имъ «идолу антихристіанскаго націонализма», этотъ идолъ возрождается и у него, въ формѣ религіознаго почитанія патріархальныхъ, традиціонныхъ формъ старо-русской государственности. Временныя, чисто историческія черты этой государственности получаютъ въ его глазахъ значеніе чего-то непреходящаго, божественнаго. И въ этомъ отношеніи онъ идетъ даже дальше старыхъ славянофиловъ: никто изъ нихъ никогда не надѣлялъ царскую власть особыми полномочіями въ церкви; и равнымъ образомъ они не признавали даже *относительной* правды въ цезаропапизмѣ.

Эта идеализація временныхъ и мѣстныхъ особенностей русскаго государственнаго и общественнаго быта объясняетъ намъ *ветхозавѣтныя черты* національнаго мессіанства Соловьева. Геократія «*вселенская*» незамѣтно для него самого принимаетъ слишкомъ яркую національную окраску: отсюда у нея—рядъ точекъ соприкосновенія съ національной теократіей евреевъ. Этимъ объясняется одинъ изъ величайшихъ парадоксовъ ученія Соловьева—сочетаніе въ немъ славянофильства съ юдаизмомъ.

IV. Еврейское и русское мессіанство.

Юдаизмъ Соловьева—черта слишкомъ для него характерная, слишкомъ тѣсно связанная съ его религіозно-общественнымъ идеаломъ, чтобы мы могли обойти ее молчаніемъ. Тутъ, какъ во всемъ вообще теократическомъ ученіи нашего философа, необходимо строго отличать возвышенную христіанскую идею отъ искажающей ее посторонней примѣси.

[1]) *Идолы и идеалы*. т. V. 357.

Исходную точку всего разсужденія Соловьева составляетъ отмѣченная выше, совершенно правильная мысль о томъ, что евреевъ отталкиваетъ отъ насъ *недѣйственность* нашего христіанства. Недѣйственность эта проявляется прежде всего во взаимныхъ отношеніяхъ христіанъ и іудеевъ. Іудеи относились къ христіанамъ всегда *по іудейски*, дѣйствовали въ точномъ согласіи съ предписаніями своего закона. Совершенно наоборотъ христіане всегда относились къ евреямъ не по христіански: въ преслѣдованіяхъ и гоненіяхъ противъ нихъ, сказывается вопреки нашей вѣрѣ *языческое* начало ненависти.

Отсюда Соловьевъ выводитъ и совершенно правильное заключеніе, что еврейскій вопросъ есть прежде всего *вопросъ христіанскій*. Христіанскимъ онъ является не только потому, что намъ надлежитъ выполнить нашъ христіанскій долгъ по отношенію къ гонимому племени, но также и потому, что еврейство заключаетъ въ себѣ *положительную силу*, безъ коей христіанское дѣло не можетъ быть выполнено во всей его полнотѣ.

Основаніемъ для такого убѣжденія служитъ у Соловьева данная имъ характеристика еврейскаго народа, которая принадлежитъ къ числу наиболѣе блестящихъ страницъ, когда-либо имъ написанныхъ.

Для него евреи—прежде всего *народъ богорождающій*. Тотъ фактъ, что именно этотъ народъ послужилъ средой и матеріаломъ для *боговоплощенія*, не можетъ не быть связанъ самымъ тѣснымъ образомъ съ особенностями его духовнаго склада.

Соловьевъ видитъ эти особенности во-первыхъ въ глубокой *религіозности* евреевъ, во-вторыхъ—въ крайнемъ развитіи ихъ *самочувствія*, самодѣятельности и самосознанія и, наконецъ, въ третьихъ—въ ихъ крайнемъ *матеріализмѣ* въ широкомъ значеніи этого слова.

Первая черта достаточно ярко иллюстрируется всей исторіей этого народа пророковъ, мучениковъ и апостоловъ и не нуждается въ дальнѣйшихъ поясненіяхъ. Вторая черта выражается въ томъ, что въ Израилѣ всѣ—и народъ и семья и индивидъ «до мозга костей проникнуты чувствомъ и сознаніемъ своего національнаго, семейнаго и личнаго *Я*, стремятся всячески на дѣлѣ проявить это самочувствіе и самосознаніе, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля».

Что же касается *матеріализма* евреевъ, то необходимо отличать житейское его выраженіе отъ религіознаго. Преобладаніе утилитарныхъ и корыстныхъ соображеній въ дѣятельности евреевъ «отъ египетскихъ сосудовъ и до биржъ современной Европы» по Соловьеву слишкомъ извѣстно, чтобы объ этомъ нужно было распространяться. Но эта черта въ его глазахъ представляетъ собою лишь извращеніе положительной и цѣнной особенности еврейскаго народнаго генія. Эта особенность есть *матеріализмъ религіозный*, который выражается въ слѣдующемъ.

«Евреи, вѣрные своей религіи, вполнѣ признавая духовность Божества и божественность человѣческаго духа, не умѣли и не хотѣли *отдѣлять* эти высшія начала отъ ихъ матеріальнаго выраженія, отъ ихъ тѣлесной формы и оболочки, отъ ихъ крайняго и конечнаго осуществленія. Для всякой идеи и всякаго идеала еврей требуетъ видимаго и осязательнаго воплощенія и благотворныхъ результатовъ: еврей не хочетъ признавать такого идеала, который не въ силахъ покорить себѣ дѣйствительность и въ ней воплотиться; еврей способенъ и готовъ признать самую высочайшую духовную истину, но только съ тѣмъ, чтобы видѣть и ощущать ея реальное дѣйствіе. Онъ вѣритъ въ невидимое (ибо всякая вѣра есть вѣра въ невидимое), но хочетъ, чтобы это невидимое стало видимымъ и проявляло бы свою силу; онъ вѣритъ въ духъ, но только въ такой, который проникаетъ все матеріальное, который пользуется матеріей какъ своей оболочкой и своимъ орудіемъ».

Съ этой точки зрѣнія евреи смотрѣли на весь матеріальный, тѣлесный міръ: они не отдѣляли матерію отъ *ея* духовнаго и божественнаго начала. «Они видѣли въ матеріальной природѣ не дьявола и не Божество, а лишь *недостроенную обитель богочеловѣческаго духа*». Такое отношеніе къ внѣшней природѣ не есть культъ матеріальной природы: наоборотъ, именно съ этой точки зрѣнія евреи должны были «отдѣлять въ ней чистое отъ нечистаго, святое отъ порочнаго, чтобы сдѣлать ее достойнымъ храмомъ Высшаго существа». Израиль озабоченъ осуществленіемъ на землѣ «святой тѣлесности». Отсюда—та часть моисеева законодательства, которая говоритъ о различеніи чистаго и нечистаго и о правилахъ очищенія. «Можно сказать, что вся религіозная исторія евреевъ была направлена къ тому, чтобы приготовить Богу израилеву не только святыя души, но и святыя тѣла».

Всѣ эти три качества еврейскаго народа по Соловьеву вполнѣ объясняютъ, почему именно въ его средѣ родился Богочеловѣкъ. Совершенно понятно, что отъ избраннаго Богомъ народа требуется совершенно исключительная интенсивность религіознаго чувства. Съ другой стороны понятно и то, что соединеніе совершеннаго Бога съ совершеннымъ человѣкомъ можетъ произойти только въ средѣ, гдѣ развитіе личнаго, человѣческаго начала достигло высшей своей полноты. «Сильный Богъ избираетъ себѣ сильнаго человѣка, который могъ бы бороться съ нимъ. Самосущій Богъ открывается только самосознательной личности. Богъ святой соединяется только съ человѣкомъ, ищущимъ святости и способнымъ къ *дѣятельному* нравственному подвигу».

Наконецъ, іудеи представляли наиболѣе соотвѣтственную среду для воплощенія божественнаго Слова и въ силу ихъ стремленія къ воплощенію божественнаго начала, выразившагося въ матеріализмѣ ихъ религіозности. «Ибо и разумъ и благочестіе требуютъ признать, что для вочеловѣченія Божества, кромѣ святой и дѣвственной души, должна была также послужить святая и чистая тѣлесность». «Стремясь къ конечной реализаціи своего духовнаго начала, черезъ очищеніе матеріальной природы, Израиль приготовилъ среди себя чистую и святую обитель для воплощенія Бога-Слова».

Столь же ясно и вразумительно Соловьевъ объясняетъ, почему этотъ народъ, родившій Христа, отвергъ Христа. Это обусловливается извращеніемъ тѣхъ же положительныхъ качествъ евреевъ. Развитіе самочувствія и матеріалистическій складъ ума евреевъ суть качества положительныя лишь до тѣхъ поръ, пока они подчиняются первому и главному качеству евреевъ—ихъ *религіозности*. Въ противномъ случаѣ тѣ же качества становятся источниками грѣховъ и бѣдствій.

Когда свойственное евреямъ самочувствіе не сдерживается религіозностью, оно вырождается «въ національный эгоизмъ, въ безграничное самообожаніе съ презрѣніемъ и враждой къ остальному человѣчеству; а реализмъ еврейскаго духа вырождается въ тотъ исключительно дѣловой, корыстный и ничѣмъ не брезгающій характеръ, за которымъ почти совсѣмъ скрываются для посторонняго, а тѣмъ болѣе для предубѣжденнаго взгляда лучшія черты истиннаго іудейства».

Этимъ и объясняется вражда іудеевъ противъ Христа и христіанства. Соловьевъ обстоятельно доказываетъ невѣрность ходячаго мнѣнія, будто іудейскій народъ представлялъ себѣ царство грядущаго Мессіи въ видѣ исключительно *политическаго* торжества. У пророковъ, коихъ писанія служили основаніемъ мессіанскихъ ожиданій евреевъ, «царство Мессіи представляется преимущественно какъ полнѣйшее откровеніе и торжество истинной религіи, какъ одухотвореніе синайскаго завѣта, какъ утвержденіе закона Божія въ сердцахъ человѣческихъ, какъ распространеніе истиннаго познанія о Богѣ, наконецъ, какъ изліяніе Святого Духа Божія на всякую тварь». Тѣ евреи, которые ждали Мессію, возвѣщеннаго пророками, разумѣется, не могли исключить изъ своихъ ожиданій того религіознаго элемента, который у пророковъ былъ преобладающимъ. Поэтому мессіанскій идеалъ евреевъ былъ не исключительно политическимъ, *а духовно политическимъ*, не чувственнымъ только, *а духовно чувственнымъ*. Но съ другой стороны и христіанство, проповѣдовавшее Христа, пришедшаго во плоти, въ своемъ представленіи о царствіи Божіемъ не было исключительно духовнымъ, а, наоборотъ, *утверждало* чувственный элементъ.

Для христіанъ какъ и для іудеевъ окончательная цѣль заключалась въ воплощеніи небеснаго въ земномъ. Въ этомъ союзѣ неба и земли какъ для христіанъ, такъ и для іудеевъ—*вѣнецъ* дѣла Божія. Но христіанство указало къ этому вѣнцу *крестный* путь, котораго не захотѣло принять іудейство. *Іудеи соблазнились о крестѣ Христовомъ*: вмѣсто этого пути они искали *знаменія*, т.-е. прямого непосредственнаго проявленія *силы* Божіей. И въ этомъ опять таки Соловьевъ показываетъ проявленіе *особенностей* еврейскаго національнаго характера.

«Крестъ Христовъ, коимъ усвояется царство Божіе, требовалъ отъ іудейскаго народа двойнаго подвига: во-первыхъ, отреченія отъ своего національнаго эгоизма и во-вторыхъ временнаго отреченія отъ мірскихъ стремленій, отъ своей привязанности къ земному благополучію». Путь черезъ крестъ требовалъ отъ евреевъ аскетизма, мученичества; онъ возвѣщалъ побѣду надъ земнымъ черезъ отказъ отъ земного, воскресеніе—черезъ смерть, преображеніе плоти черезъ ея умерщвленіе. Но именно этотъ путь крестной смерти, ведущій къ цѣли черезъ удаленіе отъ нея,

оказался совершенно непонятенъ большинству іудеевъ, которые стремились *прямо и поскорѣе* къ окончательному результату. *Крестъ, понятый самимъ Богомъ*, сталъ для евреевъ соблазномъ изъ соблазновъ. «Ихъ напряженное самочувствіе возставало противъ христіанскаго самоотреченія, ихъ привязанность къ матеріальной жизни не вмѣщала христіанскаго аскетизма: ихъ практическій умъ не могъ примирить этого видимаго противорѣчія между цѣлью и средствомъ, они не могли понять, какимъ образомъ вольное страданіе ведетъ къ блаженству, какимъ образомъ отреченіе отъ личныхъ и народныхъ интересовъ доставляетъ полноту личной и національной жизни».

Путь Христовъ былъ отвергнутъ евреями какъ *непрактичный и нецѣлесообразный*. Христіанство, которое хочетъ собрать *всѣхъ* вокругъ *одного* и черезъ *одного* соединить каждаго со всѣми, представляется еврею-практику какъ идея несуществимая и уже по этому одному—ложная. Опровергнуть евреевъ, доказать имъ, что они ошибаются, можно только *фактически*: для этого надо *осуществлять* христіанскую идею, послѣдовательно проводить ее и въ личной жизни отдѣльныхъ людей и въ соціальной жизни человѣчества.

Въ предѣлахъ вышеизложеннаго, разсужденія Соловьева о еврейскомъ вопросѣ представляютъ собою чистое и глубокое выраженіе его христіанскаго жизнепониманія. Но въ томъ же его произведеніи есть нѣчто, что нарушаетъ эту ясность и глубину. Какъ только заходитъ рѣчь объ отношеніи еврейскаго народа къ судьбамъ Россіи и славянства, христіанскій идеалъ философа словно заслоняется какой-то завѣсой: между нимъ и истиной становится его національная мечта.

Это чувствуется уже въ самой постановкѣ вопросовъ, касающихся мірового значенія еврейскаго народа. Соловьевъ сводитъ ихъ къ тремъ.—1) Почему Христосъ былъ іудеемъ, почему краеугольный камень вселенской церкви взятъ въ домѣ Израилевомъ? 2) Почему большинство Израиля отвергло Христа? 3) «*Зачѣмъ наконецъ и ради чего наиболѣе крѣпкія (въ религіозномъ отношеніи) части еврейства вдвинуты въ Россію и Польшу, поставлены на рубежѣ греко-славянскаго міра?*»

И тутъ же мы узнаемъ, что этими тремя великими фактами опредѣляется судьба Израиля—воплощеніемъ Христа въ Іудеѣ

—его *прошедшее,* отчужденіемъ Израиля отъ Христа и христіанства его *настоящее* и, наконецъ, вселеніемъ Израиля въ землѣ славянства—его *будущее.* Читатель не можетъ не чувствовать здѣсь вопіющаго *нарушенія перспективы.* Сопоставленіе центральной *міровой* тайны Боговоплощенія и проживанія евреевъ на русской территоріи какъ фактовъ если и не равно «великихъ», то во всякомъ случаѣ близкихъ другъ другу по значенію, бросается въ глаза.

И постановкѣ вопроса вполнѣ соотвѣтствуетъ даваемый на него отвѣтъ; въ немъ совершенно такъ же нарушается пропорція между христіанскимъ и патріотическимъ.

Общую задачу христіанства и еврейства Соловьевъ видитъ въ созданіи праведнаго общества, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и общество богочеловѣческое. Отличіе этого общества заключается въ томъ, что въ немъ «*весь* человѣкъ добровольно подчиняется Богу, всѣ люди единодушны между собою и пользуются полной властью надъ матеріальной природой». Словомъ, здѣсь рѣчь идетъ о новомъ небѣ и новой землѣ. Но какъ только доходитъ до конкретнаго изображенія этого «царствія Божія», надъ осуществленіемъ котораго евреи должны работать совмѣстно съ христіанами, черты «новой земли» у Соловьева переплетаются и смѣшиваются съ чертами земли русской.

Смыслъ сожительства евреевъ съ «Мицраимомъ и Ассуромъ», т.-е. съ Россіей и Польшей философъ видитъ въ томъ, что всѣ три народа вмѣстѣ должны потрудиться надъ созданіемъ единаго теократическаго царства. При этомъ каждый изъ нихъ въ отдѣльности долженъ восполнить то, что недостаетъ двумъ другимъ. Польша представляетъ теократическую идею Рима. Россія въ лицѣ лучшихъ своихъ сыновъ, держится теократическихъ преданій Византіи и, наконецъ, въ среду этихъ двухъ народовъ вдвинутъ народъ еврейскій, также обладающій особымъ теократическимъ представленіемъ.

По мысли Соловьева, исторически это сочетаніе не представляетъ собою простой случайности. Всѣ три теократическія идеи, равно какъ и особенности народовъ—ихъ носителей—представляютъ собою необходимые элементы вселенской теократіи будущаго. Положительный элементъ, олицетворяемый Россіей, заключается, какъ сказано, въ самодержавной власти Царя православ-

нато, въ архіерейскомъ соборѣ, опирающемся на монастыри, и въ общинномъ бытѣ сельскаго населенія. Но Россіи какъ и всему православному востоку недостаетъ независимой церковной власти, духовнаго авторитета, который могъ бы именемъ Христовымъ давать руководящія указанія свѣтской власти. Слабость нашего политическаго строя заключается въ отсутствіи хорошо организованнаго и дисциплинированнаго общества, *правящаго класса*, который связывалъ бы Царя съ народомъ. Несостоятельность общества отражается вреднымъ образомъ не только на политическомъ, но и на экономическомъ положеніи Россіи. Истощеніе почвы, хищническое хозяйство которое ведется у насъ, свидѣтельствуетъ объ отсутствіи или дезорганизаціи той интеллигентной общественной силы, которая могла бы учить народъ раціональному хозяйству. У насъ не развита городская жизнь, нѣтъ того предпріимчиваго промышленнаго класса, который помогалъ бы селу своей индустріей. Словомъ, говоритъ Соловьевъ, «основа нашей экономической жизни—земледѣліе—гибнетъ отъ ложной цивилизаціи», т.-е. отъ такой цивилизаціи которая основана на всеобщемъ разобщеніи.

Въ итогѣ великія преимущества нашего жизненнаго строя, указывающія намъ на самобытное и великое призваніе Россіи, рѣшительно парализуются такими существенными недостатками, при которыхъ исполненіе этого призванія весьма затрудняется». Во-первыхъ *мы обладаемъ* святынею православной церкви: но церковь, зависимая отъ міра и потому лишенная возможности на него дѣйствовать, *не обладаетъ нами*. Во-вторыхъ, благодаря общественной дезорганизаціи, самодержавная власть лишена необходимыхъ орудій, чтобы ковать судьбы Россіи. Наконецъ въ третьихъ, нашъ благочестивый и самоотверженный народъ, безъ содѣйствія самодѣятельной интеллигентной силы, не только «не въ состояніи пересоздать землю и сдѣлать ее покорнымъ орудіемъ человѣческаго духа, но не способенъ обезпечить себѣ необходимыхъ средствъ къ существованію». ....«Деревенская сила безъ помощи городского разума остается силою слѣпою и беззащитною противъ всевозможныхъ бѣдствій».

Россія *одинокая* безсильна. По Соловьеву это значитъ, что она можетъ исполнить свое высокое призваніе лишь въ соединеніи съ другими народами. Прежде всего ея національные недо-

статки могутъ быть восполнены *польскими* національными качествами. Если мы страдаемъ отъ слабости нашей общественности, отъ отсутствія самостоятельнаго и дѣятельнаго высшаго класса, то наоборотъ въ Польшѣ высшій классъ былъ и есть все.—«Польша и шляхта—одно и то же». Въ шляхтѣ Польша и погибла; но погибла она не отъ того, что обладала сильнымъ дворянствомъ (это было преимущество), а «оттого, что дворянство, вмѣсто того, чтобы быть общественнымъ классомъ, организованнымъ для служенія государству и для управленія народомъ, превратилось въ классъ неограниченно господствующій, заключающій въ себѣ само государство».

Такимъ образомъ какъ недостатки, такъ и положительныя качества русскихъ и поляковъ въ политической области—противоположны. Эти двѣ противоположныя односторонности, очевидно, могутъ восполнить одна другую. По Соловьеву это еще болѣе наглядно обнаруживается въ области религіозной. Если *православная* Россія представляетъ собою выраженіе идеи *царства*, то *католическая* Польша, наоборотъ, утверждаетъ въ теократіи преимущественно идею *священства*. Но оба эти начала необходимы одно для другого. «Для возстановленія въ себѣ независимой церковности нашъ царскій Востокъ долженъ имѣть точку опоры внѣ себя, какъ нѣкогда православіе Востока находило себѣ твердую опору въ западномъ первосвященникѣ». Но и послѣдній нуждается «въ охранѣ восточнаго царя и въ патріархальномъ благочестіи царскаго народа»—ради возстановленія *христіанской государственности на западѣ*. «И такъ какъ государственная власть Востока принадлежитъ Россіи въ ея царѣ, а духовная власть Запада принадлежитъ римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками соединенія наши поляки, подданные русскаго царя и духовныя дѣти римскаго папы, поляки-славяне и близкіе русскимъ по крови, а по духу и культурѣ примыкающіе къ романо-германскому западу?» Въ этомъ посредничествѣ «между папой и царемъ» Соловьевъ видитъ «высшее назначеніе польской націи» и «первое начало христіанской теократіи».

Соединеніе церквей и осуществленіе теократіи совмѣстными усиліями славянскихъ племенъ будетъ рѣшеніемъ и для вопроса еврейскаго. «Могущественный царь протянетъ руку помощи го-

нимому первосвященнику. Тогда возстанутъ и истинные пророки изъ среды всѣхъ народовъ и будутъ свидѣтелями царю и первосвященнику. Тогда прославится вѣра Христова. *тогда обратится народъ израилевъ*. Обратится потому, что въявь увидитъ и познаетъ царство Мессіи въ силѣ и дѣлѣ. И не будетъ тогда Израиль лишнимъ среди Египта и Ассура: среди Польши и Россіи».

По Соловьеву, евреи и теперь *дѣломъ* показываютъ что въ Польшѣ и Россіи они—не только не вредный но и далеко не лишній элементъ. Въ самыхъ неблагопріятныхъ условіяхъ они доказали, что они болѣе нежели русскіе и поляки способны образовать городской промышленный классъ. «Эксплоатація» христіанскаго племени евреями объясняется лишь тѣмъ, что въ существующихъ анти-христіанскихъ условіяхъ быта городское населеніе повсемѣстно эксплоатируетъ сельское. Тутъ нѣтъ ничего специфически еврейскаго, потому что и христіанская часть городского промышленнаго класса поступаетъ совершенно такъ же. Бѣда не въ евреяхъ а во *всевластіи денегъ*, которое составляетъ черту всей нашей безбожной цивилизаціи. Когда цивилизація станетъ христіанской. «*весь* Израиль спасется» по непреложному слову апостола.

Евреи войдутъ въ христіанскую теократію и «принесутъ ей то, въ чемъ ихъ сила». «Еврейская личность утверждала себя первоначально въ сферѣ божественной, потомъ въ сферѣ раціонально человѣческой и наконецъ въ сферѣ матеріально-человѣческой жизни». Соловьевъ полагаетъ, что эта послѣдняя область, какъ *окончательное* выраженіе еврейской силы останется за евреями и въ христіанской теократіи. Но цѣлью дѣятельности евреевъ *тогда* не будетъ *корысть*, какъ въ нашемъ безбожномъ обществѣ. «Въ теократіи цѣль экономической дѣятельности есть *очеловѣченіе* матеріальной жизни и природы, устроеніе ея человѣческимъ разумомъ, одушевленіе ея человѣческимъ чувствомъ». Тутъ природа—земля, растенія и животныя перестаютъ быть для человѣка только орудіями и становятся для него *цѣлью*. Въ теократіи своекорыстіе исчезнетъ изъ самыхъ отношеній человѣка къ природѣ. Человѣкъ и природа соединятся въ обоюдной любви: человѣкъ будетъ съ любовью ухаживать за природой. «И какой же народъ болѣе всѣхъ способенъ и призванъ къ такому ухаживанью за матеріальной природой, какъ не евреи,

которые изначала признавали за ней право на существованіе и, не покоряясь ея слѣпой силѣ, видѣли въ ея просвѣтленной формѣ чистую и святую оболочку божественной сущности? И какъ нѣкогда цвѣтъ еврейства послужилъ воспріимчивой средой для воплощенія Божества, такъ грядущій Израиль послужитъ дѣятельнымъ посредникомъ для очеловѣченія матеріальной жизни и природы, для созданія новой земли, идѣже правда живетъ».

Кто сопоставитъ эти разсужденія *о будущемъ* еврейскаго народа со страницами Соловьева о его *прошедшемъ*, тотъ будетъ пораженъ колоссальнымъ несоотвѣтствіемъ между удивительно глубокой постановкой задачи и крайне поверхностнымъ ея рѣшеніемъ.

Іудеи, какъ мы видѣли, отвергли христіанство *потому что соблазнились о крестъ Христовомъ*. Казалось бы съ этой точки зрѣнія для іудеевъ можетъ быть только одинъ путь къ христіанству—*черезъ крестъ*. Они должны внутренно побѣдить тотъ самый соблазнъ, который послужилъ источникомъ ихъ паденія. Очевидно, что крестъ Христовъ и въ наши дни требуетъ отъ всѣхъ народовъ того «двойного подвига», котораго онъ гребовалъ отъ евреевъ непосредственно послѣ смерти и воскресенія Спасителя,— *отреченія отъ національнаго эгоизма и отъ привязанности къ земному благополучію*.

Вмѣсто того мы видимъ у Соловьева какъ разъ обратное. *Вселенская теократія*, въ которой евреи черезъ христіанство мирятся съ русскими и поляками, сулитъ *земное благополучіе* всѣмъ тремъ народамъ. Для евреевъ міръ съ христіанами означаетъ прекращеніе гоненій, гражданскую и политическую равноправность, доступъ къ землѣ, за которой они въ теократическомъ государствѣ призваны ухаживать. Къ тому же они преимущественно передъ мѣстнымъ населеніемъ должны быть въ Россіи и Польшѣ «городскимъ промышленнымъ классомъ», что также сопряжено съ несомнѣнными выгодами.

Что касается поляковъ, то вселенская теократія представляетъ для нихъ *гарантію христіанскаго къ нимъ отношенія* господствующей русской національности: она означаетъ признаніе положительной цѣнности ихъ національной идеи, что влечетъ за собою, очевидно, прекращеніе руссификаторской политики, а, стало быть, въ томъ или иномъ видѣ культурное, а можетъ быть

и политическое возрожденіе польской націи. Уже самое *посредничество* поляковъ между Россіей и апостольскимъ престоломъ невозможно безъ предоставленія имъ извѣстной степени политической самостоятельности.

О такомъ «посредничествѣ» не можетъ быть рѣчи, пока поляки разсматриваются какъ часть русскаго государственнаго цѣлаго. Вдобавокъ къ этому изложеніе Соловьева намекаетъ на возможность крупной выдающейся роли поляковъ въ чисто внутреннихъ дѣлахъ теократической Россіи будущаго. Иначе трудно понять, какимъ образомъ можетъ польская шляхта восполнить отсутствіе правящаго класса, интеллигентной силы и общественной организаціи въ нашемъ отечествѣ!

Наконецъ, въ связи со всѣмъ вышесказаннымъ возникаетъ естественный вопросъ: въ чемъ же заключается тотъ *крестный подвигъ Россіи*, который долженъ сдѣлать вразумительнымъ для іудеевъ «*юродство креста*»? Соловьевъ много говоритъ объ обязательности для насъ самоотреченія: но это «самоотреченіе», подъ которымъ разумѣется въ сущности послушаніе апостольскому престолу, имѣетъ чрезвычайно мало общаго съ крестной мукой: среди мірскихъ выгодъ, которыя сулитъ теократія, львиную долю, очевидно, получитъ именно тотъ народъ, коего могущество вслѣдствіе этого возрастетъ до возможности стереть съ лица земли антихристіанскія начала западной государственности. При этомъ примиреніе съ Польшей должно обезпечить намъ политическое благоустройство, а примиреніе съ евреями—*благосостояніе экономическое*. Болѣе того, даваемое Соловьевымъ описаніе общественнаго быта теократическаго царства будущаго напоминаетъ изображеніе земного рая: своекорыстіе перестаетъ царить между людьми, «природа съ любовью подчинится человѣку», — развѣ тутъ не чувствуется розовая идиллія земного счастья, которое должно вознаградить Россію за ея послушаніе римскому первосвященнику!

Ни для кого и никогда крестная мука не служила источникомъ мірскихъ выгодъ. Отсюда ясно, что и въ теократической утопіи Соловьева «послушаніе» Россіи папѣ не утверждаетъ, а *замѣняетъ* собою крестъ Христовъ. Поэтому и то примиреніе съ евреями, о которомъ онъ мечтаетъ, совершается не на христіанской, а на ветхозавѣтной теократической почвѣ. Евреи прис-

единяются къ христіанской теократіи не во имя любѣды и силы крестной, а потому, что теократія должна сдѣлать русско-польско-еврейское царство *землею обѣтованной, страной, текущей медомъ и млекомъ!* Такъ происходило въ ветхозавѣтныя времена, всякій разъ когда Израиль обращался къ Богу; отъ рабства иноплеменнаго онъ тогда быстро переходилъ къ свободѣ и благополучію! Но неужели же *окончательность христіанства* должна быть повтореніемъ ветхозавѣтной исторіи!

Теперь намъ становится понятною сущность *юдаизма* Соловьева. Онъ просто на просто позабылъ предъявить къ Россіи то самое нравственное требованіе, въ нарушеніи котораго онъ видѣлъ коренной грѣхъ еврейскаго народа. Онъ захотѣлъ для нея *невыстраданнаго* блаженства и возмечталъ о противоестественномъ сочетаніи патріархальной *Россійской* Имперіи съ преображеніемъ человѣка и даже самой твари. Тутъ *чары земной любви* взяли верхъ надъ христіанствомъ соловьевскаго жизнепониманія. Не божеское, а *человѣческое* заговорило въ его душѣ: и въ результатѣ получилось то, что въ подобныхъ случаяхъ такъ часто переживается любящимъ человѣческимъ сердцемъ. Крестъ Христовъ намъ совершенно вразумителенъ и понятенъ, пока онъ рисуется намъ какъ фактъ отдаленнаго прошлаго. Но когда онъ становится близкой для насъ реальностью, *когда онъ превращается въ нашу собственную задачу и грозитъ мукою намъ самимъ, любимому человѣку или любимому народу*, душа наша возмущается и отказывается его принять: и мы начинаемъ *по еврейски* мечтать о непосредственномъ, скоромъ и, главное о *легкомъ* пути къ блаженству.

«Еврейское, тутъ въ сущности—общечеловѣческое: поэтому нечего удивляться сочетанію ветхозавѣтнаго и славянофильскаго мессіанства въ ученіи Соловьева. Еврейскій мессіанизмъ—классическій прообразъ всякаго вообще религіознаго національнизма. Въ Соловьевѣ эта черта питается не только его родствомъ со славянофилами: она поддерживается самой его борьбой съ ними.

Аксаковъ, а вслѣдъ за нимъ и эпигоны славянофильства—націоналисты позднѣйшей формаціи—видятъ въ католицизмѣ Соловьева прежде всего *измѣну* русскому народному идеалу, отреченіе отъ самой русской народности. Защищаясь отъ этого упрека, Соловьевъ поневолѣ *подчеркиваетъ* свой патріотизмъ, старается

доказать, что въ его жизнепониманіи *истинно-христіанское совпадаетъ съ истинно-русскимъ, народнымъ*. При этихъ условіяхъ въ высшей степени легко и соблазнительно нарушить перспективу, выдвинуть впередъ національное хотя бы и въ ущербъ вселенскому. Это мы и видимъ у Соловьева. Въ полемикѣ противъ славянофиловъ онъ волей неволей обращается не только къ національной совѣсти, но и къ *національному интересу*, пытается представить христіанскую теократію не только какъ дѣло Божье, но и какъ дѣло съ государственной точки зрѣнія выгодное: въ связи съ этимъ мірскіе расчеты и мечты незамѣтно для него начинаютъ слишкомъ сильно звучать въ его проповѣди.

Этому способствуетъ еще одна черта въ характерѣ Соловьева. Преувеличенья его патріотизма обусловливаются совершенно исключительной горячностью и страстностью послѣдняго. Въ его отношеніи къ Россіи есть рѣзко выраженная романтическая нота: онъ говоритъ о ней, какъ влюбленный. Два земныхъ образа чаще всего и больше всего вызываютъ въ немъ видѣнье «Софіи»—Премудрости Божіей,—образъ возлюбленной и образъ родины,—*любимая женщина*, которая являетъ въ себѣ образъ «земного всеединства» для личнаго чувства и *родная земля*, призванная стать посредницей въ осуществленіи всеединства въ человѣческомъ обществѣ.

Обѣ эти земныя величины озаряются для Соловьева тѣмъ свѣтомъ, о которомъ онъ говоритъ въ самомъ задушевномъ изъ своихъ стихотвореній.

„Пронизана лазурью золотистой
Въ рукѣ держа цвѣтокъ нездѣшнихъ странъ
Стояла ты съ улыбкою лучистой
Кивнула мнѣ и *скрылася въ туманъ*“.

Этотъ туманъ, застилающій взоръ вслѣдъ за мимолетнымъ небеснымъ видѣньемъ часто служитъ источникомъ самообмана любовнаго чувства. Не хочется вѣрить, что исчезнувшая красота все еще находится въ недоступныхъ намъ высяхъ міра запредѣльнаго. Хочется надѣяться, что она уже осуществляется на землѣ, воплощается въ образѣ возлюбленной или родины. И горнее, божественное исчезаетъ въ туманѣ земной грезы.

Въ этомъ—корень того оптическаго обмана, который такъ ча-

сто заставлялъ Соловьева смѣшивать мистическое съ естественнымъ; отсюда—шаткость границъ между идеей и понятіемъ въ его гносеологіи, пантеизмъ его метафизики и юдаизмъ его теократической проповѣди. Грѣхи философіи Соловьева находятся въ тѣсномъ родствѣ съ его эротическими иллюзіями: въ своемъ родѣ всѣ они суть аберраціи любовнаго чувства.

По отношенію къ Россіи эти иллюзіи поддерживаются, какъ это ни странно, самой ненормальностью нашего національнаго существованія: чѣмъ непригляднѣе настоящее, тѣмъ сильнѣе потребность любящаго патріотизма вознаградить себя мечтой о будущемъ. Не даромъ самая «бѣдность и пустота существованья русскаго народа» въ современной дѣйствительности для Соловьева превращается въ свидѣтельство о его великомъ историческомъ призваніи [1]). Говоря о безмѣрности польскихъ патріотическихъ мечтаній, Соловьевъ между прочимъ замѣчаетъ—«Возстановленіе Польши 1772 года, затѣмъ Польши 1667 г., польскій Кіевъ, польскій Смоленскъ, польскій Тамбовъ—всѣ эти галлюцинаціи составляютъ, пожалуй, естественное патологическое явленіе, подобно тому какъ голодный человѣкъ, не имѣя куска хлѣба, обыкновенно грезитъ о роскошныхъ пиршествахъ» [2]).

Въ юдаистическихъ мечтаніяхъ Соловьева мы имѣемъ галлюцинацію той же категоріи. Въ нихъ онъ ищетъ спасенія отъ той жгучей боли, какую причиняетъ ему созерцаніе русской современности. Тамъ все погружено въ хаосъ внѣбожественнаго существованія. Лишенный твердаго руководства духовной власти темный полунищій народъ, оскудѣвшая земля, которая отказывается давать ему пропитаніе; голодъ и всеобщая неурядица; «больное мнѣніе, которое краеугольнымъ камнемъ государственнаго хозяйства полагаетъ кабакъ»; а рядомъ съ этимъ,—молчаніе церкви, порабощенной міромъ и тупое самодовольство оффиціальнаго патріотизма; онъ принимаетъ болѣзнь за здоровье и тщательно ограждаетъ Россію отъ всякой возможности свободнаго церковнаго дѣйствія, признавая «духовное вѣдомство православнаго исповѣданія за послѣднее слово церковной исторіи» [3]).

[1]) La Russie et l'Eglise, LIX.
[2]) Великій споръ, 15.
[3]) Государств. философія въ программѣ Мин. Нар. Просвѣщ., 370.

Какой соблазнъ отдѣлаться отъ этого кошмара легкимъ быстрымъ и вѣрнымъ способомъ! Больному хочется вѣрить въ чудо, которое его исцѣлитъ, а страннику въ пустынѣ нужно утѣшаться сознаніемъ близости цѣли. Чтобы понять ту обольстительную мечту «вселенской теократіи», которая преслѣдуетъ Соловьева, надо помнить, что миражъ есть неразлучный спутникъ пустыни [1]).

---

[1]) Въ *такой* степени миражъ продолжался недолго даже у Соловьева. Кн. С. Н. Трубецкой опредѣленно разсказывалъ мнѣ, что, разочаровавшись въ брошюрѣ «Еврейство и христ. вопросъ», Соловьевъ изъялъ ее изъ продажи и уничтожилъ оставшіеся экземпляры. Къ сожалѣнію, я не могу припомнить, какое время имѣлось въ виду этимъ сообщеніемъ. Но въ позднѣйшемъ произведеніи самого Соловьева мы находимъ на этотъ счетъ цѣнное указаніе. Въ 1887 году онъ дословно перепечаталъ въ вышедшей тогда книгѣ «Исторія и будущность теократіи» всю превосходную характеристику еврейскаго народнаго характера, данную раньше въ вышеназванной брошюрѣ (ср. стр. 126—134 «Еврейства» и стр. 392—400 «Теократія»). Отсюда видно во-1-хъ, что уже тогда С. не имѣлъ въ виду издавать «Еврейство» вторымъ изданіемъ; во-вторыхъ, отсюда видно, что именно онъ отбросилъ какъ недостойное перепечатки: сюда относятся какъ разъ его сужденія объ отношеніи Израиля къ Россіи и Польшѣ. Такъ самъ онъ отдѣлилъ въ «Еврействѣ» зерно отъ мякины. См. для всего предыдущаго отдѣла «Еврейство и христ. вопросъ», т. IV, 120 и слѣд.

ГЛАВА XV.

Теократическая идея.

I. Осуществленіе всеединства въ человѣческомъ обществѣ.

Въ основу всего своего ученія о свободной теократіи Соловьевъ кладетъ общее ему со славянофилами нравственное и религіозное требованіе.—Христіанскій идеалъ долженъ осуществляться въ человѣческомъ обществѣ *во всѣхъ отношеніяхъ и смыслахъ;* а потому нѣтъ той сферы личной и общественной жизни, которая могла бы оставаться посторонней и чуждой церкви: ибо ей долженъ принадлежать *весь человѣкъ*. Мы уже знаемъ, почему Соловьевъ хочетъ безграничнаго господства религіи надъ жизнью человѣка. По той же причинѣ онъ требуетъ и *безграничнаго владычества церкви*. Религія для него вообще не отдѣляется отъ церкви: религія требуетъ *осуществленія всеединства* въ нашей жизни; но всеединство осуществляется не въ изолированномъ, отдѣльномъ человѣкѣ, а *въ человѣчествѣ какъ организмѣ*, собранномъ и объединенномъ во Христѣ, иначе говоря,—въ Церкви.

Тутъ мы имѣемъ центральную мысль всей теократической проповѣди нашего философа. *Теократія для него есть царствіе Божіе въ земномъ его осуществленіи.* Не знать этого—значитъ ровно ничего не знать въ твореніяхъ ранняго и средняго періода Соловьева.

Весь міръ долженъ стать царствіемъ Христовымъ: оно должно осуществиться на небѣ и на землѣ.—По Соловьеву «христі-

ане такъ же какъ и іудеи (въ пророкахъ) стремятся не только къ обновленію человѣческаго духа, но и новаго неба и новой *земли* по обѣтованію Его чаютъ, въ нихъ же правда живетъ. Царство Божіе есть не только внутреннее—въ духѣ, но и внѣшнее—въ силѣ: оно есть настоящая *теократія*» (курсивъ автора). Въ этомъ смыслѣ «окончательная цѣль для христіанъ и для іудеевъ одна и та же—вселенская теократія, осуществленіе божественнаго Закона въ мірѣ человѣческомъ, воплощеніе небеснаго въ земномъ» [1]). Иначе, царствіе Божіе на землѣ для Соловьева опредѣляется какъ царство церкви: «церковь какъ царствіе Божіе должна обнимать собою все безусловно» [2]). «Исполненіе церкви въ людяхъ» и «наступленіе царства Божія на землѣ» съ этой точки зрѣнія одно и тоже [3]). Исполненіе же церкви въ людяхъ означаетъ, что не только отдѣльныя человѣческія лица,—всѣ формы человѣческаго общежитія вообще и въ частности—государство—должны войти въ церковь, жить ея жизнью. Всю разницу между языческимъ и христіанскимъ государствомъ Соловьевъ видитъ въ томъ, что въ первомъ «Кесарь (то-есть государственная власть) былъ внѣ царствія Божія», тогда какъ во второмъ «кесарь входитъ въ царство Божіе и признаетъ себя его служителемъ» [4]). Было бы напрасно думать, что мы имѣемъ здѣсь случайныя обмолвки. Утвержденіе царства церкви или теократіи какъ царства Божія на землѣ составляетъ *смыслъ* всего того, что философъ пишетъ о теократіи, а потому повторяется въ его сочиненіяхъ множество разъ [5]).

Неудивительно, что съ этой точки зрѣнія Соловьевъ считаетъ вопросъ о подчиненіи человѣка Церкви «главнымъ религіознымъ вопросомъ. Внѣ Церкви человѣкъ—не имѣетъ въ себѣ ума Хри-

---

[1]) Еврейство и христ. вопросъ, 140.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 159.

[3]) Духовн. основы жизни, 349.

[4]) Критика отвлеч. началъ, 158; ср. Великій споръ. 88; Чтенія о богочеловѣчествѣ, 16.

[5]) Въ дополненіе къ только что приведенному см., напр., Исторія и будущность теократіи, 542 и слѣд., особенно 543, 548, 565, 568—569; La Russie et l'Eglise, 126 (замѣчательное мѣсто о включеніи всей политической и общественной жизни человѣчества въ Царствіе Божіе); ср. 144 (Римъ, какъ постоянныя рамки Царствія Божія), XVI (церковь, какъ царствіе Божіе и государство какъ «тѣло» Церкви); ср. LXVI—LXVII.

ства: ибо воспринять Божество онъ можетъ только въ своей *истинной цѣлости*, во внутреннемъ единеніи со всѣми. Человѣкъ воистину обоженный есть непремѣнно человѣкъ «соборный или каѳолическій—всечеловѣчество или вселенская церковь». Такъ формулируетъ Соловьевъ унаслѣдованную отъ славянофиловъ мысль о *цѣльности жизни*, достигаемую человѣкомъ черезъ всецѣлую отдачу себя Церкви.

Именно къ этой мысли примыкаетъ уже въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева идея вселенской теократіи. Уже въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія» онъ отождествляетъ «свободную теократію» съ «цѣльнымъ обществомъ»; уже тамъ онъ полагаетъ ея сущность въ свободномъ союзѣ церкви съ обществомъ политическимъ и экономическимъ, точнѣе говоря, въ господствѣ церкви надъ міромъ [1]). Также и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» теократическій идеалъ обосновывается необходимостью окончательно преодолѣть раздвоеніе божескаго и человѣческаго въ общественной жизни [2]); иначе говоря, и здѣсь мы имѣемъ примѣненіе все того же основного требованія «цѣльности жизни».

Тѣ же въ общемъ мысли, хотя въ значительно осложненномъ и усовершенствованномъ видѣ, развиваются Соловьевымъ въ его произведеніяхъ второй половины восьмидесятыхъ годовъ.

Старый славянофильскій идеалъ церкви какъ «организма истины и любви», осуществляющаго цѣльность жизни, тутъ не только сохраняется [3]), но расширяется и получаетъ дальнѣйшее развитіе. «Цѣльность жизни» теперь уже не ограничивается одной областью духовно-нравственныхъ отношеній: она распространяется и на область жизни тѣлесной.

Для Соловьева Церковь есть вообще, во всѣхъ сферахъ существованія человѣка и человѣчества,—«всемірная организація истинной жизни».

---

[1]) Философскія начала, 262, 264.

[2]) Критика отвлеч. началъ, 156—159.

[3]) Даже въ эпоху наибольшаго своего расхожденія со славянофилами Соловьевъ отмѣчаетъ истинность этого славянофильскаго идеала: «понятіе вселенской церкви какъ живого существеннаго единства находится вполнѣ и у Хомякова и составляетъ все положительное содержаніе его политическихъ брошюръ и писемъ» (Исторія и будущность теократіи, 223).

«Истинная жизнь» у нашего философа опредѣляется по контрасту съ тою ложною естественною жизнью, которую мы знаемъ. Тутъ мы имѣемъ опять таки старую, давно знакомую намъ мысль. *Ложь* природнаго бытія, надъ которою требуется возвыситься, заключается во всеобщемъ умираніи, въ *смѣнѣ* поколѣній, въ непрерывномъ вытѣсненіи отцовъ дѣтьми, въ безостановочной передачѣ изъ рода въ родъ смерти подъ личиною жизни. Существенная ложность всякой природной жизни состоитъ въ томъ, что она, уничтожая чужое бытіе, не можетъ сохранить своего,—что она съѣдаетъ свое прошедшее и сама съѣдается своимъ будущимъ, и есть такимъ образомъ постоянный переходъ отъ одного ничтожества къ другому».

«По противоположности *истинная жизнь* есть такая, которая *въ своемъ настоящемъ сохраняетъ свое прошедшее и не устраняется своимъ будущимъ, а возвращается въ немъ къ себѣ и къ своему прошлому*». Говоря иначе, истинная жизнь есть побѣда надъ смертью, притомъ побѣда окончательная и полная: она выражается не только въ прекращеніи всеобщаго умиранья на будущее время, но *въ возвращеніи отшедшихъ къ жизни*. Въ этомъ и заключается задача Церкви, какъ *организаціи истинной жизни*.

Природное человѣчество живетъ *ложною* жизнью, законъ которой есть непрерывное отцеубійство и самозаклапіе. Не такова та истинная жизнь, которая должна быть осуществлена въ человѣчествѣ *духовномъ*, т.-е. въ Церкви. Это—жизнь «средняя между Божьей и природной».

Въ вѣчной Божественной жизни совершенно нѣтъ времени; нѣтъ различія настоящаго, прошедшаго и будущаго; въ жизни природной это различіе существуетъ, но оно обманчиво: ибо здѣсь всякій будущій моментъ, не успѣвая стать настоящимъ, переходитъ въ прошлое и въ немъ окончательно исчезаетъ. «Въ жизни же Церкви — въ жизни богочеловѣческой полнота вѣчности должна осуществляться въ различіи трехъ временъ, не смѣняющихся безпредѣльно, а опредѣленно другъ друга восполняющихъ. Въ пребывающей связи временъ—осуществленіе любви, а въ ихъ различіи—условія свободы».

Будущее Церкви выражается ея пророками, которые возвѣщаютъ намъ ея идеалъ, совершенный организмъ любви, синтезъ

благодати и свободы. Это будущее, разумѣется, не можетъ быть враждебно настоящему и прошлому церкви. Вопреки закону *природной* жизни, гдѣ всякое грядущее поколѣніе осуществляется лишь путемъ вытѣсненія своихъ отцовъ (стариковъ), въ церкви всѣ три времени сохраняются какъ одинаково существенныя другъ для друга. Полнота всецерковности именно и «состоитъ во внутреннемъ, духовно-органическомъ, на любви и истинѣ основанномъ соединеніи всѣхъ трехъ».

Представители *прошедшаго* въ церкви суть священники—хранители преданія—«старѣйшіе» (*πρεσβύτεροι*) какъ называетъ ихъ греческій языкъ, духовные отцы и искупители. Въ качествѣ власти *отеческой* священство должно быть объединено въ общемъ отцѣ для всей Церкви,—во *вселенскомъ Первосвященникѣ*. Безъ этой первосвященнической власти, народы не могутъ объединиться въ одну семью: всеобщее братство на землѣ предполагаетъ и всеобщее, единое для всѣхъ отечество. Въ лицѣ римскаго первосвященника вѣрующіе имѣютъ единое духовное отечество, которое пребываетъ въ смѣнѣ поколѣній: ибо черезъ весь преемственный рядъ папъ дѣйствуетъ св. Петръ—одинъ и тотъ же отецъ вселенской церкви. Это пребывающее отечество необходимо, чтобы возродить человѣчество, дать ему ту истинную жизнь, *гдѣ отцы не умираютъ*.

«Если священство представляетъ прошедшее Церкви, то *настоящее* ея есть народъ, государство, *Царство*». Настоящее человѣчества характеризуется его раздѣленіемъ по народамъ и національнымъ государствамъ: само собою разумѣется, что это раздѣленіе не можетъ быть идеаломъ для будущаго; но, чтобы перейти отъ *партикуляризма* нашего настоящаго состоянія ко всемірному *братству* народовъ, нужно сначала утвердить истинно сыновнія отношенія къ общему Отцу-Первосвященнику [1]).

Въ сочетаніи священства, царства и пророчества мы имѣемъ соціальное тріединство, которое представляетъ собою отраженіе тріединства Божественнаго, образъ святой Троицы на землѣ. Какъ *Божественная Троица* есть эволюція абсолютнаго единства, содержащаго въ себѣ всю полноту бытія, такъ и соціальное тріе-

---

[1]) Исторія и будущность теократіи, 228—230; La Russie et l'Eglise, 303—304.

единство вселенской Церкви есть *эволюція церковной монархіи*, которая содержитъ въ себѣ всю полноту мессіаническихъ полномочій и развертывается въ трехъ формахъ христіанскаго верховенства.

Въ Божественной Троицѣ безусловное единство сохраняется *во-первыхъ черезъ онтологическое первенство* первой Ипостаси, которая есть начало двухъ другихъ, *во-вторыхъ* черезъ единосущіе и *неразлучность* всѣхъ трехъ лицъ и, наконецъ, *въ третьихъ*, черезъ совершенную ихъ *солидарность*, которая не дозволяетъ имъ дѣйствовать въ отдѣльности другъ отъ друга.

Совершенно такъ же и во вселенской Церкви единство сохраняется: во-первыхъ, черезъ совершенное *первенство отеческой*, святительской власти, которая, будучи одна изо всѣхъ *непосредственно* учреждена Богомъ, потому самому, съ правовой точки зрѣнія есть причина и условіе двухъ остальныхъ, во-вторыхъ— «черезъ существенную *общность* этихъ трехъ властей, которыя содержатся въ томъ же тѣлѣ Христовомъ, участвуютъ въ той же религіозной сущности и въ той же вѣрѣ, въ томъ же преданіи, въ тѣхъ же таинствахъ» и наконецъ *въ третьихъ—черезъ нравственную солидарность* или общность цѣли, которая для всѣхъ трехъ есть пришествіе царствія Божія, совершенное обнаруженіе вселенской Церкви[1]).

Какъ видно отсюда, въ теократической схемѣ Соловьева государство входитъ въ церковь какъ *составная ея часть*. Оно должно принадлежать въ качествѣ *живого члена* вселенскому тѣлу Христову. Внѣ этого тѣла оно уже не христіанское государство, а только возрожденіе упраздненнаго христіанствомъ античнаго цезаризма[2]). Въ обширномъ смыслѣ этого слова, вселенская церковь, по словамъ философа, «развивается какъ троякое богочеловѣческое единеніе: въ ней есть *единеніе святительское*, гдѣ божественное начало безусловное и недвижимое господствуетъ и образуетъ церковь въ собственномъ смыслѣ слова—храмъ Божій; въ ней есть *единеніе царское*, гдѣ господствуетъ начало человѣческое и которое образуетъ христіанское государство (церковь, какъ живое тѣло Божіе); наконецъ, въ ней есть *единеніе*

[1]) La Russie et l'Eglise, 299—300.
[2]) Тамъ же, 74.

пророческое, гдѣ божеское и человѣческое должно проникаться одно другимъ въ свободномъ и взаимномъ сочетаніи, образуя совершенное христіанское общество (Церковь, какъ невѣста Христова)»[1]).

Разъ теократія понимается какъ царство Божіе на землѣ, неудивительно, что процессъ ея осуществленія у Соловьева мѣстами отождествляется съ самимъ теогоническимъ процессомъ. Онъ категорически утверждаетъ, что «тріединый способъ богочеловѣческаго соединенія, заложенный въ перваго Адама и вполнѣ раскрывшійся во второмъ, заключаетъ въ себѣ начало трехъ властей, образующихъ въ своемъ несліянномъ и нераздѣльномъ соединеніи *истинную теократію*». Вмѣстилище Божества, носитель святыни и тайны Божіей, первый человѣкъ поставленъ быть *священникомъ* Вышняго; какъ обладатель всеединаго сознанія, дающаго ему силу, власть надо всѣмъ низшимъ твореніемъ, онъ— *царь міра;* наконецъ, какъ обладатель свободы призванный къ внутреннему нравственному общенію съ Божествомъ, онъ есть *пророкъ грядущаго совершенства*[2]). Грѣхъ перваго человѣка, разстроившій нормальное взаимоотношеніе божескаго и человѣческаго естества, потому самому былъ *грѣхомъ противъ теократіи, отреченіемъ* отъ нея[3]). Во второмъ Адамѣ теократія возрождается во всей своей чистотѣ и цѣлости.—«Какъ природный человѣкъ оказался священникомъ, осквернившимъ святыню, царемъ, потерявшимъ власть и пророкомъ, измѣнившимъ своему призванію, такъ въ новомъ духовномъ человѣкѣ всѣ три теократическія служенія возстановляются во всей своей полнотѣ»[4]). Вся ветхозавѣтная исторія разсматривается Соловьевымъ какъ необходимое постепенное подготовленіе этой «абсолютной теократіи Христовой». Уже здѣсь, въ узкихъ предѣлахъ еврейской національной жизни осуществлялась идея «тріединой богочеловѣческой власти», причемъ самъ Израиль не могъ удовлетвориться этимъ ограниченнымъ осуществленіемъ теократіи и перешелъ отъ своихъ дѣйствительныхъ «помазанниковъ»—священниковъ, царей

---

[1]) Тамъ же, Introd.. XVI.
[2]) Исторія и будущность теократіи, 534.
[3]) Тамъ же, 311. 401.
[4]) Тамъ же, 534.

и пророковъ—«къ идеалу Помазанника по преимуществу—Мессіи или Христа»[1]). Изображеніе этого историческаго процесса развитія теократіи отъ Адама до Христа составляетъ главное содержаніе перваго тома сочиненія Соловьева «Исторія и будущность теократіи»[2]). Подробное изложеніе этого труда, понятное дѣло, не входитъ въ нашу задачу: мы можемъ пользоваться имъ лишь поскольку это необходимо для ознакомленія съ *міросозерцаніемъ* его автора.

Но уже въ этихъ предѣлахъ намъ выясняется черта, которая составляетъ рѣзкую характерную особенность второго періода творчества философа. *На всю религіозную задачу онъ смотритъ въ ту пору сквозь призму теократіи:* мѣстами между религіознымъ и теократическимъ у него исчезаетъ всякая грань; изслѣдовать сущность христіанской теократіи для него значитъ—«оправдать вѣру отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія»[3]). Въ этомъ же смыслѣ философъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ, что теократія осуществляетъ въ жизни не ту или другую частную задачу: она «имѣетъ цѣлью осуществленіе религіи (т.-е. союза Бога съ человѣкомъ) во всей жизни народовъ»[4]). Она есть «осуществленіе божественнаго закона въ мірѣ человѣческомъ, воплощеніе небеснаго въ земномъ». Именно въ этомъ качествѣ теократія служитъ «окончательною цѣлью» для человѣчества[5]). Что высшей цѣли быть не можетъ, явствуетъ изъ того, что теократія есть «совершенное обладаніе Божіе», т.-е. совершенное осуществленіе любви Божіей, совершенное соединеніе Божескаго съ человѣческимъ[6]). Неудивительно, что такъ понимаемая, теократія превращаетъ въ рай не только міръ человѣческій но и саму внѣшнюю природу[7]). Боговоплощеніе въ ней—то древо жизни, въ которомъ все существующее должно наполниться Безусловнымъ чтобы въ немъ расцвѣсти.

---

[1]) Тамъ же.

[2]) Второй и третій томъ того же сочиненія, задуманные Соловьевымъ, какъ извѣстно, не появились въ печати.

[3]) Этими словами начинается предисловіе «Исторіи и будущности теократіи», 214.

[4]) Еврейство и христ. вопросъ, 155.

[5]) Тамъ же, 140.

[6]) Исторія и будущность теократіи, IV, 302.

[7]) См. выше, стр. 524—525, 526.

Характерная черта всего этого построенія Соловьева заключается въ его непосредственномъ отношеніи къ Россіи. Сошествіе неба на землю, осуществленіе въ ней соціальнаго тріединства, словомъ, великая тайна всемірнаго Боговоплощенія въ его глазахъ должна совершиться черезъ Россію, притомъ не только черезъ русскій народъ, но и *черезъ русское государство*. Именно *какъ государство* Россія представляетъ собою необходимый элементъ соціальнаго тріединства будущаго. Если Римъ долженъ дать всемірной теократіи ея *священство*, то *царство* должно быть даромъ Россіи. Для этого она должна совершить необходимый актъ послушанія. «*Подобаетъ намъ исполнить всякую правду*». Если самъ Глава Царствія Божія Христосъ исполнилъ правду явнымъ актомъ подчиненія Іоанну Крестителю, представителю ветхозавѣтнаго священства, то тѣмъ болѣе та же обязанность лежитъ на царѣ земномъ и на «народѣ царскомъ» т.-е. на Россіи. Мы—народъ настоящаго. Когда мы «возстановимъ по всей правдѣ свою духовную связь съ прошлымъ вселенской церкви, когда мы съ яснымъ сознаніемъ, свободнымъ нравственнымъ подвигомъ народнаго духа поставимъ себя въ положеніе истиннаго *сыновства* къ всемірному *отечеству*, тогда только сдѣлается возможнымъ то совершенное всенародное *братство*, живущее любовью и свободнымъ единомысліемъ,—оно же есть идеалъ и будущность вселенской Церкви и вмѣстѣ съ тѣмъ нашъ истинный національный идеалъ. Тогда обнаружится высшее, свободное единство Церкви, основанное не на преданіи и привычкѣ *только*, а также не на убѣжденіи отвлеченнаго ума, а на нравственномъ духовномъ подвигѣ».

Тогда Церковь явится намъ какъ истинная, *свободная* подруга Божія «какъ твореніе, полнымъ и совершеннымъ единеніемъ соединенное съ Божествомъ, всецѣло его вмѣстившее въ себѣ, однимъ словомъ, какъ та *Софія Премудрость Божія*, которой наши предки по удивительному пророческому чувству строили алтари и храмы, сами еще не зная, кто она»[1]).

---

[1]) Исторія и будущность теократіи, 230—231.

II. Церковь, какъ Царствіе Божіе.

Въ теократіи Соловьевъ видитъ содержаніе и смыслъ проповѣди евангельской. «Евангеліе Христово есть евангеліе царствія; проповѣдь Свою Христосъ начинаетъ доброю вѣстью о *приближеніи* царствія Божія—приближеніе чего-то новаго, небывалаго»[1]. И царствіе это воочію является въ Лицѣ самого Христа—Первосвященника, Царя и Пророка.—«Первоначальная задача Священника—быть посредникомъ *реально-мистическаго* соединенія Творца съ твореніемъ, или дѣлать изъ этого послѣдняго *тѣло Божіе*». Эта задача и была во всей полнотѣ ея исполнена *совершеннымъ человѣкомъ*—Христомъ. Онъ принесъ себя *въ жертву за всѣхъ*. Но потому самому Онъ получилъ какъ Истинный Царь абсолютную власть надо всѣми—«Въ Немъ человѣческое начало именно черезъ полноту своего самопожертвованія достигаетъ полной самостоятельности и какъ освободившееся ото всякой внѣшности надо всѣмъ внутренно владычествуетъ». Христосъ, боровшійся противъ князя міра сего и побѣдившій его не внѣшнимъ дѣйствіемъ Божества, а силой собственной человѣческой воли, сталъ черезъ это *по праву* единымъ истиннымъ царемъ міра. Искупивъ грѣхи міра черезъ совершенную жертву, основавъ свое Царство на небѣ и на землѣ, совершенный Мессія не можетъ остановить своего дѣланія ни на томъ первосвященническомъ началѣ, ни на этой царской серединѣ; какъ истинный пророкъ Онъ «ведетъ человѣчество и вселенную къ осуществленію въ *будущемъ* ихъ абсолютной цѣли—къ всемірному воскресенію, полному внутреннему и внѣшнему возсоединенію неба и земли, свободному сочетанію Творца съ твореніемъ, возстановленію всѣхъ вещей,—когда Богъ будетъ все во всемъ»[2].

То что осуществилось въ Личности Христа, должно затѣмъ совершиться и въ собирательной жизни человѣчества. Здѣсь также *Царствіе Божіе* должно раскрыться въ сочетаніи тѣхъ же способовъ соединенія Божескаго и человѣческаго, въ полнотѣ *власти* Христа какъ первосвященника, царя и пророка.

---

[1]) Тамъ же, 542—543.
[2]) Тамъ же, 538.

Какъ же должно быть понимаемо Царствіе Божіе на землѣ? По этому предмету имѣется нѣсколько евангельскихъ изреченій; если взять ихъ въ отдѣльности, *по буквѣ*, то получится нѣсколько односторонникъ и исключающихъ другъ другу понятій. Соловьевъ пытается понять эти изреченія *въ ихъ взаимной связи*, доказывая, что, *по смыслу и духу* они восполняютъ другъ друга въ одной многосторонней идеѣ царствія Божія.

На вопросъ іудеевъ о Царствіи Божіемъ, Христосъ отвѣчалъ: царство Божіе *внутрь* васъ *есть*. Въ другомъ текстѣ говорится, что оно *силою берется*, и лишь употребляющіе усиліе добываютъ его. Въ третьемъ текстѣ царствіе Божіе уподобляется полю, гдѣ рядомъ съ пшеницею *до времени* растутъ и плевелы,—въ четвертомъ—съ неводомъ, захватившимъ хорошихъ и дурныхъ рыбъ.

Если царствіе Божіе уже *есть* въ насъ, то зачѣмъ же нужны усилія, чтобы завладѣть имъ? Если оно—*внутри* вѣрующихъ и любящихъ душъ, то какъ же оно можетъ быть въ то же время и внѣшнимъ порядкомъ, объемлющимъ въ себѣ добрыхъ и злыхъ?

Соловьеву нетрудно доказать, что тутъ нѣтъ никакого противорѣчія.—«Есть царствіе Божіе *внутри* насъ, есть оно и *внѣ* насъ—и совпаденіе того и другого, полное срастворе́ніе внутренняго царствія Божія со внѣшнимъ есть цѣль нашихъ *усилій*. Царство Бога совершеннаго и безграничнаго не терпитъ односторонникъ ограниченій. Если бы оно существовало только внутри насъ (только субъективно), то это была бы для него граница. И если-бы оно существовало только внѣ насъ, никогда не становясь нашимъ внутреннимъ достояніемъ и состояніемъ, то это было бы другогою границею. И наконецъ, еслибы существовали два совершенно отдѣльныя царствія Божія, внутреннее и внѣшнее, которыя никогда не могли бы совпасть и соединиться между собою, то такая раздвоенность царствія Божія была бы для него опять новою границею».

Если Богъ въ самомъ дѣлѣ царствуетъ *внутри насъ*, въ нашемъ сердцѣ и настроеніи, то мы не можемъ не вѣрить, что Онъ царствуетъ и независимо отъ насъ,—и во внѣшнемъ мірѣ; то же внутреннее настроеніе заставляетъ насъ непремѣнно желать, чтобы Царствіе Божіе осуществилось во всей своей полнотѣ и цѣлости, слѣдовательно,—не только внутри, но и внѣ насъ: чтобы

преодолѣть всякое противорѣчіе между внутреннимъ настроеніемъ вѣрующихъ и внѣшнею дѣйствительностью, необходимы труды и усилія.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ объясняетъ притчи о плевелахъ и о неводѣ, захватившемъ множество рыбъ.—До конца міра царствіе Божіе заключаетъ въ себѣ смѣшеніе истинныхъ сыновъ съ такими, которые принадлежатъ ему только по видимости. Ясно, что въ притчѣ говорится не о томъ царствіи, что только внутри насъ (въ немъ не можетъ быть никакой обманчивой видимости), а о внѣшнемъ (объективномъ) царствіи Божіемъ на землѣ или о видимой *церкви*. *Сущность* церкви есть царствіе Божіе, а *форма* царствія Божія есть церковь». Здѣсь на землѣ нѣтъ полнаго совпаденія между сущностью и формой: оно возможно только *въ концѣ* мірового процесса, когда противоположныя начала добра и зла достигнутъ крайняго, окончательнаго своего выраженія. Смѣшанный характеръ *здѣшняго* явленія Царствія Божія обусловливается именно тѣмъ, что на землѣ еще нѣтъ ни совершеннаго добра, ни *чистой, безусловной* лжи. Чтобы соблазнять, ложь должна смѣшиваться съ истиною, прикрываться видимостью добра.

До скончанія вѣка царствіе Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только уготовляемое, совершающееся и совершенствующееся. Въ этомъ—смыслъ и той евангельской притчи, которая сравниваетъ Царствіе Божіе съ зерномъ горчичнымъ.

Таковы тѣ основныя положенія которыя лежатъ въ основѣ ученія Соловьева о *видимой Церкви*, какъ дѣйствительной и предметной формѣ царствія Божія. Это ученіе у него выражается въ трехъ взятыхъ изъ священнаго Писанія и тѣсно между собою связанныхъ образахъ.

«Во-первыхъ, церковь должна *существовать* на реальномъ основаніи; во-вторыхъ, она должна *жить* и развиваться; въ третьихъ она должна стать *совершенной*. Со стороны своего реальнаго существованія церковь представляется какъ *зданіе*, созидаемое Христомъ, также какъ градъ Божій, новый Іерусалимъ: сей послѣдній образъ есть лишь распространеніе перваго; со стороны своей жизни церковь представляется какъ живое *тѣло* Христово; наконецъ со стороны своего совершенства церковь является какъ непорочная *невѣста Христова*». Каждый изъ

этихъ трехъ образовъ имѣетъ свой особый смыслъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ есть нѣчто *общее*, что лежитъ въ основѣ всѣхъ трехъ: всѣ три образа опредѣляютъ церковь не въ ея отдѣльности, а въ прямой и тѣсной связи ея со Христомъ. Если Церковь есть Храмъ Божій, то Христосъ—Зиждитель и краеугольный камень этого храма. Въ качествѣ тѣла, Церковь есть тѣло Христово; если она—невѣста, то именно невѣста Христова.

Эта существенная связь между Христомъ и Церковью выражаетъ собою высшій смыслъ человѣческаго существованія. Не даромъ Христосъ называетъ себя Сыномъ человѣческимъ. Это значитъ, что единственный истинный, *законный* Сынъ человѣческій есть существо *сверхчеловѣческое*, Богочеловѣкъ. Въ немъ раскрывается истина и цѣль человѣчества. Эта цѣль каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ и всѣми вмѣстѣ достигается черезъ Церковь. Богочеловѣкъ для насъ — не только цѣль и конецъ: онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и *начатокъ* новой сверхчеловѣческой образовательной формы, въ коей человѣчество, поднимаясь надъ собою, существенно соединяется съ Божествомъ. «Эта образовательная форма человѣчества, перерождающагося въ царствіе Божіе, есть церковь. Она относится къ природному человѣчеству такъ же, какъ сіе послѣднее относится къ остальной земной природѣ. Въ природномъ человѣкѣ реализуется идеалъ земной природы, въ церкви реализуется идеалъ человѣчества».

Этимъ опредѣляется все содержаніе ученія Соловьева о церкви. Она есть *зданіе*, и всѣ человѣческіе элементы служатъ въ ней живыми камнями; это значитъ, что она—новая общая *форма бытія*, новый *порядокъ* и *устроеніе*, въ которое вводится человѣчество.

Во всякомъ зданіи главное—форма, ибо формой опредѣляется относительное значеніе всѣхъ частей зданія. Такъ же и въ зданіи церковномъ. Общій его архитектурный планъ есть *іерархическій строй церкви*. Чтобы понять смыслъ этого строя, надо принять во вниманіе, что онъ не есть простое отраженіе нравственнаго порядка, ибо прежде всего *степень іерархическаго служенія не зависитъ отъ степени личнаго достоинства*. И это не только фактъ, но и глубокая нравственная необходимость. Первое, что требуется отъ человѣка, чтобы войти въ Царствіе Божіе, есть безусловное *послушаніе* волѣ Божіей. Но, чтобы это послушаніе

было возможно, Божественная воля должна быть въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ точно извѣстна. Искать ея обнаруженія въ *знаменіяхъ*—значитъ искушать Бога. «Еслибы воля Божія обнаруживалась всегда въ особыхъ сверхъестественныхъ знаменіяхъ, то послушаніе ей было бы слишкомъ легко и машинально, и праведный человѣкъ являлся бы исключительно какъ страдательное орудіе въ рукахъ высшихъ силъ».

Изъ этого не слѣдуетъ, чтобы человѣкъ въ своей практической жизни могъ быть всецѣло предоставленъ самому себѣ. Послушаніе его должно проявиться *на дѣлѣ;* иначе царствіе Божіе не имѣло бы для него дѣйствительнаго, объективнаго существованія. Если, стало быть, воля Божія не можетъ руководить человѣка путемъ непосредственныхъ откровеній, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо, чтобы она имъ руководила, то очевидно, что она должна обнаруживаться черезъ нѣкоторое объективное *посредство*. Такимъ посредствомъ не можетъ быть исключительно отвлеченный, безличный предметъ, напримѣръ законъ, книга. Ибо истолкователемъ книги является въ такомъ случаѣ каждый отдѣльный человѣкъ и, стало быть, *надъ* его мнѣніемъ и совѣстью нѣтъ никакого объективнаго авторитета. Чтобы было авторитетное руководительство, нужны живые и личные носители воли Божіей, которые могли бы открывать ее человѣчеству. «Отдѣльный человѣкъ долженъ имѣть передъ собою другое существо, котораго бы онъ дѣйствительно могъ слушаться какъ независимаго отъ себя глашатая воли Божіей, которому бы онъ могъ отдать свою волю дѣйствительно какъ *другому*, а не какъ отраженію только своего собственнаго разумѣнія». Понятно, что человѣкъ можетъ отдать свою волю другому не *какъ человѣку*, не въ силу нравственныхъ достоинствъ послѣдняго, а независимо отъ нихъ, какъ представителю *богоучрежденнаго авторитета*.

Послушаніе этому авторитету и есть тотъ архитектурный принципъ, коимъ утверждается единая форма во всемъ церковномъ зданіи. «Чтобы церкви быть реально основанной и созданной, необходимо членамъ ея прежде всего такъ же покорно къ чей относиться, какъ камни относятся къ зданію—не спорить съ зодчимъ и не осуждать его плановъ». Отвергать Божественный авторитетъ и послушаніе ему—значитъ совершать «чудовищное превращеніе царствія Божія въ какую то человѣческую демокра-

тію». Отъ насъ требуется *прежде всего* не созидать церковь, а предать свои души какъ живые камни «вѣрному зиждителю».

Свойства Церкви какъ зданія, въ которомъ живетъ Богъ, восполняются ея свойствами какъ *живого тѣла* Христова. Въ живомъ тѣлѣ соотношеніе его частей уже не есть простая пассивность какъ въ зданіи, а *взаимодѣйствіе*. Живое тѣло составляется изъ разнообразныхъ частей и органовъ, которые восполняютъ другъ друга въ силу особаго значенія каждаго изъ нихъ въ цѣломъ организмѣ. При разнообразіи этихъ органовъ въ тѣлѣ сохраняется, однако, общее строеніе или планъ всего тѣла, его *архитектура*, представляемая у высшихъ животныхъ остовомъ или скелетомъ. Такъ въ органическомъ сохраняется неорганическое, въ тѣлѣ пребываетъ зданіе.

Такъ же точно въ тѣлѣ Христовомъ мы находимъ сложную совокупность частей и элементовъ племенныхъ, національныхъ, мѣстныхъ и личныхъ; но этимъ не упраздняется, а предполагается твердый остовъ іерархическаго порядка, который объединяетъ въ одно цѣлое живое многообразіе церковнаго организма. Такимъ образомъ *въ церкви какъ въ тѣлѣ пребываетъ церковь какъ зданіе*.

Но церковь—не только зданіе и не только тѣло. Она не довольствуется фактическимъ единствомъ: ей нужно быть кромѣ того и свободнымъ нравственнымъ союзомъ. Она должна стать не только благодатно-природнымъ *организмомъ*, но и духовно-нравственнымъ существомъ, т.-е. не только тѣломъ Христовымъ, но и *невѣстой* Христовой. Соловьевъ доказываетъ, что этотъ нравственный союзъ не упраздняетъ ни архитектурнаго (іерархическаго) единства Церкви, ни многообразной жизни церковнаго организма во всѣхъ его частяхъ, «но только поднимаетъ это жизненное многообразіе на высшую ступень нравственнаго бытія. И это есть не только высшая ступень единства, но и высшая ступень свободы».

На всѣхъ ступеняхъ церковной жизни эти два начала находятся между собою въ прямомъ отношеніи: чѣмъ больше свободы, тѣмъ больше и единства. Всего меньше свободы *въ церкви, какъ зданіи*. Но тамъ всего меньше также и единства: ибо камни зданія церковнаго *какъ такіе* связаны между собою лишь механической связью, находятся лишь во внѣшнемъ соприкосно-

вѣніи. *Въ церкви какъ организмѣ* больше свободы, потому что здѣсь каждый членъ ея проявляетъ въ ней *свою особенность*, живетъ въ ней по своему; но вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ члены тѣла Христова въ немъ связаны внутреннею органическою связью, и, слѣдовательно, единства здѣсь больше. Наконецъ, максимумъ свободы достигается въ нравственномъ союзѣ Церкви—невѣсты Христовой: но потому самому здѣсь же и максимумъ единства: ибо здѣсь всѣ части церкви возсоединяются съ ней *черезъ единство* ихъ воли: стало быть, тутъ мы имѣемъ единство *всецѣлое* и окончательное. По Соловьеву это — *единство нравственнаго совершенства*.

Всѣ эти ступени церковнаго бытія неразрывно связаны другъ съ другомъ. Нельзя возвыситься до нравственнаго совершенства въ церкви, не признавъ существующую Церковь какъ данную дѣйствительность, какъ *начало* того, что должно быть. Нравственное совершенство не исключаетъ а, напротивъ, предполагаетъ какъ послушаніе іерархическому авторитету, такъ и дѣятельное участіе въ органическомъ единствѣ и живомъ многообразіи церковной жизни[1]).

III. Земная власть Христова. Церковь какъ пресуществленный Римъ.

Вѣра въ Царствіе Божіе заставляетъ насъ признать начатокъ его, уже существующій на землѣ въ видимой церкви и стремиться къ осуществленію его идеальной *полноты*. Соловьевъ показываетъ, какъ этотъ идеалъ осуществляется въ церкви путемъ взаимодѣйствія Божескаго начала и свободной человѣческой воли.

Чтобы относительная свобода человѣческая не побѣдила безусловной цѣли Божіей, *дана всякая власть на небѣ и на землѣ*. Тому, кто путемъ нравственнаго подвига изъ своей человѣческой свободы сдѣлалъ истинную форму для полноты божественной жизни, Если Богочеловѣкъ пребываетъ съ нами въ Церкви до скончанія вѣка, то также пребываетъ и дѣйствуетъ начало власти Христовой. Духовная власть Христова не ограничивается

[1]) См. для всего предыдущаго отдѣла—Исторія и будущее теократіи, 538—565.

скрытымъ отъ насъ дѣйствіемъ міроправленія: она кромѣ того дѣйствуетъ *явно*, облекается въ видимыя намъ опредѣленныя, постоянныя формы и орудія, не имѣющія въ себѣ самихъ, въ своемъ реальномъ человѣческомъ составѣ, собственнаго начала власти, но служащія видимыми представителями и проводниками власти Христовой». По Соловьеву эта видимая власть Церкви какъ общественнаго учрежденія есть необходимое посредство между абсолютнымъ идеаломъ Царствія Божія и нашею несовершенною дѣйствительностью.

Существенная черта власти Христовой заключается во-первыхъ въ томъ, что это—власть, данная свыше, богоучрежденная и во-вторыхъ въ томъ, что, согласно Евангелію, она объемлетъ въ себѣ «всяку власть на небеси и на земли».

По толкованію Соловьева, если Христу дана *всякая власть*, то о какихъ либо исключеніяхъ рѣчи быть не можетъ. Въ мірѣ человѣческомъ существуютъ три главныя власти: священническая, передаваемая черезъ таинство рукоположенія, царская, передаваемая по родовому наслѣдству или инымъ естественнымъ путемъ, но освящаемая таинственнымъ помазаніемъ и, наконецъ, пророческая, «которая, будучи прямымъ личнымъ даромъ, проявляется въ общественной дѣятельности въ силу свободнаго вдохновенія, но оправдывается и утверждается заслугой и святостью». Христосъ—обладатель всѣхъ трехъ властей. Стало быть, Онъ—глава не только церкви, но и государства и общества христіанскаго. Отъ Него—власть какъ священниковъ, такъ и царей и пророковъ. По Соловьеву безсильно и безправно то правительство, которое отдѣляетъ себя отъ источника всякой власти: не признавать царской власти Христовой—значитъ повторять крикъ іудейской черни: «не имамы царя, токмо кесаря», а провозглашать «свободную церковь въ свободномъ государствѣ»—значитъ предавать Христа, лицемѣрно, по пилатовски умывая руки. Наравнѣ съ государственными дѣятелями этого типа Соловьевъ осуждаетъ и тѣхъ пророковъ-учителей или вождей народныхъ, которые получаютъ свою власть не отъ Христа, а хотятъ хищеніемъ стать Ему равными.

Соловьевъ вообще не признаетъ существованія истинной власти внѣ богоучрежденнаго порядка, т.-е. внѣ власти Христовой. «Необходимо, чтобы цѣпь послушанія, дающаго власть, не оста-

навливалась ни на какомъ человѣческомъ звенѣ, и непрерывно восходила къ самому Христу: ибо истинная власть—*соединеніе Божьей силы съ человѣческой свободой*, возможна только въ Богочеловѣкѣ. Власть чисто человѣческая—съ религіозной точки зрѣнія—унизительная и совершенно недопустимая тираннія.

Тутъ естественно возникаетъ вопросъ, какъ же Самъ Христосъ признавалъ власть языческаго кесаря и предписалъ платить ему подати? По Соловьеву слова «воздадите кесарево кесареви» должны были имѣть силу лишь до того времени, пока не прославился Сынъ человѣческій. Когда, послѣ крестной смерти и воскресенія Ему была дана власть надъ всякою плотью, тѣмъ самымъ была упразднена власть *безбожнаго* кесаря: отъ нея осталась только тѣнь. Когда на римскомъ престолѣ возсѣлъ кесарь равноапостольный, побѣдившій крестомъ,—исчезла и самая тѣнь языческаго царства [1]).

Въ другомъ мѣстѣ низложеніе языческаго кесаря и упраздненіе *языческой* имперіи пріурочивается Соловьевымъ къ другому моменту евангельской исторіи—къ провозглашенію Христомъ всемірной *церковной* монархіи въ лицѣ апостола Петра. Въ самомъ утвержденіи св. Петра пастыремъ надо всѣмъ стадомъ Христовымъ выразилось противоположеніе между вселенской церковью, созданной «на камнѣ семъ», и всемірной римской имперіей. Обращаясь къ Петру, Христосъ провозгласилъ свою

---

[1]) Исторія и будущность теократіи, 565—572; ср. Критика отвлеч. нач. 158: «кто придаетъ дѣйствительно безусловное значеніе божественному началу, тотъ не можетъ рядомъ съ нимъ допускать какъ равноправное съ нимъ какое-нибудь другое начало, чуждое или даже противоположное ему. Если сказано: воздавайте Божіе Богу, а Кесарево Кесарю, то не должно забывать, что Кесарь (то-есть государственная власть) былъ вѣдь *внѣ* царства Божія, Кесарь былъ представителемъ не свѣтскаго начала только, а начала языческаго и, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ безусловное раздѣленіе церковной и государственной области является совершенно естественнымъ и необходимымъ, ибо что общаго у Христа съ Веліаромъ? Но когда Кесарь входитъ въ царство Божіе и признаетъ себя его служителемъ, тогда положеніе, очевидно, измѣняется — въ единомъ Царствѣ Божіемъ двухъ отдѣльныхъ властей одинаково безусловныхъ очевидно быть не можетъ. Именно потому, что Царство Божіе не отъ міра сего, а свыше, оно и должно подчинить себѣ міръ сей какъ нѣчто низшее, ибо Христосъ сказалъ: Я побѣдилъ міръ».

истинную всемірную монархію, основанную не на порабощеніи подданныхъ и не на произволѣ единаго владыки, а на свободномъ присоединеніи вѣры и любви въ человѣкѣ къ Истинѣ и благодати Божіей. Не даромъ мѣстомъ для такого провозглашенія Христосъ выбралъ границы *Кесаріи* Филипповой и окрестности *Тиверіады*. «Въ виду памятниковъ, говорившихъ о настоящемъ властелинѣ ложнаго Рима, Онъ посвятилъ будущаго владыку истиннаго Рима». Словами—«Симонъ Іонинъ, *любишь* ли ты меня больше, чѣмъ они»—Христосъ утвердилъ любовь, какъ мистическое имя вѣчнаго города и какъ высшій принципъ своего новаго Царства [1]).

Тутъ мы сталкиваемся съ одной изъ самыхъ важныхъ мыслей всего теократическаго ученія Соловьева.—Для него вселенская Церковь—не что иное, какъ *пресуществленный Римъ*. Учреждая первосвященническую власть, Христосъ не упразднилъ то истинное, что заключалось въ вѣчномъ городѣ. Онъ сохранилъ международное единство, монархическій образъ правленія, но при этомъ вложилъ новое содержаніе въ эти традиціонныя формы. У предѣловъ Кесаріи и на берегу озера Тиверіады Спаситель низложилъ не будущаго *христіанскаго* кесаря, а кесаря *человѣкобога*.

Упраздняя такимъ образомъ ложный и нечестивый абсолютизмъ Рима языческаго, Христосъ вмѣстѣ съ тѣмъ утвердилъ и увѣковѣчилъ всемірное царство Рима, давъ ему новую теократическую основу. «Въ извѣстномъ смыслѣ слова то была только перемѣна династіи: династія Юлія Цезаря—верховнаго жреца и *бога* была замѣнена династіей Симона-Петра—первосвященника и раба рабовъ Божіихъ» [2]). Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ объясняетъ «*вѣчность*» Рима. Въ отличіе отъ другихъ царствъ, которыя разрушаются, римское царство въ его глазахъ—*постоянныя рамки царствія Божія на землѣ* и это—потому, что «недвижимая скала Капитолія» получила свое освященіе отъ того камня, на которомъ Спаситель утвердилъ свою Церковь [3]).

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 140—141. Соловьевъ здѣсь имѣетъ въ виду, что слово Roma, прочтенное по-семитски (справа налѣво), превращается въ Amor—любовь.

[2]) Тамъ же, 139—143.

[3]) Тамъ же, 144.

«Пресуществленіе» человѣческаго въ божеское не ограничивается однимъ видимымъ центромъ вселенской церкви. Оно должно проникнуть сверху до низу всю жизнь личности и общества. Соціальная жизнь человѣчества не можетъ оставаться внѣшнею и чуждою явившейся во Христѣ богочеловѣческой жизни. «Если самые матеріальные элементы нашей жизни превращаются и освящаются въ таинствахъ, то допустимо ли, чтобы соціальный и политическій порядокъ, который есть существенная форма человѣческаго существованія, былъ отданъ безъ сопротивленія въ область борьбы эгоистическихъ интересовъ, игры губительныхъ страстей и столкновенія обманчивыхъ мнѣній?» Разъ человѣкъ—существо общественное по природѣ, цѣль божественнаго дѣйствія на человѣчество есть созданіе *совершенной общественности*. Но послѣдняя не создается *изъ ничего*. *Матерія* совершеннаго общества дана: это—общество несовершенное, человѣчество *какъ оно есть*. «Оно не исключается и не уничтожается Царствіемъ Божіимъ; напротивъ, оно привлекается въ область божескаго царства, чтобы быть возрожденнымъ, освященнымъ, преображеннымъ».

Мысль, уже изложенная выше, о необходимости включенія въ церковь, какъ богочеловѣческій союзъ, государства и общества экономическаго у Соловьева поясняется сравненіемъ съ Евхаристіей.

«Когда дѣло идетъ о соединеніи со Христомъ *индивидуальнаго* существа человѣка, религія не довольствуется невидимымъ чисто духовнымъ общеніемъ; она хочетъ, чтобы человѣкъ пріобщился къ своему Богу всѣмъ своимъ существомъ, даже въ физіологическомъ актѣ питанія. Въ этомъ мистическомъ, но реальномъ пріобщеніи матерія таинства не просто разрушается и уничтожается: она *пресуществляется;* то-есть внутренняя и невидимая сущность хлѣба и вина возносится въ область обожествленной тѣлесности Христовой и поглощается ею, между тѣмъ какъ феноменальная дѣйствительность или внѣшняя видимость этихъ предметовъ пребываетъ безо всякаго видимаго измѣненія, чтобы имѣть возможность дѣйствовать въ данныхъ условіяхъ нашего физическаго существованія, связывая ихъ съ тѣломъ Божіимъ. Совершенно такъ же должно быть и въ коллективной и публичной жизни человѣчества; она также должна быть мистически пресуществлена, сохраняя вмѣстѣ съ тѣмъ свое естество (les

espèces) или внѣшнія формы земного общества: сами эти формы, будучи упорядочены и освящены опредѣленнымъ способомъ, должны служить реальными основами и видимыми орудіями для *соціальнаго дѣйствія* Христа въ Его Церкви»[1].

Сохраненіе естественныхъ, земныхъ формъ человѣческаго общества въ церкви необходимо для того, чтобы смертные люди могли дѣйствительно участвовать въ невидимомъ и сверхъестественномъ управленіи Христовомъ[2]; отсюда же ясно, почему, изо всѣхъ естественныхъ формъ человѣческаго общества Христосъ выбралъ для Церкви монархію. По Соловьеву это—единственный образъ правленія, который въ одно и тоже время причастенъ величію Божества и приспособленъ къ осуществленію единства въ нашей человѣческой дѣйствительности. Еслибы Церковью управляла власть коллективная, напр. соборъ епископовъ, то всѣ вопросы въ такомъ учрежденіи рѣшались бы или единогласно или большинствомъ голосовъ. Единогласіе невозможно въ Церкви, еще не достигшей совершенства; что же касается способа рѣшенія по большинству голосовъ, то оно не соотвѣтствуетъ величію Божества, которое въ такомъ случаѣ должно было бы каждый разъ сообразовать свою волю и свою истину со случайными группировками мнѣній и съ игрою человѣческихъ страстей[3].

Властью объединяющей въ Церкви можетъ быть только власть монархическая: безъ нея видимая церковь вообще не можетъ быть *единою;* чтобы сохранить свое единство среди множества обособленныхъ народностей, церковь должна всегда противополагать всѣмъ національнымъ дѣленіямъ единый международный центръ, неподвижную и незыблемую точку опоры, болѣе могущественную, нежели врата адовы. Соборъ для этой цѣли очевидно непригоденъ; ибо, неизбѣжно заключая въ себѣ различныя національныя группы, онъ, чтобы возвыситься надъ національною рознью, самъ въ свою очередь нуждается въ высшемъ объединяющемъ началѣ. Христосъ несомнѣнно предвидѣлъ эту необходимость монархическаго начала, когда одному апостолу изо всѣхъ онъ передалъ единую и недѣлимую власть въ церкви. Гдѣ же

---

[1]) Тамъ же, 124—126.
[2]) Тамъ же, 127.
[3]) Тамъ же. 128—129.

кромѣ Рима сбывается пророческое слово Спасителя о Петрѣ—камнѣ, на которомъ зиждется Церковь!

Исторія неопровержимо доказала: внѣ Рима существуютъ только обособленныя національныя церкви (напр. армянская, греческая), церкви государственныя (напр. русская, англиканская) или секты, основанныя частными лицами (какъ лютеране, кальвинисты, ирвингіане и т. п.). Одна лишь Церковь католическая не есть ни церковь національная, ни церковь государственная, ни секта, основанная человѣкомъ. Это—единственная Церковь въ мірѣ, которая сохраняетъ и утверждаетъ принципъ вселенскаго соціальнаго единства противъ эгоизма индивидовъ и партикуляризма націй; она одна сохраняетъ и утверждаетъ свободу духовной власти противъ государственнаго абсолютизма. Словомъ, это—единственная Церковь, которую врата ада не одолѣли: по плодамъ ея ее можно узнать какъ истинную. И, разъ церковь вселенская по самой идеѣ своей представляетъ собою противоположность всемірной языческой имперіи, разъ въ папствѣ мы имѣемъ замѣну цезаризма, то по мысли Соловьева понятно, что оно должно было утвердиться именно въ центрѣ Имперіи, т.-е. въ Римѣ [1]).

Особое значеніе этой церкви совершенно ясно выражается *властью ключей* Царствія Божія, данной *одному* верховному апостолу. Власть эта не можетъ означать ничего другого кромѣ власти надъ *цѣлымъ зданіемъ* земной церкви: и, разъ она такова, она есть необходимо власть соціальная и политическая: ея функція есть *общее управленіе* Царствомъ Божіимъ на землѣ. И не напрасно эта правящая власть дана св. Петру тотчасъ вслѣдъ за исповѣданіемъ имъ истиннаго ученія. Въ Церкви единой и святой, основанной на истинѣ, управленіе неотдѣлимо отъ ученія. Центральная и верховная власть здѣсь можетъ принадлежать только тому, кто, при содѣйствіи свыше, являетъ и представляетъ собою въ области религіозной—единство истинной вѣры. Ключи Царствія даны одному тому, кто по вѣрѣ своей является основнымъ камнемъ Церкви [2]).

---

[1]) Тамъ же, 127—132. 156—158.
[2]) Тамъ же, 122—124.

IV. Взаимоотношеніе трехъ властей въ свободной теократіи.

Исходя изъ вышеизложенныхъ положеній, Соловьевъ рѣшаетъ вопросъ о взаимномъ отношеніи трехъ властей въ христіанской теократіи. Разъ всѣ эти власти или служенія—едино во Христѣ, онѣ должны быть едино и въ человѣчествѣ: Христосъ соединилъ ихъ въ себѣ, разумѣется, не для того, чтобы онѣ были раздѣлены въ соціальномъ его тѣлѣ. «Согласіемъ этихъ трехъ служеній, первосвященническаго, царскаго и пророческаго, держится единство видимой церкви, ея правильная жизнь и развитіе». Доколѣ не совершено дѣло спасенія, служеніе Христово—первосвященническое, царское и пророческое должно продолжаться. Но въ видимой церкви Христосъ не дѣйствуетъ Самъ непосредственно. Онъ дѣйствуетъ и осуществляетъ свои троякія полномочія черезъ человѣческихъ посредниковъ. «Для видимаго постояннаго руководства христіанскаго міра Онъ освящаетъ духовную власть человѣческую, благословляетъ и царскую власть въ человѣчествѣ, возбуждаетъ и свободное проповѣдничество въ людяхъ своихъ». Замѣчательно, что всѣмъ тремъ церковнымъ служеніямъ Соловьевъ приписываетъ одинаковое постоянство въ христіанскомъ мірѣ. «И всегда, въ каждый моментъ существованія христіанства, долженъ быть въ немъ видимый первосвященникъ Божій, долженъ быть и царь христіанскій и не должно оскудѣвать свободное вѣяніе Духа Божія, воздвигающее пророковъ изъ среды народа».

При согласіи этихъ трехъ властей, онѣ могутъ собирательно совершать такое же служеніе, какое Христосъ совершалъ единолично: тогда онѣ дѣйствительно представляютъ собою всю Церковь и могутъ возводить ее къ полнотѣ возраста Христова. Раздѣлять же власти—значитъ раздѣлять Христа. Попытку отдѣлять священство отъ царства, Церковь отъ государства Соловьевъ называетъ *практическимъ несторіанствомъ:* въ его глазахъ между мірскимъ царствомъ и областью церковной должно быть такое же нераздѣльное единство, какъ между божескимъ и человѣческимъ естествомъ во Христѣ. Съ той же точки зрѣнія философъ осуждаетъ и *практическое монофизитство*—тотъ ложный піэтизмъ, который хочетъ, чтобы душа погружалась въ созерцаніе боже-

ственнаго и предоставляла міръ его собственной участи. Здѣсь какъ и всюду истинная вѣра должна найти средній царскій путь между двумя противоположными ересями. Она должна сохранить въ неприкосновенности внутреннюю связь между царствомъ человѣческимъ и церковью Божіей [1]).

Мы уже видѣли, что, по мысли Соловьева, единство теократіи должно утверждаться и сохраняться черезъ *первенство* власти духовной. Но это первенство въ его пониманіи ни въ какомъ случаѣ не есть власть *деспотическая*. Взаимное отношеніе царства и священства столь же свободно, какъ взаимное отношеніе божескаго и человѣческаго естества во Христѣ.—«Представители истинной теократіи имѣютъ свою власть не какъ цѣль для себя, а какъ необходимое средство для всего міра. Для свободнаго теократическаго взаимодѣйствія столь же необходима самостоятельность «всего общества», какъ и самостоятельность священства. Это послѣднее представляетъ въ теократіи по преимуществу божественную сторону, а прочій народъ—по преимуществу человѣческую сторону: и та и другая одинаково необходимы для *богочеловѣческой* формы правленія» [2]).

«Сыновнія» отношенія царской власти къ святительской отнюдь не означаютъ юридическаго подчиненія. Еслибы исполненіе велѣній духовной власти было *юридически обязательно* для власти свѣтской, то о свободѣ и «самостоятельности» послѣдней не могло бы быть и рѣчи. Тогда бы мы имѣли не «свободную теократію», а то, что Соловьевъ называетъ «теократіей насильственной» — неограниченное самодержавіе духовенства. Но Соловьевъ не признаетъ за церковной іерархіей «никакихъ державныхъ правъ въ государственной области» [3]). Правда, онъ учитъ, что въ теократіи власть православнаго царя, не ограниченная снизу, должна быть ограничена сверху; но здѣсь онъ хочетъ ограниченія не правового, а чисто нравственнаго свойства [4]). Философъ полагаетъ, что «настоящая христіанская жизнь начнется только тогда, когда всѣ свободныя силы человѣчества, оставивъ въ покоѣ спорныя права и обратившись къ безспорнымъ обязан-

[1]) Славянскій вопросъ, V. 58; La Russie et l'Eglise, 321—324.
[2]) Исторія и будущность теократіи, 428.
[3]) Еврейство и христіанскій вопросъ, 147.
[4]) Тамъ же.

ностямъ, добровольно и по совѣсти примутся за все то, къ чему средневѣковый папизмъ стремился путемъ принужденія и насилія»[1].

Тутъ Соловьевъ пытается отдѣлиться отъ средневѣкового латинскаго ученія о взаимоотношеніи двухъ властей. Изъ того, что духовные интересы должны господствовать и что, соотвѣтственно съ этимъ, первенство должно принадлежать власти духовной, отнюдь не слѣдуетъ чтобы эта послѣдняя могла брать на себя государственныя функціи. Іоаннъ Парижскій сравнивалъ власть духовную съ золотомъ, а власть свѣтскую со свинцомъ. Но, если золото превосходнѣе свинца, то отсюда, понятно, нельзя заключать ни того, чтобы золото обладало специфическими свойствами свинца, ни того, чтобы свинецъ происходилъ изъ золота. Не такъ, однако, разсуждали средневѣковые богословы и канонисты.—Изъ нихъ многіе учили, «что высшая власть Церкви заключаетъ въ себѣ и верховную свѣтскую власть, что папа не есть только первосвященникъ, но и царь, что государственная власть есть только отрасль папской власти, поручаемая папою свѣтскимъ государямъ»[2].

Въ своемъ утвержденіи превосходства духовной власти средневѣковые папы были правы; неправы они были лишь въ томъ, что, вопреки этому превосходству и въ ущербъ значенію священства, они переносили цѣль своей дѣятельности въ низшую государственную область, усвоивали себѣ ея характеръ, дѣйствовали ея средствами. Соотвѣтственно съ этимъ «вина папизма—не въ томъ, что онъ превознесъ, а въ томъ, что онъ унизилъ папство».

По Соловьеву «мірская политика должна быть подчинена церковной,—но никакъ не черезъ уподобленіе Церкви государству, а напротивъ—черезъ постепенное уподобленіе государства Церкви. Мірская дѣйствительность должна пересоздаваться по образу Церкви, а не этотъ образъ (пересоздавать) въ уровень мірской дѣйствительности. Не первосвященники должны становиться царями, а напротивъ—царямъ должно восходить до религіознаго союза и нравственнаго единенія съ истинными первосвященниками. Церковь должна *привлекать, притягивать* къ себѣ всѣ

---

[1]) Великій споръ, 95.

[2]) Тамъ же, 85.

мірскія силы, а не *втягиваться*, не *вовлекаться* въ ихъ слѣпую и безнравственную борьбу»[1]).

Чтобы это произошло, нужна неутомимая дѣятельность свободнаго пророчества: призваніе пророковъ заключается въ томъ, чтобы быть посредниками между царствомъ и священствомъ, безпрестанно напоминать той и другой власти объ обязанностяхъ ихъ служенія.

Такое взаимодѣйствіе всѣхъ трехъ властей служитъ необходимымъ условіемъ соціальнаго прогресса въ христіанскомъ обществѣ. Соловьевъ указываетъ, въ какомъ направленіи онъ долженъ совершаться.

V. Преображеніе общественной жизни въ теократіи.

Читатель помнитъ юношескую мечту Соловьева о полномъ преображеніи всей общественной жизни человѣчества въ земномъ явленіи царства Божія[2]). Эта самая мечта составляетъ основное содержаніе всего его теократическаго идеала. Вышеописанное отношеніе трехъ теократическихъ властей для него—лишь средство: цѣль заключается въ такомъ переустройствѣ всѣхъ общественныхъ отношеній, при которомъ человѣческое общество становится воплощеніемъ всеединства, откровеніемъ божественной жизни на землѣ.

Цѣль эта была поставлена и ясно высказана Соловьевымъ еще въ докатолическій періодъ его творчества. Онъ положилъ ее въ основу начертанія «свободной теократіи» уже въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ».

Изложенное тамъ построеніе носитъ на себѣ печать мысли еще не вполнѣ созрѣвшей; поэтому здѣсь достаточно будетъ воспроизвести его въ общихъ чертахъ.

Въ человѣческомъ обществѣ долженъ осуществиться тотъ синтезъ универсальнаго и индивидуальнаго, который отъ вѣка *осуществленъ* въ Божественной Премудрости. Это значитъ, что въ обществѣ должно быть достигнуто и совершенное всеобщее объединеніе и та совершенная индивидуализація, при которой

---

[1]) Великій споръ, 88.

[2]) См. выше, 79—80.

каждая личность становится адэкватнымъ выраженіемъ своей *особенной* идеи, индивидуализированнымъ воплощеніемъ всеединства. Соотвѣтственно съ этимъ, объединеніе въ теократіи не должно исключать свободу частныхъ элементовъ. По мысли Соловьева здѣсь «*неограниченный федерализмъ совпадаетъ съ безусловною централизаціей*».

Мѣсто каждаго лица въ этомъ идеальномъ обществѣ должно опредѣляться его отношеніемъ къ божественной идеѣ. — «Степенью идеальности должна опредѣляться степень *значенія и власти* (авторитета) лица. Объемъ правъ долженъ соотвѣтствовать высотѣ внутренняго достоинства». Изъ различія въ степени совершенства людей должно вытекать различіе въ степени ихъ значенія и могущества.

По мысли Соловьева въ нормальномъ обществѣ каждое лицо признается безусловно цѣннымъ и при томъ въ *положительномъ* смыслѣ, т.-е. съ требованіемъ, чтобы каждый *осуществилъ* свою безусловную идею: именно въ силу этой безусловной задачи, признаваемой за человѣкомъ, если данное лицо, въ данное время, при данной ступени своего развитія не обладаетъ необходимыми средствами для ея разрѣшенія, «оно свободно и естественно подчиняется тѣмъ, кто, находясь на высшей степени духовнаго совершенства, можетъ дать ему эти средства»: подчиненіе это совершенно свободно, такъ какъ достиженіе совершенства, во имя котораго человѣкъ подчиняется, есть собственная цѣль каждаго.

Задача гражданскаго общества, преобразующагося въ царство Церкви, заключается въ послѣдовательномъ осуществленіи начала любви. Любовь къ каждому человѣческому существу должна проявляться здѣсь въ соотвѣтствіи со степенью его развитія и совершенства; принципъ «каждому свое» или справедливость, которая должна господствовать въ гражданскомъ обществѣ, есть не что иное, какъ необходимая *форма любви*.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ освѣщаетъ взаимныя отношенія Церкви и государства въ «свободной теократіи». Нравственный принципъ церкви—любовь—выражаетъ вѣчную цѣль всѣхъ и каждаго. Нравственный же принципъ государства есть *справедливость*, которая заключается въ осуществленіи любви въ порядкѣ естественномъ. Въ порядкѣ безусловномъ всѣ равны,

наоборотъ порядокъ естественный по существу связанъ съ *неравенствами:* здѣсь не всѣ существа одинаково близки къ безусловной цѣли, а потому не всѣ могутъ имѣть одинаковое значеніе. Такъ какъ въ порядкѣ естественномъ значеніе каждаго существа должно всецѣло опредѣляться степенью его близости къ безусловной цѣли, то ясно, что справедливое неравенство здѣсь вытекаетъ изъ требованія самой любви. Въ церкви равенство обусловливается тѣмъ, что каждый человѣкъ тамъ является только цѣлью: въ государствѣ онъ—вмѣстѣ съ тѣмъ и средство не равное, хотя и равномѣрное со всѣми другими.

Церковь—Царство Божіе—должна, по мысли Соловьева проникнуть не только въ отношенія политическія, но и въ область экономическую. Экономическій строй также долженъ подвергнуться коренному преобразованію во имя любви.

Матеріальное благосостояніе есть средство, а не цѣль: поэтому идея любви, какъ понимаетъ ее Соловьевъ, отнюдь не требуетъ, чтобы всѣ были одинаково богаты. Какъ любовь, такъ и справедливость требуютъ только одного: чтобы матеріальное богатство, какъ и все существующее, служило цѣлямъ всеединства. Но для этого необходимо, чтобы богатство и трудъ были распредѣлены въ обществѣ соотвѣтственно внутреннему достоинству и гражданскому значенію его членовъ. Было бы противно любви и справедливости, еслибы большія средства доставались на долю тѣмъ, кто способенъ видѣть въ богатствѣ высшую цѣль и высшее благо; такъ же было бы несогласно съ любовью и правдой имущественное равенство между тѣми для кого богатство—орудіе любви и тѣми, кто способенъ употреблять его лишь для эгоистическихъ цѣлей. Степень внутренняго достоинства людей опредѣляется мѣрою преобладанія идеи всеединства надъ личной исключительностью или эгоизмомъ: поэтому и справедливо, чтобы люди, стоящіе на высшей ступени личнаго достоинства, обладали обширнѣйшими матеріальными средствами. Очевидно, что они будутъ пользоваться своимъ богатствомъ на благо другимъ: слѣдовательно, въ ихъ рукахъ оно послужитъ цѣлямъ любви.

Въ области отношеній между классами любовь должна положить конецъ насильственной борьбѣ и истребительной конкурренціи. Вмѣстѣ съ тѣмъ и начало индивидуальности должно получить справедливое примѣненіе въ индивидуальной собствен-

ности достойнѣйшихъ. Неограниченная конкурренція и возможность эксплоатаціи здѣсь устраняется такимъ образомъ не правовымъ, а нравственнымъ началомъ,—единствомъ нравственной цѣли, объединяющей общество. Юридически сохраняется и конкурренція и раздвоеніе труда и капитала: но результатъ того и другого—богатство служитъ лишь матеріаломъ для реализаціи высшаго религіознаго начала, а потому не служитъ ни для кого источникомъ бѣдствій, а наоборотъ обращается всѣмъ въ пользу: «въ свободной теократіи всѣ солидарны въ одной общей цѣли и то, что идетъ на благо однимъ, служитъ благу всѣхъ».

Во взаимныхъ отношеніяхъ различныхъ сферъ въ «свободной теократіи» господствуетъ внутреннее *органическое* единство: всѣ сферы здѣсь взаимно другъ друга восполняютъ, при чемъ обѣ низшія—государство и союзъ экономическій (земство)—получаютъ свое содержаніе и направленіе отъ высшей—церкви. Борьба и противодѣйствіе между этими сферами въ нормальномъ обществѣ такъ же невозможна, какъ борьба между кровеносною и нервною системами одного и того же организма[1]).

Впослѣдствіи, во французской книгѣ Соловьева та же основная тема получаетъ иное развитіе. Подчеркивая мысль о необходимости уподобленія гражданскаго общества Церкви, Соловьевъ заключаетъ отсюда, что самая сущность жизни церковной должна найти себѣ выраженіе въ мірскомъ порядкѣ. Самыя *таинства*, въ коихъ Божеское соединяется съ человѣческимъ, должны стать реальностью не въ личной только, но и въ соціальной жизни человѣчества. Человѣчество должно мало по малу преображаться въ соціальное тѣло Христово: это значитъ, что въ его жизни должны возрастать и проявляться мистическія начала, передаваемыя въ таинствахъ. Но для такого освященія жизни недостаточно одного дѣйствія на нее священства: необходимо кромѣ того и содѣйствіе христіанскаго государства и общества.

Прежде всего таинства выражаютъ собою мистическій смыслъ тѣхъ *правъ человѣка*, которыя французская революція тщетно пыталась утвердить внѣ ихъ религіозной основы. Первое изъ этихъ таинствъ—*крещеніе*—есть *таинство свободы*. Въ немъ

---

[1]) Критика отвлеч. началъ, 167—178.

свобода сообщается человѣку какъ вѣчное и безусловное начало, какъ неотчуждаемый даръ, который не можетъ быть уничтоженъ какими-либо внѣшними условіями: крещеный водою и Духомъ сохраняетъ свою свободу даже въ рабствѣ. Но терпимо ли такое противорѣчіе между внутреннимъ значеніемъ человѣка, усыновленнаго Богу, и внѣшнимъ его общественнымъ положеніемъ? Допустимо ли оно въ обществѣ христіанскомъ?

Итакъ, христіанскіе государи и народы должны истребить рабство во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ прямыхъ и косвенныхъ: ибо всѣ они суть отрицанія крещенія, которыя не уничтожаютъ его сущности, но задерживаютъ его внѣшнее проявленіе. Человѣкъ, освобожденный Богомъ живымъ, не долженъ становиться служителемъ мертвой матеріи, *рабомъ машины*.

Слѣдующее за крещеніемъ таинство—миропомазаніе — есть *таинство равенства*. Всѣмъ христіанамъ безъ различія Церковь сообщаетъ равное мессіаническое достоинство, она всѣхъ одинаково помазуетъ *во Цари и во священники*. Конечно, общественное состояніе, предобразуемое этимъ таинствомъ, не можетъ быть осуществлено немедленно. Человѣчество еще не доросло до внѣшнихъ формъ жизни, соотвѣтствующихъ идеѣ всеобщаго царскаго священства; но сильные міра сего должны помнить, что оно составляетъ дѣйствительную цѣль христіанства. Они не должны стоять во что бы то ни стало за сохраненіе тѣхъ соціальныхъ неравенствъ, которыя въ обездоленныхъ классахъ возбуждаютъ ненависть и зависть. Превращать помазанниковъ Божіихъ въ бунтующихъ рабовъ—значитъ кощунствовать надъ таинствомъ. Тотъ безбожный консерватизмъ, который это дѣлаетъ, принимаетъ на себя отвѣтственность за всѣ грѣхи народные и за всѣ революціонныя кровопролитія.

Съ другой стороны и народъ христіанскій долженъ помнить, что мессіаническое достоинство, дѣлающее каждаго изъ его членовъ равнымъ царямъ и священникамъ не есть пустое званіе. Каждый можетъ стать орудіемъ Духа Святого, въ соціальномъ порядкѣ; пророкомъ Божіимъ можетъ стать всякій, кто своей свободой содѣйствуетъ Божественной благодати, независимо отъ происхожденія и общественнаго положенія. Всякій желающій можетъ такимъ образомъ въ силу миропомазанія

осуществлять въ христіанскомъ обществѣ высшую власть наравнѣ съ папою и императоромъ.

Таинство равенства восполняется *таинствомъ братства*. Истинное и положительное равенство какъ и истинная свобода осуществляется въ братской солидарности, которая связываетъ многихъ воедино. Это всеобщее братство совершается въ *таинствѣ Евхаристіи*, въ коемъ исполняется молитва Христова: «да будутъ всѣ едино, какъ и Мы съ Тобою едино». Одна и та же чаша дается всѣмъ ученикамъ Христовымъ, а черезъ нихъ и всѣмъ народамъ. И, если мы воистину пріобщаемся тѣлу и крови Христовой, мы становимся братьями безъ различія народа и племени [1]).

Въ отличіе отъ этихъ трехъ таинствъ правъ человѣка *четыре орудія*, по Соловьеву, выражаютъ собою *человѣческія обязанности*. Обязанности эти находятся въ тѣсной связи съ правами. Человѣкъ *имѣетъ право* быть сыномъ Божіимъ; но для этого онъ *обязанъ* преодолѣть разстояніе, отдѣляющее человѣческое отъ божественнаго.

Первая обязанность заключается въ томъ, чтобы признать это разстояніе, налагаемое грѣхомъ, совершить тотъ *актъ смиренія* который выражается въ церковномъ *таинствѣ покаянія*. Виноваты протестанты, отвергающіе это таинство; но, по Соловьеву, еще больше вина того лжеправославія, которое распространяетъ обязанность смиренія только на отдѣльныхъ лицъ, отдавая общественные организмы—государства и народы во власть тщеславія, гордости, эгоизма и братоубійственной ненависти.

Совершенно наоборотъ, ветхозавѣтные пророки проповѣдовали покаяніе городамъ и народамъ, а Новый Завѣтъ въ Апокалипсисѣ возлагаетъ отвѣтственность за коллективные, общественные грѣхи на ангеловъ отдѣльныхъ церквей.

Въ основѣ всякаго человѣческаго зла и грѣховъ индивидуальныхъ, равно какъ и соціальныхъ, лежитъ хаотическое начало—первооснова всего сотвореннаго. Въ созданіи человѣка это начало было сведено къ чистой потенціи; но, пробужденный грѣхомъ Адама, хаосъ сталъ затѣмъ основнымъ элементомъ нашего ограниченнаго и эгоистическаго существованія. Эта эгоис-

[1]) La Russie et l'Eglise, 325—329.

тическая ограниченность, отдѣляющая насъ отъ Бога, можетъ быть побѣждена только любовью, которая содѣлываетъ насъ сынами Божіими.

Дѣло любви заключается въ *интеграціи*, т.-е. въ возстановленіи цѣлости человѣка и чрезъ него—всего сотвореннаго. Прежде всего необходима интеграція человѣка индивидуальнаго. Цѣлость его существа возстановляется черезъ соединеніе мужа съ женою—естественнымъ его дополненіемъ.

Доколѣ одержимый слѣпою и безумною страстью, мужчина хочетъ *внѣшнимъ образомъ* обладать женщиной, онъ разлученъ съ нею внутренно. Возсоединеніе происходитъ лишь чрезъ истинную любовь, которая отождествляетъ двѣ жизни въ ихъ безусловной сущности, навѣки утвержденной въ Богѣ; при этомъ физическія отношенія допускаются лишь какъ крайнее послѣдствіе и внѣшнее осуществленіе отношенія мистическаго и нравственнаго. Тутъ мы имѣемъ любовь наиболѣе сосредоточенную, сильную и глубокую: поэтому любовь половая—истинная основа и общій первообразъ всякой другой любви. Въ *таинствѣ брака* она становится первымъ положительнымъ базисомъ богочеловѣческой интеграціи. Ибо эта освященная любовь создаетъ подлинные индивидуальные элементы совершеннаго общества, воплощенной Софіи.

Если въ таинствѣ брака совершается интеграція человѣка индивидуальнаго, то въ *таинствѣ священства* осуществляется *интеграція человѣка соціальнаго.*

Индивидъ отдѣленъ отъ общества своимъ партикуляризмомъ, стремленіемъ значить и господствовать во внѣшнемъ мірѣ *во имя свое*. Соціальное единство возстановляется въ актѣ самоотреченія, коимъ индивидъ подчиняетъ свой интересъ и свою волю, словомъ, свое эгоистическое *я*—волѣ высшаго надъ собою. Тутъ происходитъ не соединеніе двухъ равныхъ лицъ какъ въ бракѣ, а *субординація* соціальныхъ единицъ неодинаковаго значенія. Индивидъ здѣсь вступаетъ въ опредѣленное отношеніе къ *іерархическому порядку*, въ коемъ есть различныя ступени. Таинство священства, коимъ утверждается этотъ порядокъ, есть горжество соціальной любви. Ибо ни одинъ изъ его членовъ не дѣйствуетъ отъ себя, во имя свое: напротивъ, каждый поставляется и уполномочивается высшимъ представителемъ болѣе широкаго соціа-

альнаго единства. Отъ священника и до папы здѣсь всѣ *въ отношеніи сана* свободны отъ изолирующаго партикуляризма и эгоизма: каждый представляетъ собою органъ Церкви какъ соціальнаго цѣлаго.

Слѣдующая за священствомъ высшая ступень интеграціи человѣка выражается въ *таинствѣ елеосвященія*. Недостаточно побѣдить индивидуальный эгоизмъ и возстановить нарушенныя грѣхомъ общественныя связи: для полной интеграціи человѣка надо упразднить смерть, возстановить неразрывную связь между духомъ и тѣломъ, между человѣкомъ и внѣшней природой. Чтобы интегрировать универсальнаго человѣка, надо возстановить его связь *съ цѣлымъ*. Эта интеграція является дѣломъ божественной любви, которая соединяетъ человѣка въ Богѣ со всею тварью связью неразрывною и вѣчною. Эта любовь сводитъ съ неба на землю божественную благодать и торжествуетъ не только надъ нравственнымъ зломъ, но и надъ его послѣдствіями—надъ болѣзнью и смертью. Окончательное дѣло этой любви есть всеобщее—воскресеніе. Оно предобразуется въ церкви послѣднимъ изъ таинствъ—елеосвященіемъ. На одрѣ болѣзни, передъ лицомъ смерти елеосвященіе дается человѣку какъ символъ и залогъ грядущаго его безсмертія и цѣлости. Такъ циклъ таинствъ, какъ и кругъ жизни замыкается воскресеніемъ—окончательной интеграціей всего человѣчества черезъ воплощеніе Божественной Мудрости [1]).

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 330—336. Здѣсь мы можемъ измѣрить разстояніе между Соловьевымъ и Ѳедоровымъ: съ одной стороны, цѣли у нихъ—однѣ и тѣ же, — преодолѣніе «ненавистной раздѣльности міра», осуществленіе въ здѣшнемъ мірѣ и прежде всего въ человѣчествѣ—того единства, которое отъ вѣка осуществлено въ св. Троицѣ,—и, какъ завершеніе этого всеобщаго объединенія — *возвращеніе жизни отцамъ*—всеобщее воскресеніе. Рядомъ съ этимъ—*полное расхожденіе въ области средствъ*: у Ѳедорова—завладѣніе стихіями, побѣда надъ природой *посредствомъ науки*, въ связи съ полнымъ отрицаніемъ всего мистическаго. У Соловьева, — наоборотъ, — преображеніе человѣческаго общества посредствомъ мистики таинствъ, возстановляющихъ всеобщее братство и органическую связь человѣка съ природой!

VI. Противорѣчія вселенской теократіи.

Понятно, что изложенное выше теократическое ученіе, въ которомъ до середины девяностыхъ годовъ Соловьевъ видѣлъ главное дѣло своей жизни, имѣло больше успѣха среди католиковъ Запада, чѣмъ въ Россіи. Извѣстный Штроссмайеръ, епископъ боснійскій, раздѣлявшій мысли философа о соединеніи церквей и о мессіаническомъ призваніи славянскихъ народовъ, указалъ на него апостольскому престолу и прислалъ для передачи папѣ его брошюру l'Idée russe. Въ письмѣ на имя кардинала Рамполлы (копію съ этого письма мнѣ съ трудомъ удалось добыть въ Ватиканѣ), епископъ просилъ принять и обласкать Соловьева, который въ 1888 году ожидался въ Римѣ, и испросить для него благословеніе папы [1]). Папа выразилъ одобреніе, воздалъ хвалу и горячо молился объ исполненіи «общаго желанія» [2]) о соединеніи церквей. Неудивительно, что и во всемъ вообще католическомъ мірѣ католическая проповѣдь Соловьева вызвала большой интересъ и сочувствіе. Католическій журналъ l'Univers печаталъ его статьи. О томъ, какое участіе принимали въ немъ видные іезуиты, можно судить въ особенности по его перепискѣ съ о. Мартыновымъ и съ о. Пирлингомъ (Письма, III), коимъ онъ сообщалъ для совмѣстнаго съ ними обсужденія весь планъ своей литературной дѣятельности второй половины восьмидесятыхъ годовъ.

Рядомъ съ этимъ въ Россіи, гдѣ общія основы религіознаго и философскаго міросозерцанія Соловьева раздѣляются многими, я не могу назвать ни одного послѣдователя его теократическаго ученія съ извѣстнымъ въ литературѣ именемъ. Фальшь этой точки зрѣнія у насъ съ самаго начала чувствовалась и до сихъ поръ чувствуется почти всѣми. Соціальное тріединство первосвященника, царя и пророка въ лучшемъ случаѣ не принимается въ серьезъ или прощается Соловьеву какъ чудачество великаго ума.

И, однако, мы имѣемъ здѣсь нѣчто большее, чѣмъ чудачество. Въ идеѣ вселенской теократіи есть рядъ заблужденій, въ вы-

[1]) Напечатано въ брошюрѣ: *Solowjew*, Владиміръ Святой и христ государство (Москва, 1913, изд. книгоиздательства „Путь“).

[2]) См. Michel d'Herbigny, Un Newmann russe, стр. 247, гдѣ цитируется [illegible] письмо Рамполлы Штроссмайеру.

сокой степени интересныхъ и поучительныхъ. Но есть въ ней и положительный, истинный элементъ, доселѣ еще не въ достаточной мѣрѣ оцѣненный современниками. Въ дальнѣйшемъ мы попытаемся его выяснить, отдѣлить въ вышеизложенномъ ученіи зерно отъ мякины.

Прежде всего бросается въ глаза, что въ немъ есть замѣтныя колебанія мысли, болѣе того,—противорѣчія. Самая идея теократіи не отличается достаточной опредѣленностью и ясностью; не только въ различныхъ сочиненіяхъ, но и въ различныхъ мѣстахъ однихъ и тѣхъ же сочиненій Соловьева она опредѣляется далеко не одинаково.

Съ одной стороны теократія для него—*свободное соединеніе Бога и человѣка;* съ другой стороны она — церковно-государственный строй, который можетъ быть осуществленъ лишь путемъ принужденія, насилія.

Мы уже привели выше рядъ текстовъ, гдѣ осуществленіе теократіи отождествляется съ осуществленіемъ истинной жизни, вообще, съ осуществленіемъ религіи въ человѣческой жизни, съ воплощеніемъ небеснаго въ земномъ, съ окончательною цѣлью человѣчества. Все это въ связи съ надеждой Соловьева, что въ теократіи преобразится не только человѣчество, но и сама природа [1]), стираетъ всякую грань между «теократіей» и царствіемъ Божіимъ вообще, т.-е. между временнымъ и вѣчнымъ.

Но въ тѣхъ же произведеніяхъ Соловьева есть цѣлый рядъ текстовъ, гдѣ теократія понимается совершенно иначе, гдѣ она изображается какъ порядокъ *только* временный, земной, подлежащій упраздненію въ будущемъ вѣкѣ, какъ церковно-государственный строй, имѣющій существовать лишь впредь до окончанія божественнаго строительства.

Такъ, на вопросъ о *содержаніи* понятія теократіи, мы слышимъ такой отвѣтъ. «*До тѣхъ поръ, пока Богъ не будетъ все во всѣхъ*, (курсивъ мой), пока каждое человѣческое существо не будетъ вмѣстилищемъ Божества, до тѣхъ поръ Божественное управленіе человѣчествомъ требуетъ особыхъ органовъ или проводниковъ своего дѣйтсвія въ человѣчествѣ» (слѣдуетъ характеристика этихъ органовъ теократіи—первосвященника, царя и про-

[1]) См. выше, стр. 531 и слѣд.; 526.

рока)[1]. Въ другомъ мѣстѣ *исключительно земной* характеръ теократіи выражается еще яснѣе.—«Дѣйствительность боговластія въ христіанской церкви опирается на два факта: *первый фактъ есть умственная и нравственная несостоятельность человѣчества вообще, его духовное несовершеннолѣтіе* (курсивъ мой), вслѣдствіе котораго онъ *нуждается* въ постоянномъ руководительствѣ свыше; второй фактъ, столь же несомнѣнный, какъ и первый для всякаго христіанина, состоитъ въ томъ, что Богочеловѣкъ Христосъ установилъ ту руководящую власть, въ которой нуждается человѣчество, въ видѣ апостольской учащей церкви, съ которой онъ пребываетъ во вся дни до скончанія вѣка»[2].

Двойственность разбираемаго ученія выступаетъ здѣсь наружу какъ нельзя болѣе ясно: теократія, коей дѣйствительность предполагаетъ «несостоятельность и несовершеннолѣтіе» человѣчества, очевидно, не можетъ служить для него «окончательной цѣлью»[3]. Въ качествѣ порядка временнаго «истинная теократія» предполагаетъ грѣховное состояніе; напротивъ, въ качествѣ «совершеннаго обладанія Божія»[4] она предполагаетъ человѣка совершеннаго, преображеннаго. Наконецъ если теократія — *осуществленіе любви Божіей*[5], то она не можетъ быть порядкомъ только временнымъ; если грѣхопаденіе есть отступленіе отъ теократіи[6], а искупленіе и вообще Богочеловѣчество—ея возстановленіе, то она совпадаетъ съ вѣчнымъ царствіемъ Божіимъ; но въ такомъ случаѣ она существуетъ совершенно независимо отъ «несовершеннолѣтія и несостоятельности человѣческаго рода».

Но кульминаціонная точка всѣхъ противорѣчій разбираемаго ученія заключается въ самомъ понятіи *свободной* теократіи. Читатель помнитъ, что, по Соловьеву, въ признакѣ «свободы» заключается отличіе вселенской теократіи будущаго отъ *насильственной* или *внѣшней* теократіи средне-вѣкового папизма. Тутъ

[1]) Еврейство и христ. вопросъ, 144.
[2]) Исторія и будущность теократіи, 581.
[3]) Ср. стр. 532.
[4]) Ср. стр. 538.
[5]) Тамъ же.
[6]) Ср. стр. 537.

мы имѣемъ дѣло съ одной изъ наиболѣе дорогихъ для Соловьева мыслей. Теократія будущаго представляется ему *свободной*, потому что высшей нормой для нея служитъ взаимное отношеніе божескаго и человѣческаго естества во Христѣ: свободное соединеніе, свободный союзъ Бога и человѣка выражаетъ собою для философа самую сущность *истинной* теократіи. Рядомъ съ этимъ въ составъ теократіи онъ вводитъ государство. Но въ этомъ и заключается противорѣчіе: государство—по самому существу своему—организація *принудительная*, насильственная. Разъ оно входитъ въ составъ теократіи, послѣдняя тѣмъ самымъ перестаетъ быть *свободнымъ* союзомъ между Богомъ и человѣкомъ и превращается въ порядокъ принудительный.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно принять во вниманіе, что самое отношеніе къ теократическому государству не можетъ быть свободнымъ для *всѣхъ* его подданныхъ. Представимъ себѣ въ составѣ такого государства подданныхъ инославныхъ или просто невѣрующихъ: спрашивается, являются ли они *свободными* участниками дѣла Христова? Не очевидно ли, что для нихъ все религіозное служеніе государства является лишь внѣшней, насильственной нормой! Представлялъ ли себѣ Соловьевъ, что въ составъ теократическаго государства будутъ входить одни только вѣрующіе христіане, притомъ одного только исповѣданія? Въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» онъ еще мечтаетъ о такомъ теократическомъ обществѣ, гдѣ «всѣ члены» (sic!) «принадлежатъ одинаково и церкви и государству»[1]). Но уже четырьмя годами позже ему приходится отказаться отъ этой явно несбыточной мечты. Мы уже видѣли, что въ серединѣ восьмидесятыхъ годовъ онъ ждетъ осуществленія теократіи «отъ православнаго царя самодержавнаго и, слѣдовательно, независимаго отъ безбожныхъ стихій современнаго общества»[2]). Спрашивается, можетъ ли считаться «свободной» теократія, управляемая неограниченнымъ монархомъ *вопреки* безбожнымъ подданнымъ?

Вопросъ этотъ—тѣмъ болѣе роковой для Соловьева, что онъ видитъ задачу христіанскаго государства въ «постепенномъ упо-

---

[1]) Стр. 157.

[2]) Еврейство и христ. вопросъ, 156.

добленіи церкви»[1]. Если мы станемъ на эту точку зрѣнія, передъ нами неизбѣжно возникнетъ вопросъ, могутъ ли быть терпимы нехристіане въ составѣ христіанскаго государства будущаго? Можетъ ли быть «подобнымъ церкви» государство, которое признаетъ ихъ своими гражданами? Каково должно быть вообще отношеніе теократическаго государства къ невѣрующимъ?

Отвѣтъ, который даетъ на это Соловьевъ, въ корнѣ противорѣчитъ его же собственному принципу религіозной свободы. Въ «Великомъ спорѣ» онъ признаетъ за государствомъ право принимать карательныя мѣры по отношенію къ еретикамъ. Собственно духовная власть какъ такая дальше отлученія отъ церкви итти не можетъ.—«Тѣмъ самымъ, что извѣстное лицо отлучено отъ церкви, церковная юрисдикція надъ нимъ прекращается; оно какъ бы перестаетъ существовать для церкви». Иное дѣло—государство: послѣ произнесенія церковнаго отлученія оно должно въ свою очередь опредѣлить свое отношеніе къ отлученнымъ. «Если христіанское государство признаетъ религіозныя преступленія какъ подлежащія наравнѣ съ другими уголовной отвѣтственности, то Церковь, конечно, не призвана брать подъ свое особое покровительство извергнутыхъ ею еретиковъ. Но она обязана внушать находящемуся подъ ея вліяніемъ государству христіанскія понятія о преступникахъ вообще—какъ религіозныхъ, такъ и обыкновенныхъ»[2]. Другими словами, къ еретикамъ дозволительно примѣнять всѣ тѣ кары, которыя съ христіанской точки зрѣнія вообще допустимы по отношенію къ преступникамъ.

Рядомъ съ этимъ, впрочемъ, Соловьевъ высказывается за свободу совѣсти: «насильственное присоединеніе къ церкви посредствомъ угрозъ тюремнаго заключенія и пытокъ» онъ признаетъ «безумнымъ, безплоднымъ, а тѣмъ болѣе возмутительнымъ» покушеніемъ—«поработить волю и совѣсть человѣка»[3]. Какъ же согласить эту характеристику съ правомъ государства карать еретиковъ? По объясненію Соловьева это право вполнѣ совмѣстимо съ свободой совѣсти. Такъ въ средніе вѣка «уголовныя преслѣдованія еретиковъ не были собственно нарушеніемъ

---

[1]) См. выше, стр. 555.
[2]) Великій споръ, 89.
[3]) Великій споръ, 90.

свободы совѣсти, ибо здѣсь преслѣдовалось активное сопротивленіе закону и должно порицать лишь жестокій способъ, какимъ они преслѣдовались»[1]).

Какъ видно отсюда, Соловьевъ признаетъ одни и тѣ же карательныя мѣры государства противъ еретиковъ дозволительными или недозволительными въ зависимости отъ того, съ какою цѣлью онѣ примѣняются. Напримѣръ, посадить еретика въ тюрьму съ цѣлью обращенія его въ православіе—значитъ совершить «возмутительное» насиліе надъ совѣстью; но подвергнуть его тюремному заключенію въ наказаніе за нарушеніе закона, воспрещающаго ересь,—вполнѣ дозволительно. Теперь врядъ ли нужно кому-либо доказывать, что при этихъ условіяхъ свобода совѣсти улетучивается какъ дымъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что Соловьевъ, какъ въ ту пору, когда эти строки были имъ написаны, такъ и въ теченіи всей своей жизни, былъ искреннимъ и горячимъ сторонникомъ религіозной свободы. Но это доказываетъ только, что въ его ученіи уживались логически несовмѣстимыя начала. «Свободная теократія»—такой же абсурдъ, какъ «круглый квадратъ» или «деревянное желѣзо».

Нигдѣ это противорѣчіе не выступило такъ ярко, какъ въ «Великомъ спорѣ»—въ самомъ раннемъ произведеніи второго періода философа. Соловьевъ, повидимому самъ остался имъ недоволенъ; въ отличіе отъ другихъ журнальныхъ статей его на ту же тему эта не была имъ перепечатана; только отдѣльныя ея части были имъ включены въ сборникъ «Національный вопросъ». Мысли о дозволительности уголовныхъ каръ противъ еретиковъ, сколько мнѣ извѣстно, больше нигдѣ Соловьевымъ высказаны не были. Но, исключивъ ихъ изъ своихъ печатныхъ трудовъ, онъ не устранилъ, а только замазалъ указанное мною противорѣчіе.

Свобода совѣсти роковымъ образомъ исчезаетъ съ того момента, когда государство начинаетъ «уподобляться» церкви. У Соловьева мы видимъ нѣчто большее. Читатель помнитъ, что, по мнѣнію философа, государство должно «какъ живой членъ входить въ составъ вселенскаго тѣла Христова»[2]) т.-е. быть частью церкви, гдѣ оно въ качествѣ «единенія царскаго» представляетъ

---

[1]) Тамъ же.

[2]) La Russie et l'Eglise. 74.

собою необходимый моментъ троякаго «богочеловѣческаго единенія»[1]).

Тутъ несовмѣстимость теократическаго государства со свободой совѣсти обнаруживается какъ нельзя болѣе ярко; если государство—«живое тѣло Божіе», то по отношенію къ нехристіанамъ отсюда вытекаетъ только два возможныхъ вывода: или они должны быть извергнуты вонъ, отсѣчены какъ инородное тѣло, или же они могутъ принадлежать «къ живому тѣлу Христову»—не въ качествѣ вѣрующихъ, а *въ качествѣ подданныхъ* христіанскаго государства. Отъ этихъ выводовъ Соловьевъ спасся только тѣмъ, что не довелъ свою мысль до конца.

Характерно, что, говоря о «свободной теократіи», Соловьевъ чаще думаетъ о взаимномъ отношеніи управляющихъ ею властей, нежели о положеніи въ ней отдѣльныхъ человѣческихъ лицъ. Не тѣ или другіе общественные элементы, а *двѣ власти* въ его построеніи олицетворяютъ собою взаимную свободу Божескаго и человѣческаго естества въ церкви. Но попытка начертать съ этой точки зрѣнія схему идеальнаго, желательнаго взаимодѣйствія царства и священства,—оканчивается полнымъ крушеніемъ.—Свобода, гдѣ она дѣйствительно допускается Соловьевымъ, разрушаетъ теократію; за то теократія, тамъ, гдѣ она проводится послѣдовательно, столь же основательно разрушаетъ свободу.

Требуя дѣйствительнаго *подчиненія* царской власти духовному авторитету папы, Соловьевъ вмѣстѣ съ тѣмъ подчеркиваетъ чисто *нравственный, свободный* характеръ этого подчиненія въ будущей вселенской теократіи въ отличіе отъ насильственной теократіи папизма. Ограниченный сверху властью святителя, въ силу закона *нравственнаго*, глава теократическаго царства будущаго вмѣстѣ съ тѣмъ свободенъ отъ всякихъ *юридическихъ* ограниченій[2]). Мы уже видѣли, что, по Соловьеву, «настоящая христіанская жизнь начнется только тогда, когда всѣ свободныя силы человѣчества, оставивъ въ покоѣ свои спорныя права и обратившись къ безспорнымъ обязанностямъ, добровольно и по

[1]) Тамъ же. Introd., XVI.

[2]) Еврейство и христ. вопросъ, 147.

совѣсти примутся за все то, къ чему средневѣковый папизмъ стремился путемъ принужденія и насилія»[1]).

Если довести до конца выраженное здѣсь требованіе, то все построеніе Соловьева обращается въ ничто. Теократія, гдѣ подчиненіе папѣ служитъ только нравственной обязанностью царя и, слѣдовательно, зависитъ всецѣло отъ его доброй воли и личныхъ качествъ, въ сущности вовсе не есть теократія. Разъ папа лишенъ «державныхъ правъ» въ государственной области, его велѣнія обязательны для свѣтскаго государя лишь *условно*,— лишь поскольку онъ *по совѣсти* признаетъ ихъ справедливыми и цѣлесообразными. Но, разъ всѣ обязанности теократическаго государя по отношенію къ духовной власти сводятся къ одной— *дѣйствовать по совѣсти*, теократическая монархія ничѣмъ не отличается отъ всякой другой христіанской и даже некатолической монархіи. Гдѣ то государство, въ которомъ эта обязанность не признается? Развѣ не можетъ даже государь нехристіанскій исполнить какое-либо нравственное требованіе, высказанное римскимъ первосвященникомъ, если оно совпадаетъ съ внутреннимъ велѣніемъ его совѣсти!

Таково разрушительное дѣйствіе «свободы» на теократію. Не менѣе разрушительны полномочія теократическаго монарха для свободы его подданныхъ. Не только народовластіе, самое ограниченіе правъ монарха въ глазахъ Соловьева есть проявленіе начала антихристіанскаго и антирелигіознаго[2]). Соловьевъ искренне вѣритъ въ возможность совмѣщенія этого неограниченнаго самодержавія съ свободной общественностью: но здѣсь мы имѣемъ старую славянофильскую иллюзію, которая врядъ ли нуждается въ опроверженіи, такъ какъ послѣ Соловьева она разъ навсегда отошла въ прошлое. Утверждая свободу христіанскаго общества, Соловьевъ, какъ мы видѣли, олицетворяетъ ее особою пророческою *властью;* но и это не служитъ для нея спасеньемъ, ибо отличительнымъ признакомъ власти святительской и царской въ разбираемомъ ученьи служитъ безусловная обязательность, которая совершенно не зависитъ отъ личности тѣхъ или другихъ конкретныхъ папъ и царей; между тѣмъ, по при-

[1]) Великій споръ, 95.

[2]) La Russie et l'Eglise, 328 (примѣч.).

знанію самаго философа, власть пророческая лишена *всякой внѣшней обязательности:* она зависитъ исключительно отъ условій чисто внутреннихъ и духовныхъ. Иначе говоря, власти, олицетворяющія духовный авторитетъ и государство, суть власти дѣйствительныя; между тѣмъ пророчество, олицетворяющее свободу, есть власть мнимая. Въ одномъ изъ шуточныхъ стихотвореній Соловьева говорится о пророкѣ.

По органамъ правительства
Бывъ безъ вида обрѣтенъ
Тотчасъ онъ на мѣсто жительства
По этапу водворенъ.

Въ сущности это—довольно злая шутка философа надъ собственной своей идиллической мечтой о пророкѣ въ «свободной теократіи».

VII. Положительное и отрицательное въ теократическомъ ученіи Соловьева.

Внутреннія противорѣчія свидѣтельствуютъ о схематичности построенія Соловьева. Нежизненность схемы «всемірной теократіи» обнаруживается при всякой попыткѣ представить себѣ ея конкретное осуществленіе. Вся она расчитана на «свободный нравственный подвигъ» идеальныхъ святителей, царей и народовъ, которые «добровольно и по совѣсти» исполняютъ свои обязанности, не заботясь о правахъ.

Утопичность этого расчета явствуетъ изъ собственнаго признанія Соловьева: говоря о ветхозавѣтной теократіи, онъ указываетъ на «склонность сильнаго мірского правительства къ антитеократическому единовластію и связанному съ этимъ религіозному отступничеству». На чемъ основано предположеніе, что эта же склонность не скажется такъ или иначе и въ теократіи христіанской? Но это еще не все: не подлежитъ сомнѣнію, что въ христіанской теократіи, если таковая когда-либо осуществится, исповѣданіе христіанской вѣры будетъ связано съ мірскими выгодами. Поэтому всѣ «благонамѣренные» чиновники, карьеристы, политики-опортюнисты и даже просто политическіе мошен-

ники тутъ станутъ католиками и ревностными теократами. Какія это можетъ имѣть послѣдствія для дѣла Христова? И по этому предмету также можно найти цѣнныя указанія у того же Соловьева. Онъ признаетъ, что прекращеніе гоненій и официальное признаніе христіанской религіи въ римской имперіи вызвало «важную перемѣну къ худшему. При Константинѣ Великомъ и при Констанціи къ христіанству привалили языческія массы не по убѣжденію, а по рабскому подражанію или корыстному расчету. Явился небывалый прежде типъ христіанъ лицемѣровъ».—«Прежнее дѣйствительно христіанское общество расплылось и растворилось въ христіанской по имени, а на дѣлѣ—языческой громадѣ. Преобладающее большинство поверхностныхъ, равнодушныхъ и притворныхъ христіанъ не только фактически сохранило языческія начала жизни подъ христіанскимъ именемъ, но всячески старалось—частью инстинктивно, а частью и сознательно—утвердить рядомъ съ христіанствомъ, узаконить и увѣковѣчить старый языческій порядокъ, принципіально исключая задачу его внутренняго обновленія въ духѣ Христовомъ. Тутъ то и была положена первая основа того христіанско-языческаго компромисса, который опредѣлилъ собою средневѣковое міросозерцаніе и жизнь»[1]).

Какія могутъ быть основанія думать, что осуществленіе теократическаго государства въ наши дни или когда-либо въ будущемъ будетъ имѣть иныя послѣдствія? Очевидно, что утопическія надежды на будущее у Соловьева идутъ вразрѣзъ съ его же собственными здравыми сужденіями объ историческомъ прошедшемъ!

Коренная ошибка здѣсь заключается, очевидно, въ противоестественной попыткѣ включить государство какъ составную часть въ царствіе Божіе. Не трудно убѣдиться, что это—лишь варіантъ того основнаго заблужденія всей мысли Соловьева, которую мнѣ такъ часто приходилось отмѣчать въ предшествующемъ изложеніи: задачу осуществленія царствія Божія на землѣ онъ разрѣшаетъ въ сущности путемъ постояннаго забвенія грани между двумя мірами. Попытка изобразить теократическое государство какъ соціальное тѣло Христово есть совершенно недозволительная мистификація порядка естественнаго: съ другой сто-

[1]) Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія, VI, 350—351.

роны попытка втиснуть царствіе Божіе, хотя бы здѣсь на землѣ, въ рамки церковно-государственной организаціи и найти земное осуществленіе мистическаго Тріединства въ объединеніи трехъ теократическихъ властей—есть столь же недозволительная раціонализація мистическаго, Божественнаго. Мечта о пресуществленіи государства въ церковь находится въ полномъ несоотвѣтствіи съ природой какъ церкви, такъ и государства: представимъ себѣ, что государственная власть со всѣмъ своимъ принудительнымъ аппаратомъ,—свѣтскимъ судомъ, полиціей и войскомъ, стала функціей церкви или, согласно ученію Соловьева,—ея тѣломъ. Не очевидно ли, что тутъ церковь перестала быть церковью. И не ясно ли съ другой стороны, что и государство, ставъ обществомъ вѣрующихъ, перестало быть государствомъ! Вмѣсто того «нераздѣльнаго и несліяннаго единства» божескаго и человѣческаго, къ осуществленію котораго стремится Соловьевъ,—мы видимъ въ его «теократіи» хаотическое смѣшеніе церковнаго и государственнаго. Именно этимъ и объясняется нежизненность, схематичность всего построенія.—Церковно-государственная организація оказывается для Царствія Божія формой выраженія неподходящей: оно не укладывается въ прокрустово ложе «теократіи».

Указанные недостатки особенно ясно обнаруживаются въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ», т.-е. именно въ томъ произведеніи Соловьева, гдѣ онъ даетъ наиболѣе конкретное изображеніе идеала «свободной теократіи». Роковое смѣшеніе церкви и государства здѣсь болѣе чѣмъ гдѣ-либо очевидно. Оно составляетъ основную черту государства, гдѣ степень значенія, власти и даже богатства каждаго отдѣльнаго лица зависитъ отъ «степени его идеальности». Вообразить себѣ такое государство по крайней мѣрѣ—такъ же трудно, какъ представить себѣ преподобнаго Сергія Радонежскаго въ роли министра внутреннихъ дѣлъ или самого Соловьева—въ роли министра финансовъ! Спрашивается, отъ кого должно зависѣть здѣсь распредѣленіе между людьми власти и богатства по степени добродѣтели! Очевидно, для этого требуется чья-либо диктатура облеченная неограниченной полнотою мірскихъ полномочій и вмѣстѣ съ тѣмъ—та степень сердцевѣдѣнія, которая доступна лишь высшей святости!

Наивность, бросающаяся въ глаза, здѣсь заключается именно въ предположеніи, что благодатный порядокъ можетъ раскрыться въ

формѣ государственной организаціи. Въ болѣе зрѣлыхъ произведеніяхъ второго періода Соловьева меньше курьезовъ и странностей, чѣмъ въ первомъ начертаніи теократіи, данномъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ»; но основное заблужденіе и въ нихъ остается то же: теократическое государство и здѣсь понимается какъ сфера, гдѣ совершается въ соціальномъ порядкѣ боговоплощеніе, а вмѣстѣ съ нимъ и церковныя таинства; и именно здѣсь Соловьевъ разсматриваетъ осуществленіе тріединства теократическихъ властей какъ побѣду истинной жизни надъ смертью, временемъ и смѣной поколѣній.

Чтобы понять въ данномъ случаѣ Соловьева, необходимо помнить, что психологическій корень главнѣйшихъ заблужденій и противорѣчій его соціально-политической утопіи заключается въ его націоналистической мечтѣ. Когда онъ говоритъ объ историческомъ прошломъ или настоящемъ другихъ народовъ или даже нашего отчества, онъ ясно сознаетъ и даже подчеркиваетъ контрастъ между идеаломъ всеединства и дѣйствительностью. Но, какъ только заходитъ рѣчь о *будущемъ Россіи*, послѣдовательность и ясность его мысли ему окончательно измѣняетъ: всѣ очертанія дѣйствительности обволакиваются романтическимъ туманомъ; и все сливается въ одно—временное и вѣчное.— Разсматриваемое издали, русское государственное зданіе съ его архаическими, освященными древностью чертами, кажется философу храмомъ Божіимъ, и бытовыя черты русской мірской жизни—«дворецъ и село» сближаются со святынями, становятся рядомъ съ «монастыремъ и архіерейскимъ соборомъ». Въ идеѣ Соловьевъ хочетъ осуществленія Божественной Премудрости въ земной дѣйствительности, на дѣлѣ выходитъ иное: Премудрость Божія заслоняется для него земною величиною. Мы должны ясно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что ошибка здѣсь заключается не въ идеалѣ, а именно въ этой его замѣнѣ.

Соловьевъ глубоко правъ въ своемъ требованіи, чтобы религія была *всѣмъ*, а не только чѣмъ-нибудь для человѣка. Совершенно вѣрно, что Богъ долженъ стать всѣмъ во всемъ и что идея царствія Божія должна господствовать *надъ* всей человѣческой жизнью, какъ личной, такъ и общественной. Но изъ этихъ истинныхъ требованій философъ совершенно неправильно выводитъ необходимость теократіи, какъ особой церковно-государ-

ственной организаціи или, говоря его словами,—«богочеловѣческой формы правленія»[1]).

Соединеніе Бога съ человѣкомъ въ царствіи Божіемъ должно быть во-первыхъ *существеннымъ*, а во-вторыхъ *свободнымъ*. Божеское и человѣческое здѣсь должны соединиться какъ два естества во Христѣ—въ одно нераздѣльное цѣлое. Но, чтобы это произошло, необходимо *взаимодѣйствіе* обоихъ началъ: недостаточно одного дѣйствія благодати: требуется кромѣ того *согласіе* и *содѣйствіе* человѣческой воли.

Теократія Соловьева не соотвѣтствуетъ ни тому ни другому требованію. Мы уже видѣли, что она по существу несовмѣстима со *свободой* человѣческаго начала. Но по тому самому, она не можетъ послужить средой для *существеннаго* соединенія Божескаго и человѣческаго: чтобы стать существенно *едино* съ Богомъ, человѣкъ долженъ отдаться Ему *всецѣло;* а это невозможно иначе, какъ черезъ свободу.

Этимъ изобличается коренная ошибка Соловьевской оцѣнки значенія государства. Христіанство хочетъ, чтобы человѣкъ участвовалъ въ Царствіи Божіемъ какъ добровольный сотрудникъ и какъ сынъ, а не какъ рабъ. Но именно потому государство, какъ принудительная организація, должно оставаться за порогомъ Царствія Божія *«какъ область внѣбожественнаго»*.

Будучи свободнымъ и существеннымъ, соединеніе Бога съ человѣкомъ въ царствіи Божіемъ должно стать кромѣ того совершеннымъ и полнымъ. Но безусловно ошибочно выводить, какъ дѣлаетъ Соловьевъ, изъ этого требованія полноты необходимость включенія государства въ царствіе Божіе. Изъ того, что въ этомъ царствіи человѣческая жизнь должна всецѣло преисполниться божественнымъ содержаніемъ, слѣдуетъ какъ разъ наоборотъ, что для государства въ немъ нѣтъ мѣста. Полнота единенія Бога съ человѣкомъ требуетъ *упраздненія* государства, а отнюдь не включенія его въ теократическую организацію. Конечный идеалъ христіанства *не теократическій, а анархическій*: ибо, согласно пророченію Евангелія, въ немъ исчезаютъ всякія мірскія власти.—«Князья народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи властвуютъ надъ ними. Но между вами да не

[1]) Исторія и будущность теократіи. 428.

будетъ такъ: а кто хочетъ между вами быть большимъ, да будетъ вамъ слугою».

Чтобы осуществленіе царствія Божія на землѣ было полнымъ, какъ того требуетъ религіозный идеалъ, человѣкъ долженъ принадлежать ему всѣмъ сердцемъ и всѣми помыслами: для этого онъ долженъ отрѣшиться отъ всякихъ заботъ о завтрашнемъ днѣ и жить «какъ птицы небесныя»; но что такое государство, какъ не олицетворенная забота о завтрашнемъ днѣ? Можетъ ли оно вообще существовать, если евангельскій идеалъ религіозной цѣлости жизни будетъ осуществленъ безъ всякаго снисхожденія къ человѣческой слабости? Доведеніе евангельскихъ требованій до конца вообще ведетъ къ упраздненію государства. Гдѣ всякій христіанинъ подставляетъ лѣвую щеку человѣку, ударившему его по правой, тамъ, понятное дѣло, кончается *христіанская* принудительная власть; тамъ, слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи и о христіанскомъ государствѣ. Но это еще не все. Можетъ ли быть рѣчь о *полнотѣ* принадлежности Богу для тѣхъ христіанъ, которые *по должности* своей обязаны принимать насильственныя мѣры противъ другихъ? Можно себѣ представить существованіе государства безъ смертной казни; но государство, которое не защищало бы себя вещественнымъ оружіемъ противъ враговъ внѣшнихъ и внутреннихъ, было бы тѣмъ самымъ обречено на гибель! Спрашивается, возможна ли *полнота* религіозной жизни для христіанина воина, судьи, гражданскаго администратора? И не очевидно ли съ другой стороны, что *воспретить* христіанамъ занятіе этихъ должностей—значитъ тѣмъ самымъ потребовать уничтоженія государства!

Пресуществленіе всего человѣческаго, земного въ Богочеловѣчество есть требованіе, въ которомъ выражается самая сущность христіанства. Но это требованіе во всей его полнотѣ осуществляется лишь *черезъ упраздненіе отдѣльнаго, самостоятельнаго мірского союза*, мало того,—*черезъ упраздненіе міра* какъ обособленной и отличной отъ царствія Божія сферы. Весь религіозный идеалъ христіанства заключается въ словахъ «да пріидетъ царствіе Твое»; но *совершенное* осуществленіе этихъ словъ есть *конецъ міра*, а тѣмъ паче—*конецъ государства*. Нелѣпость «вселенской теократіи» Соловьева заключается въ особен-

ности въ томъ, что онъ вѣритъ въ теократическое государство, какъ возможное соціальное воплощеніе Христа, «живое *тѣло Божества*» [1]). Это противорѣчитъ самому существу и назначенію государства: государство предполагаетъ именно такое состояніе человѣчества, когда общественная жизнь еще не стала воплощеніемъ Божественнаго, когда соотвѣтственно съ этимъ, нѣтъ еще *внутренней* побѣды добра надъ зломъ. Зло здѣсь не уничтожается *извнутри, въ самой своей сущности*, какъ это должно имѣть мѣсто въ *органическомъ* соединеніи Бога и человѣка, а сдерживается въ своихъ проявленіяхъ внѣшней матеріальной силой. Въ этомъ—весь смыслъ *принудительной* организаціи государства; но въ этомъ же—объясненіе того, почему государство не можетъ претвориться въ царствіе Божіе или войти какъ звено въ его составъ.

Государство выражаетъ собою тотъ порядокъ отношеній, гдѣ безусловное добро является для человѣка *внѣшнимъ закономъ*; въ этомъ—его существенное отличіе отъ *порядка благодатнаго*, гдѣ Добро *извнутри* овладѣваетъ человѣческимъ естествомъ. Въ смѣшеніи того и другого порядка и въ вытекающемъ отсюда смѣшеніи церкви съ государствомъ заключается тотъ основной грѣхъ средневѣковаго латинства [2]), котораго не удалось преодолѣть и Соловьеву.

Здѣсь мы можемъ отвѣтить на упрекъ въ практическомъ несторіанствѣ, который Соловьевъ дѣлаетъ восточному христіанству за его антитеократическое воззрѣніе на государство. Упрекъ этотъ несправедливъ потому, что въ этомъ воззрѣніи есть большое зерно истины. Пассивное, индифферентное отношеніе восточнаго христіанства къ міру, разумѣется, не заслуживаетъ одобренія; но отрицательное отношеніе православнаго Востока *къ теократіи* обусловливается вовсе не этимъ, а его мистическимъ пониманіемъ Церкви и Царствія Божія. Именно потому что для него Церковь—прежде всего *область таинствъ* и *тайнъ Божіихъ*, православіе противополагаетъ ей государство,

[1]) La Russie et l'Eglise, XVI.

[2]) Выясненіе этой черты средневѣковой теократіи составляетъ одну изъ важнѣйшихъ темъ обоихъ моихъ о ней изслѣдованій: «Религіозно-обществ. идеалъ зап. христіанства въ V вѣкѣ», (Москва, 1892) и «Религіозно-обществ. идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ», (Кіевъ, 1897).

какъ порядокъ естественный, внѣбожественный, какъ ту область, гдѣ Богъ не воплощается. Именно вѣрность мистическому идеалу заставляетъ проводить эту грань между мистическимъ и здѣшнимъ, между домомъ Божіимъ и земными, временными формами человѣческаго существованія. Вопреки Соловьеву между этимъ восточнымъ воззрѣніемъ и *идеаломъ* церкви какъ вселенскаго тѣла Христова нѣтъ несоотвѣтствія, ибо въ полнотѣ своей этотъ идеалъ можетъ раскрыться лишь въ будущемъ вѣкѣ. Лежащій во злѣ міръ не можетъ быть *въ его цѣломъ* тѣломъ Божіимъ. Поэтому *здѣсь* не можетъ быть всѣмъ во всемъ и церковь: безграничное въ идеѣ, боговоплощеніе *здѣсь на землѣ* ограничено не только въ индивидуальномъ, но и въ соціальномъ своемъ явленіи. Въ мірѣ, гдѣ Христосъ «зракъ раба пріимъ», не можетъ *царствовать* и Церковь. Мірское Царство или государство остается ей внѣшнимъ и не входитъ въ ея составъ, потому что оно олицетворяетъ собою ту низшую область жизни естественной, гдѣ существенное соединеніе Бога и человѣка еще не совершилось. Идеалъ цѣлостной жизни осуществляется не въ этой сферѣ, а *надъ нею*.

Но если такимъ образомъ государство представляетъ собою область внѣбожественную и внѣцерковную, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы съ христіанской точки зрѣнія было возможно только отрицательное къ нему отношеніе. Поразительно, что св. Писанье какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта безконечно далеко отъ такой прямолинейной точки зрѣнія. Соловьевъ отмѣчаетъ двойственное и съ перваго взгляда какъ будто противорѣчивое отношеніе Библіи къ мірской власти. Съ одной стороны Іегова порицаетъ желаніе еврейскаго народа имѣть царя. Онъ говоритъ Самуилу: «не тебя устранили они, а Меня устранили они отъ царствованія надъ ними» (I Сам., VIII, 7). Несовмѣстимость между царствомъ Божіимъ и царствомъ мірскимъ, человѣческимъ тутъ подчеркивается какъ нельзя болѣе рѣзко: *или Царь небесный, или царь земной;* но, несмотря на это, Богъ тутъ же велитъ Самуилу исполнить желаніе народа.—«Завтра я пошлю къ тебѣ мужа изъ за земли Веньяминовой, и ты помажешь его въ предводители надъ народомъ моимъ Израилемъ, и спасетъ онъ народъ Мой отъ руки Филистимлянъ: ибо презрѣлъ я на народъ мой, ибо дошелъ вопль ихъ ко мнѣ» (I Сам., IX,

16) [1]). Въ виду *несовершенства* рода человѣческаго Богъ благословляетъ то самое царство мірское, которое въ идеѣ царствія Божія подлежитъ упраздненію.

То же самое видимъ мы и въ Евангеліи. Говоря о *Своемъ* царствѣ, Христосъ прямо противополагаетъ его тому мірскому порядку, который борется *внѣшней, физической силой принужденья*.—«Царство Мое не отъ міра сего: еслибы отъ міра сего было царство Мое, слуги Мои подвизались бы за меня, чтобы Я не былъ преданъ Іудеямъ; но Царство Мое не отсюда» (Іоанн. XIX, 36). И тутъ же царствіе Божіе изображается какъ такое, которое властвуетъ не внѣшнимъ насиліемъ, а непосредственной, *внутренней силой* Истины, покоряющей души.—«Пилатъ сказалъ Ему: и такъ, Ты царь? Іисусъ отвѣчалъ: ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать о истинѣ; *всякій, кто отъ истины, слушаетъ гласа Моего* (Іоанн. XIX, 37). Слова Спасителя, сказанныя св. Петру, ясно предрекаютъ грядущую гибель той внѣшней принудительной организаціи, которая орудуетъ мечомъ крови: «возврати мечъ твой въ его мѣсто: ибо всѣ, взявшіе мечъ, мечомъ погибнутъ» (Матѳ., XXVI, 52).

Рядомъ съ этимъ поражаетъ, однако, благосклонное отношеніе Христа и Евангелія къ государству. Положительный отвѣтъ на вопросъ о дозволительности платить подати, болѣе того прямое предписаніе «воздавать кесарево кесареви», указываетъ на нѣчто бо́льшее, чѣмъ *терпимость* по отношенію къ государству: Христосъ здѣсь вмѣняетъ въ обязанность *участвовать въ заботахъ о его сохраненіи;* рядомъ съ этимъ своимъ отношеніемъ къ мытарямъ Онъ показываетъ, что можно «сидѣть у сбора пошлинъ» и тѣмъ не менѣе слѣдовать за Спасителемъ (Матѳ. IX, 9). Воспрещалъ ли Христосъ вѣрующимъ въ Него воинское служеніе, хотя бы въ языческомъ государствѣ? Ничего подобнаго Онъ не требовалъ отъ капернаумскаго сотника, у котораго Онъ исцѣлилъ слугу; а между тѣмъ, въ этомъ сотникѣ Онъ призналъ одного изъ лучшихъ христіанъ: «истинно говорю вамъ, и въ Израилѣ не нашелъ я такой вѣры» (Матѳ., VIII, 10). Есть въ Евангеліи мѣсто, гдѣ прямо говорится объ

---

[1]) Исторія и будущность теократіи, 483.

обязанностяхъ воиновъ: «никого не обижайте, не клевещите и довольствуйтесь своимъ жалованьемъ» (Лук. III, 14). Въ контекстѣ *проповѣди покаянія* Іоанна Крестителя слова эти особенно знаменательны: Евангеліе не говоритъ о томъ, что воины должны раскаяться въ своемъ воинскомъ званіи; а между тѣмъ оно даетъ отвѣтъ на вопросъ воиновъ о жизненномъ пути: «спрашивали его и воины: а намъ что дѣлать!» (Лук. III, 14).

Вопреки Соловьеву разгадка такого благосклоннаго отношенія Евангелія къ государству заключается не въ теократіи, ибо евангеліе отъ начала и до конца знаетъ государство лишь какъ такую область, въ которой ни божественная сила и слава, ни божественная жизнь раскрыться не можетъ. Какъ же согласить такую положительную оцѣнку внѣбожественной дѣйствительности съ идеаломъ царствія Божія какъ *всеединаго и всецѣлаго?*

Не трудно убѣдиться, что противорѣчія тутъ нѣтъ. Если Богъ долженъ стать всѣмъ во всемъ, то въ этомъ заключается не начало, не исходная точка, а *цѣль* мірового процесса. Но цѣль процесса, очевидно, не можетъ быть его отрицаніемъ. Съ точки зрѣнія *конечной цѣли* всего менѣе возможно отвергать тѣ ступени бытія хотя бы и несовершеннаго, которыя ведутъ къ ней въ послѣдовательномъ восхожденіи. Мы имѣемъ здѣсь ту самую трудность, которая заключается въ понятіи *процесса вообще*. Богъ заключаетъ въ себѣ полноту бытія отъ вѣка совершеннаго: какъ совмѣстить съ этимъ возможность процесса, т.-е. бытія не совершеннаго, а только совершающагося? Это противорѣчіе разрѣшается въ понятіи Бога какъ начала и конца всякаго существованія: все отъ Него и все къ Нему. Въ самомъ процессѣ Онъ обнаруживается какъ имманентное его содержаніе, постепенно раскрывающееся и имѣющее раскрыться во всей полнотѣ *съ концомъ временъ*.

Съ этой точки зрѣнія получаютъ вполнѣ удовлетворительное объясненіе кажущіяся противорѣчія въ отношеніи Библіи и Евангелія къ государству. Народъ Израильскій оказался неготовымъ къ царствію Божію: онъ избралъ себѣ царя и тѣмъ самымъ устранилъ Бога отъ царства. Каково бы ни было несовершенство такого состоянія рода человѣческаго, съ религіозной точки зрѣнія не все равно, какой порядокъ вещей воцарится во внѣбожественной сферѣ человѣческой жизни,—правильное государство, кото-

рое ограничитъ междоусобіе и спасетъ существованіе народнаго цѣлаго, или же анархія, война всѣхъ противъ всѣхъ.

Въ концѣ временъ восторжествуетъ добро всецѣлое и полное: тогда зло не будетъ противолежать добру какъ внѣшняя граница: въ этой побѣдѣ, которая завладѣваетъ внѣшнимъ *черезъ внутреннее* и заключается идеалъ царствія Божія. Та область, гдѣ зло побѣждается лишь внѣшнею силою, еще не есть царствіе Божіе: но для послѣдняго далеко не безразлично, что дѣлается у его преддверія. Съ христіанской точки зрѣнія, понятное дѣло, безконечно лучше то состояніе человѣчества, гдѣ зло сдержано хотя бы внѣшними, матеріальными преградами, нежели то, гдѣ зло не сдержано ничѣмъ. Вотъ почему Самуилу было велѣно благословить царя израильскаго, и самъ Христосъ вмѣнилъ въ обязанность христіанамъ платить тотъ денарій, на который содержались римскіе легіоны! Евангеліе цѣнитъ государство не какъ возможную *часть* царствія Божія, а какъ ступень, долженствующую вести къ нему въ историческомъ процессѣ. Кто хочетъ, чтобы жизнь человѣческая когда нибудь, хотя бы за предѣлами земного, претворилась въ рай, тотъ долженъ благословлять ту силу, хотя бы и внѣшнюю, которая, по выраженію Соловьева, *до времени* мѣшаетъ міру превратиться въ адъ. Путь къ Царствію Божію—таковъ, какимъ онъ нѣкогда явился въ сновидѣніи Іакову: онъ—*лѣстница*, коей вершина—на небѣ, а основаніе—на землѣ. Тотъ ложный максимализмъ, который съ мнимо-религіозной точки зрѣнія отвергаетъ низшія и посредствующія ступени во имя вершины,—во имя христіанскаго идеала отрицаетъ христіанскій путь: это—*максимализмъ не христіанскій, а безпутный.*

Есть и такіе послѣдователи Христова ученія, которые во имя формулы—«или все, или ничего» съ презрѣніемъ относятся ко всему *относительному*, въ томъ числѣ и къ государству. Это—точка зрѣнія тѣхъ, кто хочетъ быть болѣе христіанами, чѣмъ самъ Христосъ. Не таково истинно религіозное отношеніе къ дѣйствительности. Съ одной стороны христіанскій идеалъ выражается словами: «будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный»; съ другой стороны, съ точки зрѣнія этого идеала безусловнаго совершенства, должно цѣнить всякое, даже относительное усовершенствованіе. Одинъ и тотъ же евангельскій духъ выра-

зился и въ признаніи полнаго цѣломудрія, дѣвства,—высшею ступенью личной добродѣтели и въ благословеніи брака въ Канѣ Галилейской. Одинъ и тотъ же Спаситель называетъ недостойнымъ Себя человѣка, который не откажется ради Него отъ всѣхъ семейныхъ связей, и освящаетъ семейное начало. Такое же кажущееся противорѣчіе есть и въ требованіяхъ, касающихся собственности: съ одной стороны — не заботиться о завтрашнемъ днѣ, «о томъ что ѣсть и пить и о томъ, во что одѣться», значитъ, повидимому, отрѣшиться отъ всякой собственности; съ другой стороны и отъ Мароы, заботящейся о многомъ, и отъ воиновъ въ вышеприведенныхъ словахъ «проповѣди покаянія» требуется лишь умѣренность въ попеченіи о матеріальныхъ благахъ и въ ихъ исканіи; къ тому же освященная Спасителемъ брачная жизнь безъ матеріальныхъ заботъ немыслима.

Противорѣчія тутъ нѣтъ: есть только различныя ступени по пути къ совершенству—высшія и нисшія. Кто вѣритъ въ *путь Христовъ*, тотъ не долженъ отрицать ни тѣхъ, ни другихъ.

Признаніе *относительныхъ* цѣнностей и положительное къ нимъ отношеніе не только не противорѣчитъ этическому максимализму религіи, но прямо имъ требуется. Ибо, какъ смыслъ *всего* существующаго, Богъ есть смыслъ и всего относительнаго, временнаго. Если совершенное Богоявленіе есть тотъ максимумъ, который составляетъ дѣйствительный конецъ мірового процесса, то этимъ *оправданъ весь процессъ*—и несовершенное его начало (минимумъ) и отдѣльныя, *относительныя* стадіи прогресса. Тѣмъ самымъ оправдано и государство. Христіанскою должна быть признана не та точка зрѣнія, которая требуетъ немедленнаго его упраздненія, и не та, которая спѣшитъ включить его въ царствіе Божіе, а та, которая раздѣляетъ Божіе и кесарево, воздавая подобающее тому и другому.

Такимъ образомъ, отвергая соловьевское *теократическое* пониманіе государства, мы отнюдь не вынуждены впасть въ противоположную крайность *мірского* анархизма, съ которымъ религіозный анархизмъ «Царствія Божія» не имѣетъ ничего общаго. Несовершенныя ступени человѣческой общественности находятъ себѣ религіозное оправданіе, но не въ теократіи, а въ той положительной оцѣнкѣ, которая дается евангеліемъ относительному вообще.

Признавая совершенствомъ человѣческой жизни дѣвственность, а не бракъ, св. Писанье, однако, требуетъ безбрачія не отъ всякаго, а только отъ *могущаго вмѣстить*. Этимъ измѣряется то значеніе, какое можетъ имѣть для насъ евангельское требованіе совершенства. Намъ вмѣняется въ обязанность безграничная и безусловная преданность божественной правдѣ, которой такъ или иначе должна быть подчинена вся наша жизнь; но, если служеніе этой правдѣ требуетъ напряженія *всѣхъ* нашихъ силъ, то съ другой стороны Христово ученье принимаетъ во вниманіе неизбѣжную *ограниченность* этихъ силъ. Совершенство есть *конецъ* нашей жизни; на этомъ основаніи, однако, нельзя отвергать цѣнность тѣхъ еще несовершенныхъ состояній во времени, которыя готовятъ этотъ конецъ. Отрицаніе относительныхъ цѣнностей жизни имѣетъ своимъ логическимъ послѣдствіемъ отрицаніе прогресса и практическій нигилизмъ. У насъ въ Россіи формула «или все или ничего» чаще всего служитъ оправданіемъ полнаго бездѣйствія. Съ христіанской точки зрѣнія, однако, такое оправданіе не можетъ быть признано состоятельнымъ: если одинъ всемогущій Богъ можетъ быть *всѣмъ*, то отсюда не слѣдуетъ, что человѣку дозволительно быть *ничѣмъ*. Для него *что-нибудь* все-таки лучше, чѣмъ ничего; если онъ не въ силахъ быть *святымъ*, то отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что ему дозволительно не быть порядочнымъ человѣкомъ. Съ евангельской точки зрѣнія всякая положительная величина, хотя бы и малая, должна быть предпочтена полному ничтожеству.

Мірской порядокъ—вообще *область относительнаго*. Тѣмъ самымъ изобличаются двѣ противоположныя крайности въ области религіозныхъ воззрѣній,—и то ученіе, которое видитъ въ мірскомъ *безотносительную ложь* и то, которое вѣритъ въ возможность его превращенія *въ безотносительную правду*. *Въ полнотѣ своей* Всеединое и Безусловное запредѣльно міру: *здѣсь* намъ доступны лишь частичныя, несовершенныя его явленія и отраженія. Съ этой точки зрѣнія намъ нетрудно отдѣлить положительное отъ отрицательнаго въ ученіи Соловьева.

Его правда заключается въ томъ, что онъ поставилъ полноту и цѣлостность истинной жизни въ Богѣ какъ окончательную цѣль для человѣка и человѣчества; ошибка философа заключалась въ томъ, что онъ повѣрилъ въ возможность достиженія этого

высшаго предѣла всякаго существованія въ рамкахъ здѣшняго, земного. Въ полнотѣ своей идеалъ цѣльности *жизни* не можетъ быть осуществленъ не только въ предѣлахъ государства, но и въ предѣлахъ всего вообще грѣховнаго, несовершеннаго, а потому самому—*становящагося* міра.

ГЛАВА XVI.

Смыслъ любви.

I. Задача половой любви.

Наряду съ теократическою проповѣдью чрезвычайно характерно для средняго періода нашего философа его ученіе о смыслѣ любви. Оба ученія тѣсно связаны между собою и взаимно другъ друга дополняютъ. Мы уже видѣли, что, по Соловьеву, съ одной стороны половая любовь есть истинная основа и первообразъ всякой другой любви; съ другой стороны высшимъ земнымъ воплощеніемъ любви въ порядкѣ соціальномъ является теократія,—Римъ въ *мистическомъ* значеніи этого слова (Roma—amor). Задача любви на всѣхъ ея ступеняхъ и во всѣхъ ея явленіяхъ—одна и та же: любовь половая возстановляетъ цѣлость (интегрируетъ) человѣка индивидуальнаго, любовь же, воплощающаяся въ теократіи, интегрируетъ человѣчество въ порядкѣ соціальномъ и возстановляетъ связь его съ міровымъ цѣлымъ. Для Соловьева любовь есть жизненное отношеніе любящаго ко всему, выраженіе всего существеннаго, что есть въ человѣкѣ, въ его переживаньяхъ, чувствахъ и дѣятельности; вотъ почему въ цѣломъ міросозерцаніи нашего мыслителя ученье о любви занимаетъ центральное мѣсто.

При этомъ онъ посвящаетъ особое вниманіе любви половой—изо всѣхъ формъ любви самой интенсивной и могущественной.

Прежде, чѣмъ высказать свое мнѣніе, Соловьевъ пытается устранить съ дороги ходячія заблужденія. Обыкновенно смыслъ половой любви полагается въ размноженіи рода, для чего она

будто бы служитъ средствомъ. Соловьевъ возражаетъ на это указаніемъ, что для размноженія любовь вовсе не необходима: есть множество растеній, есть даже и животныя, которыя размножаются безполымъ образомъ. Въ предѣлахъ міра животнаго любовь свойственна лишь высшимъ ступенямъ; при этомъ въ видѣ общаго правила, чѣмъ сила размноженія больше, тѣмъ сила полового влеченія меньше: рыбы, размножающіяся миріадами, совершенно не знаютъ полового чувства: напротивъ у птицъ и у другихъ теплокровныхъ животныхъ при неизмѣримо меньшей силѣ размноженія взаимное влеченіе половъ чрезвычайно могущественно. Наибольшей силы половое чувство достигаетъ у человѣка, но у него же размноженіе совершается въ наименьшихъ размѣрахъ, а можетъ и вовсе не совершаться. Словомъ, на двухъ концахъ животной жизни мы находимъ съ одной стороны размноженіе безъ всякой половой любви, а съ другой стороны половую любовь безъ всякаго размноженія. Ясно, что эти два явленія не могутъ быть поставлены въ неразрывную связь другъ съ другомъ: смыслъ одного не можетъ состоять въ томъ, чтобы служить средствомъ для другого. Также и въ предѣлахъ человѣческаго міра этой зависимости не существуетъ: дѣти нерѣдко рождаются безъ всякой любви, и столь же часто сильная взаимная любовь бываетъ безплодна.

Также невѣрно по Соловьеву и ученіе Шопенгауера и Гартмана, будто любовное чувство у человѣка есть нѣкоторая хитрость, употребляемая природой или міровой волей для достиженія *своихъ* цѣлей, напримѣръ, для произведенія наиболѣе *цѣнной* породы людей. По Шопенгауеру человѣкъ испытываетъ наибольшее влеченіе именно къ той особи, съ которой онъ можетъ произвести наиболѣе совершенное потомство. Соловьеву нетрудно опровергнуть и это утвержденіе фактами. Исторически доказано, что въ дѣйствительности нѣтъ никакого соотношенія между силою любовной страсти и значеніемъ потомства. Особенно сильная любовь нерѣдко остается нераздѣленной, очень часто бываетъ несчастна, что доказывается многочисленными самоубійствами на романической почвѣ. Даже и при взаимности сильное чувство нерѣдко приводитъ къ трагическому концу, исключающему произведеніе потомства. Геніальные люди нерѣдко рождаются не отъ безумно влюбленной пары, а отъ заурядnаго житейскаго

брака. Въ видѣ общаго правила сильная любовь или остается безплодной или приводитъ къ произведенію потомства, нисколько не соотвѣтствующаго ей по значенію.

Въ числѣ средствъ, коими пользуется Провидѣніе для произведенія нужныхъ ему людей, для любви вообще нѣтъ мѣста. Въ подтвержденіе этой мысли Соловьевъ приводитъ библейскіе примѣры, въ особенности родословную Спасителя: изъ прародителей Христа далеко не всѣ сочетались по любви. Любовнаго чувства не было, напримѣръ, между Авраамомъ и Саррою, между Исаакомъ и Ревеккою, между Іаковомъ и Ліею, а также въ рядѣ другихъ случаевъ.

«Въ священной исторіи такъ же, какъ и въ общей, половая любовь не является средствомъ или орудіемъ историческихъ цѣлей. Поэтому, когда субъективное чувство говоритъ намъ, что любовь есть самостоятельное благо, что она имѣетъ собственную безотносительную цѣнность для нашей жизни, то этому чувству соотвѣтствуетъ и въ объективной дѣйствительности тотъ фактъ, что сильная индивидуальная любовь никогда не бываетъ служебнымъ орудіемъ родовыхъ цѣлей, которыя достигаются помимо нея».

Въ этомъ, между прочимъ, отличіе человѣка отъ другихъ животныхъ. Въ животномъ мірѣ, гдѣ родовая жизнь рѣшительно господствуетъ надъ индивидуальной, половое влеченіе (посредствомъ полового подбора) служитъ улучшенію породы. Но въ мірѣ человѣческомъ индивидуальность имѣетъ самостоятельное значеніе и именно потому не служитъ страдательнымъ и преходящимъ орудіемъ.

Это обусловливается тѣмъ, что, въ отличіе отъ низшей твари, человѣкъ—носитель безотносительнаго достоинства. Мы уже знаемъ, почему, по Соловьеву, онъ является единственнымъ и незамѣнимымъ проводникомъ Божественнаго въ міръ и почему онъ не можетъ быть превзойденъ никакими другими высшими существами.

Преимущество и цѣнность, о которыхъ идетъ рѣчь, принадлежатъ не только человѣчеству *какъ роду*, но каждому отдѣльному человѣческому индивиду. «Каждый человѣкъ способенъ познавать и осуществлять истину, каждый можетъ стать живымъ отраженіемъ абсолютнаго цѣлаго, сознательнымъ и самостоятель-

нымъ органомъ всемірной жизни». Низшія существа въ своемъ сознаніи не могутъ подняться надъ даннымъ частичнымъ существованіемъ, «они находятъ себя только въ своей особенности, въ отдѣльности отъ *всего*,—слѣдовательно, *внѣ истины*; а потому истина или всеобщее можетъ торжествовать здѣсь только въ смѣнѣ поколѣній, въ пребываніи рода и въ гибели индивидуальной жизни, не вмѣщающей въ себя истину. Человѣческая же индивидуальность именно потому, что она можетъ вмѣщать въ себѣ истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается въ ея торжествѣ».

Чтобы отдѣльный индивидъ нашелъ въ истинѣ свое оправданіе и утвержденіе, ему недостаточно сознавать ее. Онъ долженъ *жить въ истинѣ*. Первоначально индивидуальный человѣкъ—не въ истинѣ: онъ живетъ ложной эгоистической жизнью какъ часть, обособленная отъ цѣлаго. Чтобы истина овладѣла человѣческой жизнью, эгоизмъ долженъ быть побѣжденъ: но эта побѣда не можетъ быть дѣломъ одного теоретическаго сознанія. Чтобы сознаніе истины въ человѣкѣ не было только внѣшнимъ отблескомъ чужого свѣта, необходимо, чтобы сила эгоизма въ немъ столкнулась съ другой силой, ей противоположною.

Истина должна явиться какъ живая сила, овладѣвающая внутреннимъ существомъ человѣка. Въ этомъ своемъ явленіи она называется *любовью*. Только въ любви эгоизмъ упраздняется въ дѣйствительности, *на дѣлѣ*. Поэтому любовь есть оправданіе и спасеніе индивида. Она—больше, чѣмъ сознаніе: но безъ сознанія она не могла бы дѣйствовать какъ внутренняя сила, не упраздняющая индивидуальность, а, напротивъ, сохраняющая и спасающая ее: только благодаря разумному сознанію человѣкъ можетъ отличать свою истинную индивидуальность отъ своего эгоизма. Въ этомъ и заключается грань между человѣческимъ и животнымъ міромъ: животное, вмѣстѣ съ эгоизмомъ, утрачиваетъ свою индивидуальность, тогда какъ человѣкъ можетъ утверждать ее во всеединомъ и безусловномъ. Поэтому въ животныхъ истина, реализующаяся какъ любовь, не находитъ себѣ *внутренней* точки опоры; здѣсь она дѣйствуетъ какъ роковая сила, которая превращаетъ индивидуальность въ слѣпое орудіе чуждыхъ ей міровыхъ цѣлей: въ животной любви сказывается одностороннее торжество общаго родового

начала: а индивидуальность, неспособная отличить себя отъ эгоизма, гибнетъ вмѣстѣ съ нимъ.

Исходя изъ этихъ общихъ соображеній, Соловьевъ показываетъ, какъ общій смыслъ любви—спасеніе индивида черезъ упраздненіе эгоизма—осуществляется въ любви половой. Чтобы понять сущность этого *дѣла* любви, надо глубже проникнуть въ природу эгоизма. Ложь эгоизма заключается не въ томъ, что тотъ или другой индивидъ признаетъ за собою безусловное значеніе и цѣнность, а въ томъ, что въ этомъ безусловномъ значеніи онъ отказываетъ другимъ.

Въ отвлеченномъ теоретическомъ сознаніи всѣ люди кромѣ помѣшанныхъ признаютъ за другими полную равноправность съ собою. Но въ сознаніи жизненномъ мы видимъ иное: эгоистъ *ведетъ себя* такъ, какъ будто его значеніе совершенно несоизмѣримо со значеніемъ другихъ людей. Онъ есть *все;* а они по сравненію съ нимъ—ничто. Однако, именно при такомъ поведеніи человѣкъ не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ себя утверждаетъ. Безусловное значеніе, которое онъ признаетъ за собою, само по себѣ имѣетъ характеръ лишь потенціальный: оно принадлежитъ человѣку лишь какъ *возможному* участнику всеединой божественной жизни. Человѣкъ, который, въ своемъ эгоистическомъ самоутвержденіи, противополагаетъ себя всеединому и безусловному, тѣмъ самымъ утрачиваетъ свою безусловную цѣнность. Истинная индивидуальность есть нѣкоторый опредѣленный образъ всеединства; но человѣкъ можетъ осуществить въ себѣ этотъ образъ, лишь будучи едино съ другими въ любви, т.-е. отрекшись отъ своего эгоизма .

Эгоизмъ нашъ значительно смягчается и ограничивается соціальными условіями человѣческаго существованія. Но, каковы бы ни были эти ограниченія, по Соловьеву, «есть только одна сила, которая можетъ изнутри, въ корнѣ подорвать эгоизмъ и дѣйствительно его подрываетъ, именно любовь и главнымъ образомъ любовь половая». Разсудокъ нашъ разоблачаетъ неправду эгоизма, но только любовь фактически и кореннымъ образомъ его упраздняетъ: ибо она заставляетъ насъ «не въ отвлеченномъ сознаніи, а во внутреннемъ чувствѣ и жизненной волѣ признать для себя безусловное значеніе другого».

Такою силою въ дѣйствительности обладаетъ только любовь

половая. Только она въ состояніи противопоставить эгоизму такую же конкретно опредѣленную и все наше существо проникающую, все въ немъ захватывающую силу. Мы освобождаемся отъ эгоизма лишь черезъ вполнѣ реальное, *существенное* соединеніе съ другимъ. Это другое, чтобы имѣть такую силу надъ человѣкомъ, должно имѣть соотношеніе со всею его индивидуальностью, должно быть такимъ же реальнымъ и конкретнымъ вполнѣ объективированнымъ субъектомъ, какъ и мы сами и вмѣстѣ съ тѣмъ должно во всемъ отличаться отъ насъ, чтобы быть дѣйствительно другимъ». Только половая любовь производитъ такое *химическое* соединеніе двухъ существъ, при которомъ одно всецѣло живетъ жизнью другого. Только такое сочетаніе двухъ однородныхъ и мѣстѣ всесторонне различныхъ по формѣ существъ можетъ привести къ созданію новаго человѣка, къ дѣйствительному осуществленію истинной человѣческой индивидуальности.

Мечты «ложнаго спиритуализма и импотентнаго моралізма» о замѣнѣ половой любви несостоятельны, потому что во всѣхъ прочихъ видахъ любви нѣтъ полнаго упраздненія эгоистической самости въ полномъ жизненномъ общеніи съ другимъ; въ нихъ «отсутствуетъ или однородность, равенство и взаимодѣйствіе между любящимъ и любимымъ или всестороннее различіе восполняющихъ другъ друга свойствъ».

Такъ въ любви мистической индивидуальность человѣка поглощается предметомъ его любви; между живымъ человѣкомъ и мистическою «Бездною» абсолютнаго безразличія не можетъ быть не только жизненнаго общенія, но и простой совмѣстности: когда утверждается она, исчезаетъ онъ, и наоборотъ, когда утверждается онъ, испаряется безразличіе и вмѣсто него воцаряется многообразіе дѣйствительности на фонѣ человѣческаго эгоизма.

Правда, существуютъ цѣлыя мистическія школы, гдѣ предметъ любви понимается не какъ безразличіе, а принимаетъ конкретныя формы, допускающія живыя къ нему отношенія; но тогда эти отношенія принимаютъ ясный и послѣдовательно выдержанный характеръ половой любви.

По другимъ причинамъ не можетъ замѣнить половой любви любовь родительская. Она обусловлена закономъ смѣны поколѣній, который господствующаго значенія въ человѣческой жизни

имѣть не долженъ. Материнская любовь есть остатокъ, *пока* необходимый, того порядка вещей, при которомъ каждое предыдущее поколѣніе вытѣсняется послѣдующимъ. Поэтому въ материнской любви не можетъ быть полной взаимности и жизненнаго общенія: родители не могутъ быть для дѣтей цѣлью жизни въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣти бываютъ цѣлью для родителей. Къ тому же мать любитъ свое дитя не столько за его индивидуальныя качества, сколько именно за то, что оно—*ея дитя;* поэтому тутъ собственно еще нѣтъ признанія безусловнаго значенія истинной индивидуальности любимаго существа.

Изъ другихъ видовъ любви дружба не замѣняетъ любви, потому что лицамъ одного пола недостаетъ всесторонняго формальнаго различія восполняющихъ другъ друга качествъ, «и если, тѣмъ не менѣе, эта дружба достигаетъ особой интенсивности, то она превращается въ противоестественный суррогатъ половой любви». Наконецъ, патріотизмъ и любовь къ человѣчеству жизненно и конкретно эгоизма упразднить не могутъ по несоизмѣримости любящаго съ любимымъ. Народъ и человѣчество не могутъ быть для человѣка *такимъ же* реальнымъ и конкретнымъ центромъ какъ онъ самъ; поэтому и перенести центръ тяжести жизни человѣка *въ другое* существо эта любовь не можетъ.

Между тѣмъ въ этомъ то и заключается основная, важнѣйшая задача любви. Только половая любовь ее разрѣшаетъ: она одна можетъ сдѣлать двухъ однимъ существомъ согласно евангельскому изреченію «будутъ два въ плоть во едину» [1]).

II. Небесный идеалъ любви и земное его осуществленіе.

Любовное *чувство* требуетъ именно такой полноты соединенія внутренняго и окончательнаго; но въ *обыкновенной* жизни это требованіе не осуществляется и оказывается къ тому же преходящимъ. Въ дѣйствительности вмѣсто соединенія вѣчнаго и центральнаго происходитъ лишь соединеніе поверхностное, внѣшнее въ тѣсныхъ рамкахъ житейской прозы. Предметъ любви не

[1]) См. для всего предыдущаго «Смыслъ любви», ст. I, II, т. VI, 364—381.

сохраняетъ въ дѣйствительности того безусловнаго значенія, которое придается ему любовною мечтою; энергія альтруистическихъ чувствъ, проявившаяся въ любовномъ паѳосѣ, или пропадаетъ даромъ, или *въ лучшемъ случаѣ* переносится въ раздробленномъ и разбавленномъ видѣ на дѣтей. И безконечно, изъ поколѣнія въ поколѣніе, передается та же любовная иллюзія! Соловьевъ хочетъ этимъ сказать, что «въ жизни индивидуальной этотъ лучшій ея расцвѣтъ оказывается пустоцвѣтомъ». Первоначальная сила любви теряетъ здѣсь весь свой смыслъ, когда ея предметъ съ высоты безусловнаго центра увѣковѣченной индивидуальности низводится на степень случайнаго и легко замѣнимаго средства для произведенія новаго, быть можетъ немного лучшаго, а быть можетъ немного худшаго, но во всякомъ случаѣ относительнаго и преходящаго поколѣнія людей».

Изъ того, что фактически любовная мечта не осуществляется, *не переходитъ въ дѣло*, не слѣдуетъ однако заключать, что она вообще неосуществима. Если любовь въ настоящее время для человѣчества—неосуществленное стремленіе, то такимъ же неосуществленнымъ стремленіемъ былъ когда-то и разумъ для міра животнаго, чѣмъ ясно доказывается неосновательность заключенія a non esse ad non posse. Задача любви все-таки остается задачей.

Нужно оправдать на дѣлѣ тотъ смыслъ любви, который сначала данъ только въ чувствѣ: «требуется такое сочетаніе двухъ ограниченныхъ существъ, которое создало бы изъ нихъ одну абсолютную идеальную личность». Задача эта навязывается намъ основною особенностью человѣческой природы, которая именно въ томъ и заключается, что человѣкъ можетъ, *оставаясь самимъ собою*, вмѣстить абсолютное содержаніе, «стать абсолютною личностью». Такой личности въ эмпирической дѣйствительности еще нѣтъ, слѣдовательно, собственно говоря, *нѣтъ еще человѣка* какъ такого: вмѣсто цѣльнаго человѣка здѣсь на землѣ мы находимъ лишь человѣка раздробленнаго, внутренно распавшагося на мужскую и женскую половину. По Соловьеву, «истинный человѣкъ въ полнотѣ своей идеальной личности, очевидно, не можетъ быть только мужчиной или только женщиной, а долженъ быть единствомъ обоихъ. Осуществить это единство или создать истиннаго человѣка, какъ свободное единство муж-

ского и женскаго начала, сохраняющихъ свою формальную обособленность, но преодолѣвшихъ свою существенную рознь и распаденіе, это и есть собственная ближайшая *задача* любви». Недостаточно въ подъемѣ любовнаго увлеченія *чувствовать* безусловное значеніе любимаго существа; нужно кромѣ того еще и дать или сообщить ему это значеніе, «соединиться съ нимъ въ дѣйствительномъ созданіи абсолютной индивидуальности». Любовное чувство видитъ свой предметъ въ идеальномъ свѣтѣ—прекраснымъ и совершеннымъ, *какимъ онъ долженъ быть;* оно «возводитъ его въ сферу абсолютной индивидуальности: тѣмъ самымъ задача любви предвосхищается и предуказывается».

Соловьевъ съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на этой свойственной любви *идеализаціи* любимаго предмета. Возлюбленный или возлюбленная представляются намъ въ иномъ свѣтѣ, нежели въ какомъ ихъ видятъ посторонніе, и это—не метаморфоза: «любящій дѣйствительно *видитъ*, зрительно воспринимаетъ не то, что другіе». И этотъ любовный свѣтъ не есть иллюзія: въ любви *жизненно* и *конкретно* познается тотъ образъ Божій, который есть въ человѣкѣ. Въ идеѣ своей всякій человѣкъ есть единственное въ своемъ родѣ, незамѣнимое и безконечно цѣнное существо, *особеннымъ* образомъ осуществляющее въ себѣ Божественное всеединство. Но именно такимъ и видитъ любящій предметъ своей любви, единственнымъ въ своемъ родѣ, особеннымъ, незамѣнимымъ: этотъ предметъ для любящаго—*все въ одномъ*. Словомъ, въ любви мы имѣемъ «откровеніе идеальнаго существа» которое въ нашей дѣйствительности закрыто матеріальнымъ явленіемъ. И, такъ какъ въ любви это откровеніе, ограничиваясь внутреннимъ чувствомъ, становится ощутительнымъ и внѣшнимъ, то очевидно, что любовь есть начало возстановленія образа Божія въ матеріальномъ мірѣ, начало воплощенія истинной идеальной человѣчности.

Чтобы наша жизнь дѣйствительно пересоздалась по образу и подобію Божію, откровеніе любви не должно оставаться для насъ мимолетнымъ и загадочнымъ проблескомъ какой-то тайны. Мы должны возрастить это древо жизни собственнымъ сознательнымъ дѣйствіемъ. Присущая любви идеализація показываетъ намъ сквозь эмпирическую видимость далекій идеальный образъ любимаго предмета конечно не для того, чтобы мы имъ

только любовались, а для того чтобы мы воплощали этотъ образъ въ реальномъ явленіи: изъ двухъ ограниченныхъ и смертныхъ существъ должна создаться одна абсолютная и безсмертная индивидуальность. Свѣтъ любви долженъ служить путеводнымъ лучомъ къ потерянному раю, а не приманкою, которая заставляетъ желать физическаго и житейскаго обладанія. Само по себѣ «внѣшнее соединеніе, житейское и въ особенности физіологическое, не имѣетъ опредѣленнаго отношенія къ любви. Оно бываетъ безъ любви и любовь бываетъ безъ него. Оно не есть непремѣнное условіе и самостоятельная цѣль, а окончательная реализація любви; ставить ее какъ самостоятельную цѣль независимо отъ идеальнаго дѣла любви—значитъ губить любовь: внѣ своей мистической идеи любовь—ничто. По идеальной же своей задачѣ она—начало спасенія не только для рода человѣческаго, но и для вселенной: ибо осуществленіе цѣлостнаго человѣка есть начало исцѣленія всей твари.

Соловьевъ неоднократно подчеркиваетъ это космическое значеніе человѣческой любви.—«Каждый разъ, когда въ человѣческомъ сердцѣ зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждетъ перваго откровенія славы сыновъ Божіихъ. Но безъ дѣйствія сознательнаго человѣческаго духа Божія искра гаснетъ, и обманутая природа создаетъ новыя поколѣнія сыновъ человѣческихъ для новыхъ надеждъ». И не одна нисшая тварь заинтересована здѣсь: человѣкъ призванъ быть посредникомъ между двумя мірами: поэтому и любовь его должна быть сочетаніемъ обоихъ.—«И адъ и земля, и небо съ особымъ участіемъ слѣдятъ за человѣкомъ въ ту роковую пору, когда вселяется въ него Эросъ. Каждой сторонѣ желательно для своего дѣла взять тотъ избытокъ силъ духовныхъ и физическихъ, который открывается тѣмъ временемъ въ человѣкѣ. Безъ сомнѣнія, это есть самый важный серединный моментъ нашей жизни. Онъ нерѣдко бываетъ очень кратокъ, можетъ также дробиться, повторяться, растягиваться на годы и десятилѣтія. но въ концѣ концовъ никто не минуетъ рокового вопроса: на что и чему отдать тѣ могучія крылья, которыя даетъ намъ Эросъ? Это—вопросъ о главномъ *качествѣ* жизненнаго пути, о томъ, чей образъ и чье подобіе приметъ или оставитъ за собою **человѣкъ»**.

Небо и земля стремятся ко взаимному соединенію, и Эросъ, вселяющійся въ человѣческую душу, призванъ быть *строителемъ моста* между ними. Оттого-то онъ олицетворяетъ собою надежду всѣхъ сотворенныхъ существъ—тѣлесныхъ и безтѣлесныхъ. Но эта надежда не исполнится, доколѣ человѣкъ не захочетъ признать и осуществить до конца все то, чего требуетъ истинная любовь.

Осуществленію любви препятствуютъ два факта, которые какъ будто подтверждаютъ мысль, что любовь есть иллюзія. Въ чувствѣ любви по основному его смыслу мы утверждаемъ безусловное значеніе другой и нашей собственной индивидуальности; но абсолютная индивидуальность не можетъ быть *преходящею* и *пустою*. Идеалъ любви, составляющій ея смыслъ, совершенно несовмѣстимъ съ фактомъ *смерти* и *пустоты* нашей жизни. Мы любимъ въ человѣкѣ не только его духъ, но цѣлую его индивидуальность, состоящую изъ духа и тѣла. Любовь есть начало просвѣтленія и одухотворенія этой индивидуальности: поэтому она неизбѣжно требуетъ сохраненія *этого* опредѣленнаго человѣка, вѣчной юности и безсмертія этого воплощеннаго живого духа. Любя человѣка, совершенно невозможно примириться съ увѣренностью въ неминуемой для него смерти. А между тѣмъ безсмертіе совершенно несовмѣстимо съ пустотою нашей жизни. Для однихъ людей жизнь есть смѣна тяжелаго механическаго труда и грубо чувственныхъ наслажденій; другіе свободны отъ механическаго труда, но пользуются этой свободой преимущественно для безсмысленнаго и безнравственнаго времяпрепровожденія. Для такой *обыкновенной* жизни, какая изображается, напримѣръ, въ «Крейцеровой сонатѣ», «Аннѣ Карениной» или «Смерти Ивана Ильича» смерть не только неизбѣжна, но и крайне желательна: нельзя безъ ужасающей тоски даже представить себѣ безконечнаго продолженія подобнаго существованія.

Есть существованія болѣе наполненныя; но и по отношенію къ нимъ приходится признать ту же нравственную необходимость смерти. Вглядываясь въ жизнь великихъ міровыхъ геніевъ, мы увидимъ, «что содержаніе ихъ жизни и ея историческіе плоды имѣютъ значеніе лишь какъ данные разъ навсегда, а при безконечномъ продолженіи индивидуальнаго существованія этихъ

геніевъ потеряли бы всякій смыслъ». Соловьевъ ссылается на невозможность представить себѣ Шекспира, безконечно сочиняющаго свои драмы, или Ньютона, безконечно изучающаго небесную механику, не говоря уже о такихъ дѣятеляхъ какъ Наполеонъ или Александръ Великій. Очевидно, что великія дѣла этихъ людей, удовлетворяя временной потребности человѣчества, не сообщаютъ однако абсолютнаго, самодовлѣющаго содержанія человѣческой индивидуальности, не дѣлаютъ ее безсмертною. Требуетъ этого только любовь и она одна можетъ на самомъ дѣлѣ этого достигнуть. Она одна можетъ *оправдать* безсмертіе, наполнивъ жизнь абсолютнымъ содержаніемъ: давая это содержаніе, она тѣмъ самымъ не только оправдываетъ, но и *даетъ* безсмертіе.

Дать безсмертіе индивидуальности—значитъ положить конецъ исключительному господству родовой жизни въ мірѣ. Въ низшей природѣ эта тиранія рода—непреодолима. Индивидъ здѣсь вовсе не живетъ собственной жизнью: закипающая въ немъ «полнота жизненныхъ силъ не есть его собственная жизнь; это чужая жизнь равнодушнаго и безпощаднаго къ нему рода, которая для него есть смерть». Въ низшихъ отдѣлахъ животнаго міра только родъ пребываетъ въ смѣнѣ умирающихъ поколѣній: особь существуетъ только для того, чтобы произвести потомство и затѣмъ умереть. Смерть здѣсь существенно связана съ самою жизнью; оттого-то глубочайшій мыслитель древности призналъ, что Діонисъ и Гадесъ (богъ жизни и богъ смерти)—одно и тоже.

Съ развитіемъ высшихъ формъ жизни этотъ законъ противоборства между родомъ и индивидомъ постепенно ослабляется. Съ появленіемъ же безусловно высшей органической формы—человѣка—долженъ наступить полный переворотъ: ибо въ человѣчествѣ индивидуальность становится *сознательною*. Отдѣляясь отъ природы, она противополагаетъ ее себѣ *какъ объектъ* и тѣмъ выказываетъ себя способною къ внутренней свободѣ отъ родовыхъ требованій. Но, если человѣкъ можетъ освободиться отъ тиранніи рода, то тѣмъ самымъ долженъ утратить свою власть надъ нимъ и законъ смерти!

Пока человѣкъ размножается какъ животное, онъ и умираетъ какъ животное. Но и простое воздержаніе отъ родового акта—

дѣвство и скопчество тоже не спасаютъ отъ смерти. По Соловьеву объясненіе этого явленія таково.—«Смерть вообще есть дезинтеграція существа, распаденіе составляющихъ его факторовъ. Но раздѣленіе половъ,—не устраняемое ихъ внѣшнимъ и преходящимъ соединеніемъ въ родовомъ актѣ,—это раздѣленіе между мужскимъ и женскимъ элементомъ человѣческаго существа есть уже само по себѣ состояніе дезинтеграціи и начало смерти. *Пребывать въ половой разобщенности значитъ пребывать на пути смерти, а кто не хочетъ или не можетъ* сойти съ этого пути, долженъ по естественной необходимости пройти его до конца». Безсмертенъ можетъ быть только цѣлый человѣкъ, возвысившійся надъ раздѣленіемъ половъ. Ложное физіологическое соединеніе, не дающее исцѣленія и безсмертія, должно быть замѣнено не простымъ воздержаніемъ отъ всякаго соединенія, а соединеніемъ истиннымъ: ибо воздержаніе удерживаетъ природу въ состояніи внутренняго распаденія, т.-е. дезинтеграціи, смерти.

Въ чемъ же состоитъ *истинное* соединеніе половъ? По Соловьеву оно должно быть строго отличаемо отъ того, что въ обыкновенной жизни признается нормальнымъ или *естественнымъ*. Ходячее воззрѣніе считаетъ, напримѣръ, совершенно *естественнымъ* для человѣка неограниченное удовлетвореніе физіологической потребности; но то, что естественно для животнаго, неестественно для человѣка, и это прежде всего потому, что въ немъ не одно естество,—не одна только природа: естественное для плоти можетъ быть и неестественнымъ для духа.

Нормальнымъ не можетъ быть признано такое половое общеніе между людьми, въ коемъ они соединяются тѣлесно, оставаясь чуждыми другъ другу духовно: ибо здѣсь тѣло отдѣляется отъ души, а потому такого рода соединеніе закрѣпляетъ состояніе дезинтеграціи, распаденія духа и тѣла, т.-е. смерти; поэтому оно безусловно осуждается незаглушенной совѣстью и незагрубѣвшимъ эстетическимъ чувствомъ.

Какъ *люди* мы стыдимся того, что *естественно* для насъ какъ животныхъ. Для человѣка, какъ существа соціально-нравственнаго, естественно другое—*ограниченіе* физіологической потребности во имя требованій общежитія. Соціальный законъ ограничиваетъ и закрываетъ животное отправленіе, дѣлая его

средствомъ для соціальной цѣли—образованія семьи. Но преображеніе человѣка этимъ не достигается: семейный союзъ основанъ всетаки на внѣшнемъ матеріальномъ соединеніи половъ: «онъ оставляетъ человѣка-животное въ его прежнемъ дезинтегрированномъ, половинчатомъ состояніи, которое необходимо ведетъ къ дальнѣйшей дезинтеграціи человѣческаго существа, т.-е. къ смерти».

Семья вводитъ животную жизнь человѣка въ границы, т.-е. упорядочиваетъ смертную жизнь, но не открываетъ пути къ безсмертію. Человѣческій индивидъ такъ же истощается и умираетъ подъ закономъ жизни соціальной, какъ еслибы онъ жилъ исключительно подъ закономъ жизни животной. Но кромѣ животной и человѣческой (соціально-нравственной) природы въ насъ есть еще третье высшее начало—*мистическое* или *божественное*. Въ области половой любви какъ и всюду оно должно быть положено во главу угла. Прежде всякаго другого соединенія—физіологическаго — животнаго и нравственнаго — человѣческаго, которыя отъ смерти не спасаютъ, «должно быть соединеніе въ Богѣ, которое ведетъ къ безсмертію, потому что не ограничиваетъ только смертную жизнь природы человѣческимъ закономъ, а перерождаетъ ее вѣчною и нетлѣнною силою благодати». Для человѣка, какъ существа причастнаго высшему божественному міру, этотъ мистическій элементъ совершенно естественъ. Наоборотъ для того же человѣка животная природа и соціальный законъ совершенно противоестественны, когда они берутся отдѣльно отъ божественнаго начала и полагаются вмѣсто него. Противоестественно исключительно чувственное—безъ духовнаго; но также недостойны человѣка и противоестественны тѣ половыя отношенія, которыя поддерживаются только на основаніи гражданскаго закона, единственно для цѣлей морально-общественныхъ, «съ устраненіемъ или при бездѣйствіи собственно духовнаго, мистическаго начала въ человѣкѣ». Именно такая противоестественная точка зрѣнія господствуетъ въ жизни.

Соловьевъ выясняетъ содержаніе своего, мистическаго пониманія любви, противополагая его житейскому. Внѣшнее, поверхностное соединеніе должно быть замѣнено *внутреннимъ*, *всецѣлымъ*. «Не къ какой-нибудь отдѣльной части человѣческаго существа, а къ истинному единству двухъ основныхъ сторонъ

его, мужской и женской, относится первоначально таинственный образъ Божій, по которому созданъ человѣкъ». Не половина человѣка подлежитъ возстановленію, а цѣлый человѣкъ, соединяющій въ себѣ мужское и женское начало. По словамъ Соловьева, это идеальное соединеніе есть «истинный *андрогинизмъ*— безъ внѣшняго смѣшенія формъ, — что есть уродство, и безъ внутренняго раздѣленія личности и жизни,—что есть несовершенство и начало смерти». Философъ поясняетъ образами изъ св. Писанія, какъ этотъ идеалъ долженъ осуществляться.

Какъ Богъ творитъ вселенную, какъ Христосъ созидаетъ Церковь, такъ человѣкъ долженъ творить и созидать свое женское дополненіе. «Великая тайна», о которой говоритъ апостолъ, возвѣщаетъ несомнѣнную аналогію между божескимъ и человѣческимъ отношеніемъ: она указываетъ на то значеніе, которое принадлежитъ активному мужскому и пассивному женственному началу въ брачномъ союзѣ. Созиданіе Церкви Христомъ, служащее первообразомъ брака, существенно отличается отъ первоначальнаго творческаго акта, созидающаго вселенную. Вселенная создается «изъ ничего»: между тѣмъ, «Христосъ созидаетъ церковь изъ матеріала уже многообразно-оформленнаго, одушевленнаго и въ частяхъ своихъ самодѣятельнаго, которому нужно только сообщить начало новой духовной жизни въ новой высшей сферѣ единства». Человѣкъ же въ лицѣ жены имѣетъ матеріалъ, равный ему по степени актуализаціи: онъ имѣетъ по отношенію къ ней лишь преимущество почина, перваго шага по пути къ совершенству. Христосъ и Церковь относятся къ другъ другу, какъ совершенство уже достигнутое къ совершенству возможному; напротивъ, «отношеніе между мужемъ и женой есть отношеніе двухъ различно дѣйствующихъ, но одинаково несовершенныхъ потенцій, достигающихъ совершенства только процессомъ взаимодѣйствія». Христосъ не получаетъ отъ церкви никакого приращенія въ смыслѣ совершенства, а только приращеніе въ смыслѣ *полноты* Его соціальнаго тѣла: напротивъ, «человѣкъ и его женское alter ego восполняютъ, взаимно другъ друга не только въ реальномъ, но и въ идеальномъ смыслѣ, достигая совершенства только черезъ взаимодѣйствіе». Мужъ можетъ возстановлять образъ Божій въ своей женѣ, только возстановляя его въ самомъ себѣ: но тутъ онъ можетъ быть творцомъ не самъ по себѣ, а лишь какъ проводникъ или посредникъ божественной силы.

На основаніи всего вышеизложеннаго Соловьевъ утверждаетъ, что «дѣло истинной любви прежде всего основывается на вѣрѣ». Прежде всего безусловное достоинство лица, которое утверждается любовью, какъ ея высшій смыслъ, не есть эмпирическій фактъ, а предметъ вѣры, коему дѣйствительность преходящая и несовершенная не соотвѣтствуетъ. Эта вѣра любви была бы совершенно нелѣпа и богохульна, еслибы она утверждала безусловное достоинство любимаго человѣка въ его частности и отдѣльности; она имѣетъ разумный смыслъ лишь поскольку она утверждаетъ любимый предметъ какъ существующій въ Богѣ и приписываетъ ему безусловное значеніе именно въ этомъ смыслѣ. Разумѣется, это мысленное перенесеніе моего alter ego въ Бога предполагаетъ такое же перенесеніе и утвержденіе въ Богѣ меня самого. Утверждать другого въ Богѣ возможно лишь поскольку для меня Богъ—центръ и корень моего собственнаго существованія. Вѣра дѣятельная выражается прежде всего въ молитвѣ. Когда я соединяю себя и другое лицо въ этомъ отношеніи, тѣмъ самымъ совершается первый необходимый шагъ къ истинному и дѣйствительному соединенію.

Но утверждать человѣческое лицо въ Богѣ—значитъ утверждать его въ единствѣ всего—*во всеединствѣ*. Этимъ предметъ любви вѣрующей различается отъ предмета нашей любви инстинктивной: послѣдній, т.-е. эмпирическій человѣкъ еще не существуетъ во всеединствѣ: въ своей данной дѣйствительности онъ—матеріально обособленное явленіе. Слѣдовательно, тутъ есть несоотвѣтствіе между явленіемъ человѣка и его *идеей*. Но для любви вѣрующей и зрячей эта идея—не измышленіе, а сущая истина, хотя еще не осуществленная во временной дѣйствительности. Пусть для меня, находящагося по ту сторону Божественнаго міра, извѣстный идеальный предметъ является только какъ произведеніе моего воображенія: это не мѣшаетъ его полной дѣйствительности въ другой, высшей сферѣ бытія. Но въ той божественной сферѣ всеединства нѣтъ мѣста для бытія отдѣльнаго и изолированнаго. Поэтому бытіе *этого* любимаго мною лица въ трансцендентной сферѣ не есть индивидуальное въ *здѣшнемъ* значеніи этого слова. «Тамъ, т.-е. въ истинѣ индивидуальное лицо есть только лучъ живой и дѣйствительный, но нераздѣльный лучъ одного идеальнаго свѣтила—всеединой сущности. Это

идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализація всеединства, которое недѣлимо присутствуетъ въ каждой изъ этихъ своихъ индивидуализацій. И такъ, когда мы воображаемъ идеальную форму любимаго предмета, то подъ этой формой намъ сообщается сама всеединая сущность».

То всеединство, которое для нашей любви служитъ прообразомъ и цѣлью,—въ Богѣ отъ вѣка достигнуто и дано. Свое ученье о любви Соловьевъ связываетъ съ извѣстнымъ уже намъ его ученіемъ о «Софіи»—Премудрости или вѣчной женственности Божіей. Въ его глазахъ этотъ живой идеалъ Божьей любви содержитъ въ себѣ тайну идеализаціи человѣческой любви. Божественная «Софія» есть вмѣстѣ съ тѣмъ и мудрость нашего любовнаго паѳоса и то идеальное содержаніе, которое черезъ него осуществляется. «Здѣсь идеализація низшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ начинающаяся реализація высшаго, и въ этомъ истина любовнаго паѳоса». Но это—только начало, а не конецъ. Полная реализація, «превращеніе индивидуальнаго женскаго существа въ неотдѣлимый отъ своего лучезарнаго источника лучъ вѣчной Божественной женственности, будетъ дѣйствительнымъ, не субъективнымъ только, а и объективнымъ возсоединеніемъ индивидуальнаго человѣка съ Богомъ, возстановленіемъ въ немъ живого и безсмертнаго образа Божія».

Въ любви ея предметъ возводится къ ея идеальному первообразу, и въ этомъ—ея двойственность: мы любимъ во-первыхъ то идеальное существо, которое должно войти въ нашъ міръ и овладѣть имъ, а во-вторыхъ мы любимъ то человѣческое существо, которое даетъ матеріалъ для этой реализаціи. Въ любви раскрывается смыслъ всего мірового и историческаго процесса: онъ есть процессъ реализаціи и воплощенія Мудрости въ великомъ многообразіи формъ и степеней. И именно въ половой любви это соединеніе Божескаго съ человѣческимъ наиболѣе глубоко и реально ощутительно. Отсюда, по Соловьеву,—тѣ проблески неземного блаженства, то вѣяніе нездѣшней радости, которыми сопровождается любовь даже несовершенная. Отсюда же и страданія любви, не могущей овладѣть своимъ предметомъ [1]).

[1]) Смыслъ любви, 381—406.

III. Смыслъ любви и идеалъ всемірной сизигіи.

Подъемъ любовнаго чувства въ человѣческой жизни обыкновенно бываетъ лишь краткимъ мгновеніемъ; но съ точки зрѣнія идеала любви Соловьевъ считаетъ невозможнымъ съ этимъ примириться. «Безконечность только *мгновенная* есть противорѣчіе, нестерпимое для ума, блаженство только въ прошедшемъ есть страданіе для воли».

Этимъ самымъ ставится передъ нами задача—понять и устранить причины періодически повторяющагося въ жизни крушенія любви.

Ближайшая причина состоитъ въ извращеніи любовнаго отношенія: вмѣсто того, чтобы послѣдовать вѣщему призыву изъ другого міра, мы спѣшимъ утвердить центръ нашего существованія на землѣ.—«Тотъ разрывъ личной ограниченности, который знаменуетъ любовную страсть и составляетъ ея основной смыслъ, приводитъ на дѣлѣ только къ *эгоизму вдвоемъ*, потомъ втроемъ и т. д. Это, конечно, всетаки лучше, чѣмъ эгоизмъ въ-одиночку, но разсвѣтъ любви открывалъ совсѣмъ иные горизонты». Могила любви именно и заключается въ забвеніи той ея мистической основы, которая составляетъ залогъ безсмертія.

Какъ противодѣйствовать такому порядку вещей? Если гибель любви заключается въ утратѣ ея мистическаго смысла, въ поглощеніи ея сферой чувственной, житейской, то спасеніе ея заключается въ дѣятельномъ утвержденіи этого смысла. Опыту внѣшнихъ чувствъ мы должны противопоставить не отвлеченный принципъ, а фактъ, *опытъ вѣры*.

Вѣра живая должна безпрерывно отстаивать себя противъ той среды, «гдѣ безсмысленный случай созидаетъ свое господство на игрѣ животныхъ страстей и еще худшихъ страстей человѣческихъ». Соловьевъ подчеркиваетъ тотъ аскетическій элементъ, который неизбѣжно связывается съ истинной любовью: противъ чувственныхъ искушеній и житейскихъ соблазновъ, противъ всѣхъ вообще силъ, ей враждебныхъ, у вѣрующей любви есть только оборонительное оружіе—терпѣніе до конца. «Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крестъ свой. Въ нашей матеріальной средѣ нельзя сохранить истинную любовь, если не

понять и не принять ее какъ нравственный подвигъ. Не даромъ православная церковь въ своемъ чинѣ *брака* напоминаетъ святыхъ *мучениковъ* и къ ихъ вѣнцамъ приравниваетъ вѣнцы супружескіе».

Спасая индивида отъ поглощенія матеріальной средой во время его жизни, его вѣра и нравственный подвигъ еще не даютъ ему окончательнаго торжества надъ смертью. Индивидуальный подвигъ не можетъ имѣть *окончательнаго* успѣха, пока онъ ограничивается исправленіемъ *личнаго* извращеннаго отношенія между двумя любящими существами. Ибо то зло эгоистическаго обособленія, отдѣльности, словомъ,—хаотическаго существованія, противъ котораго борется любовь, есть лишь частный случай общаго извращенія, грѣха, господствующаго въ цѣломъ мірѣ.

Очевидно, что для побѣды надъ лежащимъ во злѣ міромъ индивидуальныхъ усилій недостаточно: индивидуальный человѣкъ можетъ спастись только *вмѣстѣ со всѣми*, путемъ всеобщаго возрожденія не только всего человѣчества, но и всей твари. Половая любовь только въ такомъ случаѣ можетъ быть спасительной для любящихъ, если она не отъединяетъ, не обособляетъ ихъ отъ другихъ людей и отъ всего міра. Любовь не есть нѣчто самодовлѣющее: для нея обособленіе есть гибель. Смыслъ любви—именно въ универсальномъ ея содержаніи. Во имя этого смысла она требуетъ возсоединенія того, что неправедно раздѣлено, отождествленія себя и другого: но именно поэтому было бы противно нравственному смыслу любви отдѣлять задачу нашего индивидуальнаго совершенства отъ процесса всемірнаго объединенія. Къ тому же въ данномъ случаѣ невозможное нравственно невозможно и физически. Съ нравственной точки зрѣнія человѣкъ, достигшій высшаго совершенства, не можетъ примириться съ одинокимъ блаженствомъ: блаженство для него невозможно въ средѣ, гдѣ все гибнетъ и страдаетъ: если онъ не въ состояніи вырвать у смерти *всю* ея добычу, онъ лучше откажется отъ безсмертія». Но кромѣ *солидарности нравственной* есть еще *естественная солидарность* наша съ цѣлымъ міромъ, въ силу которой *частное* рѣшеніе жизненной задачи отдѣльнымъ человѣкомъ или отдѣльнымъ поколѣніемъ людей, безусловно невозможно. Наше перерожденіе не можетъ быть только нравственнымъ: оно должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и физическимъ: но потому самому

оно неразрывно связано съ перерожденіемъ вселенной, съ преобразованіемъ ея формъ пространства и времени. Осуществленіе всеединой идеи и одухотвореніе вещества не можетъ совершаться *только* въ насъ: оно неизбѣжно связано съ космическимъ процессомъ въ его цѣломъ. Наша личная цѣль включена въ цѣль міровую, а потому не можетъ быть отъ нея отдѣляема и обособляема.

Чтобы осуществился идеалъ любви — жизнь истинная, безсмертная, блаженная, — должно преобразиться то вещественное бытіе, которое противится всеединой идеѣ и подавляетъ нашу любовь своимъ безсмысленнымъ упорствомъ. Главное свойство этого бытія—его двоякая непроницаемость—1) во времени и 2) въ пространствѣ. *Непроницаемость во времени* состоитъ въ томъ, что всякій новый моментъ вытѣсняетъ предыдущій, такъ что все новое въ средѣ вещества происходитъ за счетъ прежняго или въ ущербъ ему. Непроницаемость же въ пространствѣ заключается въ томъ, что два тѣла не могутъ занимать одновременно одного и того же мѣста, но каждое неизбѣжно вытѣсняется другимъ. Задачу мірового процесса Соловьевъ видитъ именно въ томъ, чтобы побѣдить эту двойную непроницаемость тѣлъ и явленій, «сдѣлать реальную внѣшнюю среду сообразною всеединству идеи».

Законъ вещественнаго бытія уже здѣсь въ нашей несовершенной дѣйствительности ограничивается идеей; въ нашемъ видимомъ мірѣ уже теперь есть многое такое, что не есть только видоизмѣненіе вещественнаго бытія въ его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицаніе и упраздненіе этой самой непроницаемости. Соловьевъ имѣетъ здѣсь въ виду прежде всего *всеобщее тяготѣнье*, «въ которомъ части вещественнаго міра не исключаютъ другъ друга, а, напротивъ, стремятся включить, вмѣстить въ себя взаимно. Этотъ противовещественный законъ, объединяющій все вещество во всемірное тѣло, есть осуществленіе идеальнаго единства вопреки хаотическому самоутвержденію отдѣльныхъ тѣлъ. Слѣдующими, высшими ступенями антивещественнаго единства въ вещественномъ мірѣ являются свѣтъ, электричество, магнетизмъ, теплота.

Вообще мы не знаемъ такого момента, когда бы настоящая реальность принадлежала матеріальному хаосу, а космическая

идея была бы безплотною и немощною тѣнью; мы только предполагаемъ такой моментъ, какъ точку отправленія мірового процесса въ предѣлахъ нашей видимой вселенной.

Въ мірѣ животномъ единство идеи существуетъ во образѣ рода; оно ощущается съ особой силой въ половомъ влеченіи, гдѣ индивидъ отдаетъ всего себя воспроизведенію рода. Но и въ индивидуальной жизни животнаго организма содержится нѣкоторое, хотя ограниченное подобіе всеединства: оно отражается въ солидарности всѣхъ частей организма, въ единствѣ живого тѣла. Но эта органическая солидарность не переходитъ за предѣлы тѣлеснаго состава даннаго животнаго индивида; точно такъ же и восполняющее «другое» здѣсь является въ видѣ столь же ограниченной индивидуальности другого пола, причемъ между полами возможно только поверхностное матеріальное соединеніе. Поэтому «сверхвременная безконечность или вѣчность идеи, дѣйствующая въ жизненной творческой силѣ любви, принимаетъ здѣсь дурную прямолинейную форму безпредѣльнаго размноженія, т.-е. повторенія одного и того же организма въ однообразной смѣнѣ единичныхъ временныхъ существованій».

Въ человѣчествѣ, хотя бы и натуральномъ, мы видимъ уже сравнительно высшее откровеніе всеединства.—Человѣкъ не есть преходящій экземпляръ общества, и въ этомъ Соловьевъ видитъ существенное отличіе въ отношеніи человѣческаго и животнаго индивида къ роду. Въ мірѣ человѣческомъ «единство соціальнаго организма *дѣйствительно сосуществуетъ* съ каждымъ изъ его индивидуальныхъ членовъ, имѣетъ бытіе не только въ немъ, но и *для* него, находится съ нимъ въ опредѣленной связи и соотношеніи: общественная и индивидуальная жизнь со всѣхъ сторонъ взаимно проникаютъ другъ друга». Вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь начинаются попытки подняться надъ временемъ, смѣна поколѣній продолжается, но есть уже начатки увѣковѣченія индивидуальности въ религіи предковъ.

Идеалъ истинной жизни, однако, заключается въ полномъ устраненіи непроницаемости, во всеобщемъ взаимномъ и внутреннемъ восполненіи существъ. Прототипомъ такой истинной жизни, по Соловьеву, остается любовь половая, супружеская. Но ея полное осуществленіе требуетъ, какъ необходимаго своего условія, всеобщей интеграціи жизни соціальной и всемірной. Какъ

въ любви индивидуальной восполняютъ другъ друга два равноцѣнныя и равноправныя существа, такъ и въ жизни собирательной: соціальный организмъ долженъ быть для своихъ членовъ не отрицательной внѣшней границей, а положительнымъ восполненіемъ. Какъ въ половой любви, такъ и въ жизни соціальной, восполняющее «другое» должно быть для человѣка вмѣстѣ съ тѣмъ *все*. Человѣкъ долженъ не подчиняться своей общественной средѣ и не господствовать надъ нею, а быть съ нею въ любовномъ взаимодѣйствіи, служить для нея дѣятельнымъ оплодотворяющимъ началомъ движенія и находить въ ней полноту жизненныхъ условій и возможностей. По Соловьеву таково должно быть отношеніе человѣка какъ къ своему народу, такъ и ко всему человѣчеству. Нужно, чтобы мы относились какъ къ человѣческой (соціальной), такъ и ко всемірной средѣ какъ къ живому существу, съ которымъ мы находимся въ непрерывномъ взаимодѣйствіи и вмѣстѣ съ тѣмъ не сливаемся до безразличія. Соловьевъ называетъ такое отношеніе «сизигическимъ» и требуетъ его распространенія на всѣ сферы истиннаго соціальнаго бытія. Въ этомъ же смыслѣ должно измѣниться и отношеніе человѣка ко внѣшней природѣ. И тутъ должно быть взаимное внутреннее восполненіе и оплодотвореніе. И съ природой человѣкъ «долженъ установить то сизигическое единство, которымъ опредѣляется его истинная жизнь въ личной и общественной сферахъ».

Доселѣ между человѣкомъ и природой существовали лишь по существу извращенныя отношенія. Для первобытнаго человѣчества природа—всевластная деспотическая мать; для человѣчества культурнаго она—чужая ему раба, вещь. Истинное же отношеніе къ природѣ, по Соловьеву—то, о которомъ теперь помнятъ только поэты,—отношеніе какъ къ существу, намъ равноправному, могущему имѣть жизнь въ себѣ.

Такое «сизигическое» отношеніе къ природѣ должно быть для насъ цѣлью. Спрашивается, какими путями она достигается отдѣльнымъ человѣкомъ? Признавая невозможнымъ дать вполнѣ ясный отвѣтъ на этотъ вопросъ, Соловьевъ ограничивается намекомъ.—«Можно, основываясь на твердыхъ аналогіяхъ космическаго и историческаго опыта, съ увѣренностью утверждать, что всякая сознательная дѣятельность человѣческая, опредѣляемая идеею всемірной сизигіи и имѣющая цѣлью воплотить всеединый

идеалъ въ той или другой сферѣ, тѣмъ самымъ дѣйствительно производитъ или освобождаетъ реальные духовно-тѣлесные токи, которые постепенно овладѣваютъ матеріальной средой, одухотворяютъ ее и воплощаютъ въ ней тѣ или другіе образы всеединства,—живыя и вѣчныя подобія абсолютной человѣчности. Сила же этого духовно-тѣлеснаго творчества въ человѣкѣ есть только превращеніе или *обращеніе внутрь* той самой творческой силы, которая въ природѣ, будучи обращена наружу, производитъ дурную безконечность физическаго размноженія организмовъ»[1]).

Иными словами, сама любовь должна обратиться *внутрь*: чтобы достигнуть своей мистической цѣли, чтобы послужить духовному рожденію человѣка. Эросъ не долженъ растрачивать свою силу на воспроизведеніе рода: ему надлежитъ послужить увѣковѣченію и обóженію самихъ любящихъ индивидовъ.

Тутъ самъ собою возникаетъ вопросъ: что можетъ значить «обращеніе внутрь» половой любви? Отвѣтъ на это мы находимъ не въ статьѣ «Смыслъ любви», которая, судя по послѣдней ея фразѣ[2]), осталась неоконченною, а въ другомъ, позднѣйшемъ произведеніи Соловьева.

Въ «Жизненной драмѣ Платона» философъ различаетъ пять главныхъ путей или ступеней любви: поразительно, что «дѣйствительно человѣческій путь брака оказывается здѣсь третьей т.-е. не высшей, а *средней* ступенью. Ниже брака—путь дьявольскій и путь скотскій, который принимаетъ Эроса съ одной физической его стороны. За то выше его—цѣлыя двѣ ступени любви,—*путь ангельскій* и *путь богочеловѣческій*. Въ этихъ двухъ путяхъ любовь «обращается внутрь»,—т.-е. совершенно и окончательно разрываетъ всякую связь съ естественнымъ размноженіемъ.

Характерно, что четвертый и непосредственно высшій послѣ брака путь *половой* любви по Соловьеву есть *аскетизмъ*, понимаемый какъ безбрачіе: этотъ послѣдній стремится «болѣе, чѣмъ къ ограниченію чувственныхъ влеченій, къ совершенной ихъ нейтрализаціи отрицательными усиліями духа въ воздержаніи». Но высшей ступенью любви этотъ ангельскій путь служить не можетъ: безплотные духи—ангелы—по существу своему и

---

[1]) Смыслъ любви, 406—418.

[2]) Стр. 418.

значенію—ниже человѣка, какимъ онъ долженъ быть, а въ извѣстныхъ случаяхъ и бываетъ. Человѣкъ сотворенъ по образу и подобію Божію; поэтому «носить образъ и подобіе служебнаго духа можетъ быть для него лишь временною, предварительною честью». Аскетизмъ не доводитъ человѣчество до *обóженія*, которое составляетъ его окончательную цѣль. Его задача—«уберечь силу божественнаго Эроса въ человѣкѣ отъ расхищенія бунтующимъ матеріальнымъ хаосомъ, сохранить эту силу въ чистотѣ и неприкосновенности». Такое очищеніе Эрота полезно и необходимо, но *для чего?* Отрицаніе скотскаго и *только* человѣческаго влеченія нужно ради божественной задачи любви. Любовь должна перестать служить цѣлямъ размноженія рода именно для того, чтобы любящій человѣкъ утверждалъ себя самъ и любимое существо въ Богѣ. Именно тамъ—въ божественномъ всеединствѣ,—а не здѣсь въ сферѣ плотской жизни должно осуществиться идеальное соединеніе половъ—«истинный андрогинизмъ»[1]). Отсюда совершенно ясно, что мистическое соединеніе половъ или «андрогинизмъ», какъ его понимаетъ Соловьевъ, не только не предполагаетъ, но, наоборотъ, исключаетъ то естественное или физическое соединеніе, которое въ дѣйствительности происходитъ на землѣ. «Духовная тѣлесность» которая у него составляетъ идеалъ половой любви, совершенно несовмѣстима съ жизнью плотскою, естественною. И это—потому, что источникъ психической энергіи въ человѣкѣ—одинъ: когда наша душевная сила поглощается жизнью плотскою,—мы тѣмъ самымъ утрачиваемъ ее для жизни духовной; также и наоборотъ, жизнь духовная можетъ развиваться въ насъ только за счетъ жизни естественной, плотской.

Въ области психической дѣйствуетъ тотъ же законъ сохраненія энергіи, который господствуетъ и въ мірѣ физическомъ. Съ одной стороны, энергія не пропадаетъ, не превращается въ ничто; съ другой стороны она не можетъ и возникнуть изъ ничего. «Всякая сила проявляется или всякая работа совершается только за счетъ уже существующей силы или работы,—этому самому закону подчинена душевная и духовная жизнь человѣка въ ея

[1]) Жизненная драма Платона, 281—284.

здѣшнемъ теченіи. Такъ уже самимъ Богомъ устроено, и *дуалисты* напрасно противъ этого говорятъ».

Въ человѣкѣ происходитъ непрерывная борьба между высшими духовными силами и слѣпымъ влеченіемъ ко внѣшнему міру.— «Силы внѣшнія, воплощенныя въ разныхъ житейскихъ случайностяхъ, отвсюду устремляются, чтобы притянуть къ себѣ какъ можно больше нашихъ душевныхъ силъ, поглотить ихъ и расточить во внѣшнихъ движеніяхъ и процессахъ природы». Но человѣкъ долженъ беречь свою душевную силу, воздерживать ее отъ непроизводительной внѣшней траты. И въ этомъ заключается для него единственно спасительный, творческій путь.— «Тотъ внутренній актъ, которымъ пробудившаяся страсть удержана отъ внѣшнихъ выраженій, и сила души, вмѣсто того, чтобы расточиться наружу, вобрана внутрь,—этотъ актъ или эта энергія, развѣ можетъ пропасть? А такъ какъ она ни на что внѣшнее не обратилась, то на что же она можетъ итти, какъ не на укрѣпленіе самого душевнаго существа, въ пищу его безсмертія?

Внѣшнему потоку, который стремится поглотить и унести нашу душу, мы должны противопоставить не безчувствіе, не безстрастіе, а новое сильное чувство, рождающее внутри души другой самостоятельный потокъ движеній и дѣйствій, все болѣе и болѣе расширяющихъ и укрѣпляющихъ наше существо[1]). Таково должно быть по Соловьеву наше отношеніе ко всякой страсти, влекущей насъ къ внѣшнему, низшему міру: такъ же точно должны мы относиться и къ влеченію эротическому.

IV. Положительное и отрицательное въ любовной романтикѣ Соловьева.

Изложенный только что отдѣлъ ученія Соловьева представляетъ для насъ совершенно исключительный интересъ, потому что именно здѣсь открывается жизненный нервъ его философіи. Эросъ есть именно то, чѣмъ она живетъ, откуда она черпаетъ всѣ свои краски, источникъ всего ея воодушевленія и творчества.

[1]) Два потока, т. VIII, 116—119.

Съ юныхъ лѣтъ и почти до конца своихъ дней Соловьевъ провелъ большую часть жизни въ состояніи эротическаго подъема. И съ этимъ подъемомъ безо всякаго сомнѣнія связано все положительное и отрицательное въ его ученіи.—Его философія не была бы *жизненной* мудростью, еслибы она не сплеталась корнями съ самымъ мощнымъ изъ его жизненныхъ стремленій. Съ другой стороны, еслибы его душевная жизнь въ самой глубинѣ своей не озарялась свѣтомъ его философскаго и религіознаго идеала, въ его характерѣ не было бы той цѣльности, которая составляетъ красу его духовнаго облика.

Въ ученіи о смыслѣ любви высказался до дна не только Соловьевъ мыслитель, но и Соловьевъ человѣкъ. Тутъ съ дѣтской и вмѣстѣ геніальною наивностью обнажаются передъ читателемъ наиболѣе сокровенныя пружины всей его дѣятельности. Тѣмъ болѣе отвѣтственною и деликатною становится здѣсь задача критики.

Если идея «*всеединства*» у нашего мыслителя не является пустымъ отвлеченіемъ, если въ его философіи она живетъ и творитъ, играя всѣми цвѣтамъ радуги, то этимъ мы обязаны тому, что Соловьевъ осязалъ, *видѣлъ* всеединство, *воспринималъ* его въ живой, конкретной интуиціи, *жилъ* имъ и ощущалъ его въ состояніи любовнаго экстаза. Не даромъ въ его стихотвореніяхъ съ любовью сочетаются по преимуществу явленія «Софіи» премудрости Божіей. И съ этимъ связана глубочайшая истина всей его философіи любви.

«Любовь есть индивидуализація всеединства». Эта на первый взглядъ какъ будто *сухая* формула представляетъ собою на самомъ дѣлѣ обобщеніе богатаго жизненнаго опыта. Для любовнаго чувства его предметъ дѣйствительно есть *все*, олицетвореніе всего драгоцѣннаго, что есть въ цѣломъ мірѣ, словомъ—*всеединство* во образѣ данной конкретной индивидуальности. И не напрасно Соловьевъ вслѣдъ за глубочайшими нѣмецкими мистиками [1]) вѣрилъ въ это откровеніе и ясновидѣніе любви, въ реальность

[1]) У Бёме и Баадера мы находимъ въ общемъ то же ученіе о распаденіи единой цѣлостной человѣческой личности вслѣдствіе грѣха на двѣ половины (пола) и о задачѣ любви—возстановленія единой, цѣлостной человѣческой личности (андрогина). Съ этой точки зрѣнія Баадеръ напр. совершенно такъ же какъ Соловьевъ объясняетъ «фантасмагорію половой

того мистическаго опыта, который лежитъ въ основѣ любовной идеализаціи.

Если Безусловное дѣйствительно есть центръ всей нашей жизни,—источникъ свѣта и тепла для нея, если всякое дыханіе имѣетъ въ немъ свой смыслъ, свою *идею*, то совершенно ясно, что прозрѣнье въ эту идею дается величайшему и сильнѣйшему подъему любовнаго чувства и въ свою очередь вызываетъ этотъ подъемъ. Чтобы видѣть данное конкретное существо прекраснымъ и свѣтлымъ, какимъ его отъ вѣка хотѣлъ и провидѣлъ Богъ, надо проникнуться всей доступной человѣку силой любви къ нему; но съ другой стороны, какъ можетъ не вызвать подъема любви это видѣнье подлинной небесной красоты?

Что осуществленіе вѣчной идеи, раскрытіе вѣчной женственности Божіей составляетъ конечную задачу и смыслъ любви, въ частности же любви половой, въ этомъ Соловьевъ безусловно правъ. Ошибка же его заключается въ томъ, что онъ далеко не въ достаточной мѣрѣ посчитался съ *несовершенствомъ* этого земного откровенія.

Вѣчная божественная идея для любви—не данное, а только *заданное*. Любовь *должна* видѣть свой предметъ такимъ, какимъ его видитъ и хочетъ Богъ. Но всегда ли въ дѣйствительности она видитъ его такимъ? Очевидно, нѣтъ! По отношенію къ божественному міру наша человѣческая любовь *свободна:* она ищетъ его, но она можетъ и заблуждаться въ своемъ исканіи, обращаться на предметъ, ея недостойный, или же изолировать свой *частный* предметъ, отдѣлять его отъ его идеи и всеединаго смысла. Мудрость Божественная не связана съ человѣкомъ необходимою естественною связью: она не есть его *природный даръ*. Отсюда—возможность ошибокъ, иллюзій любовнаго чувства. Кромѣ

любви», ту правду любовной экзальтаціи, въ силу которой предметъ любви кажется любящему прекраснѣе и лучше, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ. По Баадеру тутъ въ земномъ человѣческомъ образѣ просвѣчиваетъ «Софія или небесное человѣчество»; въ подъемѣ любовнаго чувства человѣкъ слышитъ призывъ осуществить ее въ самомъ себѣ и въ предметѣ своей любви: „die Liebe soll dem Manne behilflich sein aus seiner Halbheit zum ganzen Menschenbilde sich innerlich zu ergänzen wie dem Weibe (т. IV, Sätze aus der erotichen Philosophie, 165—178, особенно 176—178) ср. Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik, B. IV, 185 (объ андрогинѣ).

той истинной идеализаціи любви, которая дѣйствительно видитъ предметъ свой въ Богѣ, есть еще и идеализація ложная, которая въ мечтѣ надѣляетъ свой эмпирическій предметъ несуществующими качествами, присвоиваетъ несовершенному временному явленію черты вѣчной божественной дѣйствительности или наоборотъ, переноситъ временное въ вѣчное.

Въ извѣстной оперѣ Вагнера Зигмундъ, въ отвѣтъ валькиріи, зовущей его въ Валгалъ, заявляетъ, что онъ не хочетъ въ рай безъ Зиглинды. Въ этихъ словахъ—вся правда любовнаго чувства и вмѣстѣ съ тѣмъ—вся его иллюзія. *Правда*, потому что рай, изъ котораго исключено безконечно дорогое, незамѣнимое и единственное въ мірѣ существо, дѣйствительно не есть рай. *Иллюзія*, потому что *исключительное*, любовное отношеніе между двумя особями различнаго пола, есть фактъ временной, а не вѣчной дѣйствительности. Для него нѣтъ мѣста въ той запредѣльной области, гдѣ люди не женятся и не выходятъ замужъ, а живутъ «какъ ангелы Божіи на небеси».

Ученіе Соловьева есть философія человѣка, который не можетъ себѣ представить рая безъ своей Зиглинды. Въ этомъ и достоинство ея и недостатокъ. Достоинство, потому что Соловьевъ въ самомъ дѣлѣ нашелъ и указалъ въ любви откровеніе грядущаго Царствія Божьяго. Недостатокъ, потому что онъ не сумѣлъ отличить этого откровенія отъ преходящаго отношенія, съ которымъ оно здѣсь на землѣ связывается .

Вопреки только что приведеннымъ словамъ Евангелія, ясно указывающимъ на исключительно земной, временный характеръ брачнаго соединенія людей, Соловьевъ переноситъ его въ вѣчность. У него самое Царствіе Божіе есть нѣкотораго рода увѣковѣченный романъ: оно населено любящими человѣческими парами, на вѣки сочетавшимися во едино, «въ одну безсмертную и абсолютную индивидуальность».

Самый входъ въ Царствіе Божіе здѣсь обусловленъ половой любовью: ибо, по Соловьеву, путь полового раздѣленія есть смерть и только въ соединеніи половъ—жизнь[1]). Безсмертны не мужчина и женщина отдѣльно, а только *андрогинъ*, сочетаніе двухъ особей обоего пола *въ одну* индивидуальность. При этихъ

[1]) Смыслъ любви, 393.

условіяхъ половая любовь неизбѣжно должна превратиться въ единый, всеобщій, для всѣхъ обязательный путь спасенія. Это мы и видимъ у Соловьева. Онъ придаетъ ей «*исключительное значеніе какъ необходимому и незамѣнимому основанію всего дальнѣйшаго совершенствованія, какъ неизбѣжному и постоянному условію, при которомъ только человѣкъ можетъ быть дѣйствительно въ истинѣ*»[1]).

Въ этихъ строкахъ обнаруживается самое слабое мѣсто всего построенія. Тутъ мы имѣемъ несомнѣнное преувеличеніе, переоцѣнку половой любви, которая къ тому же находится въ явномъ противорѣчіи съ христіанскими основами міросозерцанья нашего философа. Не подлежитъ сомнѣнію, что половая любовь спасительна для многихъ; но можно ли вмѣстѣ съ Соловьевымъ видѣть въ ней для всѣхъ обязательную норму? Если, въ лучшихъ своихъ проявленіяхъ она показываетъ любящему уголокъ потерянnаго рая, то неужели это значитъ, что безъ нея человѣкъ не можетъ быть въ истинѣ и въ царствіи Божіемъ? Неужели всѣ не любившіе, неудачники, несчастные въ любви—тѣмъ самымъ находятся во лжи? Дозволительно ли остановиться на мысли, что въ будущемъ вѣкѣ и для нихъ откроется счастье «*истиннаго*» полового соединенія? Но для этого пришлось бы допустить, что, вопреки Евангелію, въ потусторонней области совершаются браки. Къ тому же, утвержденіе Соловьева, что любовь есть «необходимое и незамѣнимое основаніе всего дальнѣйшаго совершенствованія», очевидно имѣетъ въ виду не *тотъ* міръ, въ которомъ процессъ совершенствованія законченъ, а *нашъ* міръ, который еще совершается! Возможно ли допустить, что люди, не знавшіе полового чувства, не могутъ совершенствоваться во Христѣ?

Когда Христосъ сказалъ—«Азъ есмь путь, истина и жизнь», это, разумѣется не значило что «необходимымъ и незамѣнимымъ» путемъ къ спасенію является половая любовь и что внѣ ея не можетъ быть истинной и совершенной жизни. Св. Писаніе вообще считаетъ дѣвство болѣе совершеннымъ состояніемъ, чѣмъ бракъ и надъ безбрачіемъ не указываетъ никакой пятой, «богочеловѣческой» ступени половой любви. Но краснорѣчивѣе всѣхъ воз-

[1]) Тамъ же, 379.

можныхъ священныхъ текстовъ говоритъ въ данномъ отношеніи сама жизнь Христа, который въ своемъ лицѣ далъ человѣчеству яркій образецъ не только Божескаго, но и человѣческаго совершенства. Въ самомъ разсказѣ Евангелія о рожденіи Спасителя выразилась мысль о совершенной несовмѣстимости полового соединенія съ безусловнымъ человѣческимъ совершенствомъ. Въ католическомъ ученіи о непорочномъ зачатіи св. Дѣвы, которое, какъ извѣстно, цѣликомъ принималось Соловьевымъ, та же мысль получаетъ какъ нельзя болѣе яркое выраженіе. Но и помимо этого, всякій вѣрующій христіанинъ инстинктивно чувствуетъ недопустимость, кощунственность сочетанія образа Христа и Богоматери съ чѣмъ-либо похожимъ на личную, половую любовь, хотя бы и въ мистическомъ значеніи этого слова. Когда Христосъ въ св. Писаніи именуется Женихомъ, а Церковь—Его невѣстою, то тутъ разумѣется, очевидно, коллективная, соціальная жизнь Богочеловѣчества, а не личная индивидуальная любовь Богочеловѣка: это не есть взаимоотношеніе двухъ равноправныхъ индивидовъ, образующихъ вмѣстѣ единую личность, а отношеніе единой Богочеловѣческой Личности къ соціальному организму Церкви. Словомъ, отношеніе Христа къ Церкви ни въ коемъ случаѣ не есть то, что Соловьевъ называетъ андрогинизмомъ.

Несовмѣстимость полового соединенія съ высшимъ совершенствомъ человѣка, существенно и окончательно соединившагося съ Богомъ, лучше всего изобличается тою правдою, которая содержится въ ученіи самого Соловьева. Половая любовь заставляетъ человѣка видѣть *все* въ другомъ, ограниченномъ человѣческомъ существѣ. Въ этомъ ея святое, великое и спасительное дѣло: но въ этомъ же ея несовершенство и граница: она открываетъ намъ рай *только* въ одномъ человѣкѣ; она даетъ намъ ограниченное видѣнье всеединства.

Исключительность половой любви есть именно то, что дѣлаетъ ее несовмѣстимой съ состояніемъ безусловнаго совершенства. Въ будущей вѣчной жизни, гдѣ Богъ будетъ всѣмъ во всемъ, потому самому нѣтъ мѣста для исключительнаго отношенія одного ограниченнаго лица къ другому; одностороннее блаженство съ возлюбленнымъ или возлюбленною тутъ станетъ невозможнымъ, потому что всеединство, а съ нимъ вмѣстѣ и блаженство будетъ явнымъ во всѣхъ. Райское состояніе именно въ томъ

и заключается, что всякая тварь становится равною своей божественной идеѣ, предвѣчная Мудрость открывается во всей своей полнотѣ во всѣхъ и каждомъ. А потому здѣсь каждое индивидуальное существо ощущается и воспринимается всѣми другими, какъ безконечно дорогое, единственное въ мірѣ и незамѣнимое. Небесный эросъ не замыкается въ свой особый отдѣльный уголокъ среди великаго Божьяго міра, онъ не ищетъ уединенія, а, восходя къ Богу, въ Немъ становится всеобъемлющимъ, распространяется на все и на всѣхъ.

Исключительность половой любви есть одно изъ частныхъ проявленій той самой *непроницаемости*, въ которой Соловьевъ видитъ свойство нашей временной и смертной жизни въ отличіе отъ жизни вѣчной и блаженной. Особенность половой любви именно и заключается въ томъ, что въ ней чувство заполняется однимъ любимымъ предметомъ. Одно чувство вытѣсняется другимъ. Два любимыхъ человѣка не могутъ одновременно вмѣщаться въ человѣческомъ сердцѣ, совершенно такъ же какъ два тѣла не могутъ одновременно занимать одного и того же мѣста въ пространствѣ. Совмѣщаться съ другимъ *такимъ же* чувствомъ можетъ всякая другая любовь, но только не любовь половая. Но именно потому мѣсто половой любви—у преддверія рая, а не въ вѣчной и безсмертной жизни. Она можетъ владѣть человѣческой душой лишь до тѣхъ поръ, пока наша дѣйствительность не стала сообразною всеединству, пока мы не ощущаемъ въ каждомъ существѣ дыханіе Божественной жизни. Когда же истина заполнитъ все, такъ что мы увидимъ ее лицомъ къ лицу въ каждомъ данномъ явленіи,—сердце наше откроется для всего и возгорится ко всему любовью; тогда не будетъ въ немъ мѣста для какого-либо исключительнаго чувства. Отличіе будущей, вѣчной жизни отъ здѣшней именно въ томъ и заключается, что въ ней одинъ предметъ любви не вытѣсняется другимъ изъ человѣческаго сердца; ибо здѣсь ничто не существуетъ отдѣльно отъ другого; здѣсь любовь не есть ограниченный, *земной образъ* всеединства, а совершенное и полное его осуществленіе; для нея уже не существуетъ тѣхъ границъ, которыя въ настоящей, земной жизни для насъ естественны: въ вѣчной жизни она есть одинаково интенсивное отношеніе ко всему. Здѣсь на землѣ любовь теряетъ въ силѣ, когда она распространяется на большій кругъ людей и сохраняетъ

всю свою энергію, когда она сосредоточивается на одномъ человѣкѣ. Но въ этомъ заключается законъ нашей временной дѣйствительности, гдѣ цѣлаго еще не существуетъ, а есть разрозненныя, обособленныя и борющіяся между собою части. Въ будущей, вѣчной жизни, когда міръ достигнетъ совершенной и полной интеграціи, любовь не будетъ истрачиваться для другихъ существъ, когда она будетъ направляться на одно изъ нихъ: ибо здѣсь любовь къ части будетъ тѣмъ самымъ любовью къ цѣлому: исключительнымъ и всеобъемлющимъ предметомъ любви будетъ не что либо обособленное и отдѣльное, а всеединство, ставшее конкретнымъ, воплотившееся во всѣхъ и въ каждомъ.

Платонъ былъ правъ въ своемъ утвержденіи, что эросъ есть сынъ богатства и бѣдности. Половая любовь дѣйствительно такова; для нея одинаково существенна и жажда полноты бытія, къ которой мы стремимся, и ограниченность человѣческаго сердца, которое еще не можетъ вмѣстить *все* въ себѣ,—и предвкушеніе богатства и дѣйствительная скудость; но этимъ самымъ устанавливается ея чисто временное значеніе: она упразднится вмѣстѣ съ границами, земного, скуднаго существованія. Зигмундъ, конечно, во вѣкъ не забудетъ своей Зиглинды; но въ будущемъ вѣкѣ не она одна, а все и всѣ будутъ для него предметомъ безграничнаго восторга.

Ученіе Соловьева о половой любви есть утопія въ буквальномъ смыслѣ небывалаго и невозможнаго. Для половой любви, какъ онъ ее понимаетъ, нигдѣ въ мірѣ не находится мѣста, ни на небѣ, ни на землѣ. Для неба она оказывается отношеніемъ слишкомъ земнымъ: за то для земли она, наоборотъ, слишкомъ небесна. Ибо на землѣ можетъ существовать все что угодно, кромѣ того *пятаго* пути половой любви, который философъ называетъ «богочеловѣческимъ». Идея *андрогинизма* представляетъ собою попытку навязать любви *норму изъ другого міра*,—изъ той запредѣльной области, гдѣ, какъ мы видѣли, для любви половой нѣтъ мѣста. Отсюда у Соловьева фантастическое сочетаніе несовмѣстимыхъ требованій. Съ одной стороны онъ мечтаетъ о *безпредѣльной интенсивности* половой любви: чувство, которое должно побѣдить эгоизмъ, перемѣстить центръ тяжести человѣческаго существованія и сообщить ему дѣйствительное безсмертіе, разумѣется, не можетъ быть *слишкомъ сильнымъ*,

Съ другой стороны это сильнѣйшее изо всѣхъ влеченій здѣсь на землѣ должно отказаться отъ полнаго удовлетворенія, ибо физіологическое соединеніе есть «соединеніе ложное», которое потому самому должно быть замѣнено «истиннымъ соединеніемъ»[1]: а истинное соединеніе, т.-е. сочетаніе двухъ смертныхъ половинъ въ одну абсолютную и безсмертную личность совершается лишь вмѣстѣ со всеобщимъ воскресеніемъ, здѣсь же на землѣ остается неразрѣшенною задачей. Въ устныхъ своихъ бесѣдахъ съ друзьями, Соловьевъ еще яснѣе, чѣмъ въ своихъ сочиненіяхъ, высказывалъ мысль о несовмѣстимости *пятаго* пути любви, ведущаго къ адрогинизму и безсмертію,—съ половыми отношеніями: ибо послѣднія увѣковѣчиваютъ путь смерти, дурную безконечность смѣны поколѣній. И именно въ половомъ воздержаніи философъ видѣлъ преимущество высшаго пути любви передъ бракомъ.

Ясно, что этотъ «*андрогинизмъ*» не переноситъ любовь на небо: а между тѣмъ онъ отнимаетъ ее у земли. И съ этой точки зрѣнія онъ во всѣхъ отношеніяхъ противоестественъ. Вполнѣ соглашаясь съ Соловьевымъ, что «естественное или нормальное» въ истинномъ значеніи этого слова всецѣло отлично отъ того, «что обыкновенно бываетъ», я рѣшаюсь утверждать, что его пониманіе любви ненормально именно съ точки зрѣнія быть долженствующаго. О нормальности въ смыслѣ физіологическомъ или естественномъ не можетъ быть и рѣчи: на нее не претендуетъ самъ Соловьевъ. Половое воздержаніе при самомъ интимномъ общеніи и интенсивной взаимной любви врядъ ли можетъ быть признано вполнѣ нормальнымъ и съ точки зрѣнія чисто человѣческой. А съ точки зрѣнія божеской св. Писаніе, какъ извѣстно, находитъ лучшимъ вступать въ бракъ, нежели разжигаться. Своимъ пятымъ путемъ Соловьевъ надѣется достигнуть той «цѣльности человѣческаго существа», которая представляется ему абсолютной нормой. Въ дѣйствительности, какъ разъ наоборотъ, этимъ обостряется антагонизмъ духа и плоти и усиливается ихъ раздвоеніе.—Такое пониманіе любви ни съ какой точки зрѣнія не можетъ быть признано здоровымъ и всего менѣе съ точки зрѣнія религіозной.

[1]) Смыслъ любви, 393.

Въ ученіи «о смыслѣ любви» повторяется ровно та же ошибка, какъ и въ идеѣ «всемірной теократіи»—попытка включить преходящую, умирающую форму земной жизни въ Царствіе Божіе, влить вино новое въ мѣхи ветхіе. Въ томъ же твореніи Соловьева мы видимъ, какъ вино разрываетъ мѣхи.

Съ одной стороны самая сущность идеи андрогинизма требуетъ *вѣчнаго* соединенія въ любви двухъ существъ разнаго пола; съ другой стороны ученью о любви поневолѣ приходится считаться съ возможностью ея повторенья. По Соловьеву это объясняется двойственнымъ или, лучше сказать, двустороннимъ характеромъ любви, т.-е. *раздвоеніемъ ея предмета*. «Небесный предметъ нашей любви—только одинъ, всегда и для всѣхъ одинъ и тотъ же—вѣчная Женственность Божія; но, такъ какъ задача истинной любви состоитъ не въ томъ только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а въ томъ, чтобы реализовать и воплотить его въ другомъ, низшемъ существѣ той же женской формы, по земной природы, оно же есть лишь одно изъ многихъ, то его единственное значеніе для любящаго, конечно, можетъ быть и преходящимъ».

Въ жизни Соловьева въ дѣйствительности такъ и происходило: «Женственность Божія», какъ онъ ее описываетъ въ приведенномъ уже стихотвореніи «Три свиданія», отдѣлалась отъ земного предмета его любви и оттого-то этотъ послѣдній такъ часто мѣнялся. Какъ видно изъ тѣхъ же «Трехъ свиданій» Женственность Божія иногда являлась философу и бесѣдовала съ нимъ помимо всякаго женскаго существа «земной природы», она посѣщала его и во время уединенныхъ занятій—въ британскомъ музеѣ и въ еще большемъ уединеніи—въ пустынѣ Сахарѣ.

Всѣмъ этимъ совершенно ясно доказывается, что для любви къ Женственности Божіей любовное отношеніе къ каждому данному земному предмету и даже половая любовь вообще вовсе не представляются существеннымъ и необходимымъ условіемъ. Къ Премудрости Божей, которая есть истина всего, каждый отдѣльный человѣкъ можетъ имѣть непосредственный доступъ, и восполненія другой духовной половиной для этого не требуется. Спрашивается, какъ же возможно согласить съ этимъ вышеприведенное утвержденіе Соловьева, что половая любовь есть «неизбѣжное и постоянное условіе, при которомъ только человѣкъ можетъ быть дѣйствительно въ истинѣ»?

Извѣстенъ вопросъ саддукеевъ Христу, которому изъ семи братьевъ должна быть женою «въ воскресеніи» женщина, бывшая замужемъ за всѣми семью. Для христіанскаго ученія вопросъ этотъ не представляетъ затрудненій, потому что оно считаетъ высшею ступенью блаженства для людей—«пребывать какъ ангелы Божіи на небесахъ». (Матѳ. XXII, 24—30). Этимъ отвѣтомъ Спаситель привелъ саддукеевъ къ молчанію. Наоборотъ, для ученья Соловьева ихъ вопросъ является роковымъ, ибо, по смыслу этого ученья, «истинное половое соединеніе» выше небесной жизни ангеловъ. Допустимъ, что въ теченіи своей жизни тотъ или другой человѣкъ любилъ много разъ,—каждый разъ горячо, искренно и при этомъ совершенно платонически, какъ того требуетъ Соловьевъ: съ которой изъ этихъ возлюбленныхъ онъ «въ воскресеньи» соединится во единую и безсмертную личность? Если только съ одною, то, стало быть, одна только любовь была истинною, а всѣ прочія—ложными. Спрашивается, однако, какъ же въ каждомъ данномъ случаѣ отличить истинную любовь отъ ложной? До всеобщаго воскресенья мертвыхъ это должно оставаться отъ насъ скрытымъ. Но въ такомъ случаѣ каждое данное любовное чувство, какъ бы оно ни было высоко, могущественно и свято, можетъ быть лишено высшаго мистическаго смысла, т.-е. можетъ оказаться пустоцвѣтомъ не въ этой только, но и въ будущей жизни. Если такъ, то всякая любовь должна быть отравлена сомнѣніемъ, дѣйствительно ли человѣкъ полюбилъ то существо, которому Богъ судилъ быть его духовной половиной! Это отсутствіе увѣренности въ смыслѣ *каждой данной* любви краснорѣчиво и громко свидѣтельствуетъ противъ ученія Соловьева.—Андрогинизмъ, очевидно, не можетъ быть смысломъ той человѣческой любви, которая повторяется; а между тѣмъ самъ Соловьевъ не рѣшается назвать такую любовь ложною. Если же человѣкъ два или болѣе разъ въ жизни можетъ любить *истинною* любовью, если и повторяющаяся любовь раститъ въ немъ крылья для будущей жизни и приподнимаетъ для него завѣсу другого міра, то, очевидно, *вѣчный* смыслъ даже половой любви—не въ андрогинизмѣ, не въ *исключительномъ* соединеніи человѣка съ другою ограниченною личностью, а въ соединеніи съ самой универсальной и всеединой Божественною мудростью.

Какъ бы ни было велико значеніе половой любви въ этой жиз-

ни,—тщетной представляется эта мечта—построить для нея особое жилище въ томъ мірѣ, гдѣ все будетъ единымъ домомъ Божіимъ! Жизнь вдвоемъ кончается тамъ, гдѣ человѣкъ одинаково принадлежитъ всему и всѣмъ, и одинаково всѣми обладаетъ.

Конечный результатъ всякой попытки возвести относительное въ безусловное всегда одинъ и тотъ же—разрушеніе относительнаго. Это въ особенности наглядно сказывается у Соловьева: его попытка сдѣлать изъ государства соціальное тѣло Христово, понять теократическое государство какъ необходимую теофанію, разрушительна прежде всего для самого государства; оно не становится церковью, но вмѣстѣ съ тѣмъ перестаетъ быть государствомъ, т.-е. утрачиваетъ то относительное значеніе, которое принадлежитъ ему какъ самостоятельному мірскому союзу. Совершенно то же мы видимъ и въ вышеизложенномъ ученіи о любви. Попытка возвести половую любовь въ идеалъ абсолютной и вѣчной жизни ведетъ только къ утратѣ той *относительной* цѣнности, которая въ дѣйствительности безспорно должна ей принадлежать. Навязывая любви задачу, ей непосильную и несовмѣстимую съ самымъ ея существомъ, Соловьевъ за то пренебрегаетъ тѣмъ, что составляетъ дѣйствительное ея призваніе.

Утопія половой любви, дающей безсмертіе, страннымъ образомъ противорѣчитъ самой основѣ міросозерцанія Соловьева: нельзя одновременно утверждать, какъ онъ это дѣлаетъ, что всеобщій, для всѣхъ обязательный путь къ воскресенью есть животворящій крестъ Христовъ и что онъ есть половая любовь,—что Христосъ попралъ смерть смертью, а что мы должны побѣдить смерть черезъ соединенье съ возлюбленною. Философія всеединства должна признавать одинъ только единственный путь къ истинной и вѣчной жизни,—*всестороннее, совершенное утвержденіе всеединства какъ такого*, всецѣлую отдачу себя ему. Такова была жизнь, такова была въ особенности смерть Христа, принесшаго себя въ жертву за все и за всѣхъ. Но такая совершенная жертва, уготовляющее безсмертіе, именно и предполагаетъ полное отрѣшеніе отъ всякой *исключительной* привязанности къ кому-либо или къ чему-либо.

По Соловьеву, какъ мы видѣли, любовь *оправдываетъ и спасаетъ отъ смерти человѣческую индивидуальность* черезъ

жертву эгоизма[1]). Еслибы это на самомъ дѣлѣ было такъ,—любовь была бы *совершенной жертвой* и въ иномъ оправданіи не было бы надобности: тогда крестъ Христовъ былъ бы излишнимъ. Въ дѣйствительности же мы видимъ другое: половая любовь именно потому не упраздняетъ смерти, что она не въ силахъ окончательно упразднить эгоизмъ. Истинная любовь безо всякаго сомнѣнія его ограничиваетъ и обуздываетъ; она полагаетъ конецъ хаотическому самоутвержденію и требуетъ жертвы ради любимаго существа; но на пути къ отрѣшенію отъ эгоизма эта жертва—не высшая, а средняя, подготовительная ступень: какіе бы подвиги ни совершались во имя любви, совершенно отрѣшиться отъ *всякой* личной мечты она не въ состояніи. И какъ бы ярко она ни обнаруживала образа Божія въ другомъ, любимомъ человѣкѣ,—отрѣшиться отъ желанія *исключительнаго* обладанія имъ она не можетъ, ибо для нея это значило бы—перестать быть любовью. Поэтому въ ней нѣтъ и не можетъ быть полной отдачи себя всеединству. *Совершенная* жертва заключается не въ томъ, чтобы отдать душу свою возлюбленной, а въ томъ чтобы положить ее за всѣхъ.

Утопичность всего изложеннаго построенія заключается въ томъ, что половая любовь въ немъ, если и не замѣняетъ, то во всякомъ случаѣ *заслоняетъ* тотъ путь спасенія, который въ глазахъ самого же Соловьева является истиннымъ и единственнымъ. И жертвой этой утопіи становится прежде всего сама любовь,—то что составляетъ существенную, неотъемлемую ея область. Соловьевъ глубоко правъ въ своемъ утвержденіи, что естественное размноженіе рода не есть смыслъ и цѣль половой любви. Къ сожалѣнію, однако, онъ при этомъ впадаетъ въ односторонность противоположнаго свойства. Онъ учитъ, что физіологическое соединеніе «не имѣетъ прямого отношенія» къ любви[2]). Мало того, это соединеніе представляется ему *грѣховнымъ:* по его мнѣнію «обязательно для насъ и имѣетъ нравственное значеніе внутреннее наше отношеніе къ этому коренному проявленію плотской жизни, именно—*признаніе его зломъ*, рѣшеніе этому злу не поддаваться и добросовѣстное исполненіе этого рѣшенія, насколько

[1]) Смыслъ любви, 376.
[2]) Смыслъ любви, 389.

это отъ насъ зависитъ». «Какъ правило, утвержденіе плотскаго отношенія половъ для человѣка есть во всякомъ случаѣ зло». Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ проповѣдуетъ воздержаніе отъ половыхъ отношеній *въ самомъ бракѣ*. Онъ полагаетъ, что брачный союзъ въ его высшемъ духовномъ смыслѣ «не связанъ ни съ плотскимъ грѣхомъ, ни съ дѣторожденіемъ, а есть первообразъ совершеннѣйшаго соединенія существъ—«тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь»[1]).

Ясно, что во имя утопіи андрогинизма любовь здѣсь подвергается искалѣченію. Чтобы утвердить ее въ сферѣ мистической, Соловьевъ отрицаетъ самыя законныя ея проявленія въ области естественной. И этимъ онъ разрушаетъ ее въ конецъ, потому что въ любви естественное неотдѣлимо отъ нравственнаго и духовнаго. Мечта объ упраздненіи родового влеченія силой половой любви нелѣпа прежде всего потому, что именно отъ этого влеченія любовь беретъ всю свою силу: имъ она питается и живетъ; и, когда оно прекращается, она перестаетъ быть *половой* любовью.

Всего менѣе отдѣлимо отъ родового влеченія то самое *Эросъ* любви, въ которомъ Соловьевъ видитъ ея основную задачу. Любовь человѣческая—и въ этомъ ея отличіе отъ любви животной—есть дѣйствительно утвержденіе абсолютной индивидуальности въ себѣ самомъ и въ другомъ лицѣ и постольку—начало творческое. Но необычайная интенсивность этого утвержденія обусловливается, разумѣется, не отрицаніемъ родового влеченія, а перенесеніемъ его *во всей его полнотѣ* на другое лицо, *единственное въ своемъ родѣ*. Стоитъ только перестать дѣйствовать родовому влеченію,—и тотчасъ исчезнетъ вся магія любви, все ея очарованіе, подъемъ и краски. Самый мистицизмъ любви былъ бы невозможенъ безъ этой концентраціи родового влеченія. И, если призваніе любви—превращать родовое въ индивидуальное, то для этого родовое необходимо должно быть на лицо. Любовь къ одному единственному въ мірѣ человѣку или къ единственной въ мірѣ женщинѣ исключаетъ не родъ, а всѣхъ другихъ особей того же рода. И отъ этой концентраціи чувство выигрываетъ въ силѣ. Такимъ образомъ, вопреки Соловьеву, индивидуальное въ

[1]) Оправданіе Добра, 71—72, ср. 156.

половой любви, есть не отрицаніе родового, а новый плодотворный побѣгъ, привитый къ дичку родового влеченія. Понимаемая какъ исключительное чувство къ данной незамѣнимой индивидуальности, любовь, какъ мы сказали, свойственна только человѣку; съ этой точки зрѣнія она можетъ быть охарактеризована какъ *очеловѣченье родового влеченья*.

Въ этомъ, безъ сомнѣнія, заключается то великое и святое дѣло любви, ради котораго она получаетъ благословенье свыше. Обуздывая безмѣрность естественнаго влеченія, вводя его въ твердыя границы, просвѣтляя его новымъ началомъ, сочетая его съ опредѣленной личностью, любовь тѣмъ самымъ рождаетъ цѣлый новый человѣческій міръ и отдѣляетъ его отъ животнаго царства. Но этотъ подвигъ любви, очевидно, не есть отрицаніе родового влеченія, а возведеніе его на высшую ступень. Тѣмъ самымъ опровергается все то, что Соловьевъ говоритъ о несоотвѣтствіи полового соединенія съ человѣческимъ достоинствомъ.

Противно человѣческому достоинству такое соединеніе половъ, гдѣ соединяющіеся цѣнятся лишь въ качествѣ самцовъ и самокъ— случайныхъ и легко замѣнимыхъ экземпляровъ даннаго рода. Совершенно иное видимъ мы въ любви человѣческой, которая по своему идеалу является по существу супружеской: здѣсь сочетаніе происходитъ между незамѣнимыми другъ для друга лицами, такъ что соединеніе съ какою либо другою женщиной или съ другимъ мужчиной исключено; тутъ, стало быть, начало личнаго достоинства не только не попирается, но кладется во главу угла. Такимъ образомъ, утвержденіе Соловьева, что *всякое* половое соединеніе для человѣка постыдно и недостойно, есть совершенно произвольное предположеніе. По отношенію къ любви *собственно человѣческой* оно совершенно несправедливо: ибо въ ней родовое начало по существу подчинено началу личному.

Грѣховность физическаго соединенія половъ у Соловьева доказывается еще и съ другой точки зрѣнія. Оно утверждаетъ на землѣ дурную безконечность смѣны поколѣній. «Безусловнаго осужденія заслуживаетъ окончательное примиреніе человѣка съ царствомъ смерти, которое поддерживается и увѣковѣчивается плотскимъ размноженіемъ»[1]). Законъ животнаго размноженія

[1]) Оправданіе Добра, 72.

«есть законъ вымѣщенія или вытѣсненія однихъ поколѣній другими, законъ прямо противный принципу всечеловѣческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведеніе дѣтей, мы отвращаемся отъ отцовъ, которымъ остается только умереть. Мы не можемъ ничего создавать изъ себя самихъ.—то, что мы отдаемъ будущему мы отнимаемъ у прошедшаго, и чрезъ насъ потомки живутъ на счетъ предковъ, живутъ ихъ смертью.

Такъ поступаетъ природа, она равнодушна и безжалостна, и мы за это, конечно, не отвѣчаемъ: но наше собственное участіе въ этомъ равнодушномъ и безжалостномъ дѣлѣ природы есть уже наша вина, хотя и невольная, и мы эту вину заранѣе смутно чувствуемъ въ половомъ стыдѣ. И мы тѣмъ болѣе виновны, что наше участіе въ безжалостномъ дѣлѣ природы, вытѣсняющей прежнія поколѣнія новыми, относится ближайшимъ образомъ къ тѣмъ, кому мы особенно и всего болѣе обязаны, къ нашимъ собственнымъ отцамъ и предкамъ, такъ что это дѣло оказывается противнымъ не только жалости, но и благочестію»[1].

Во всемъ этомъ разсужденіи есть очевидная натяжка.—Соловьевъ принимаетъ послѣдствіе за причину и причину за послѣдствіе. Утвержденіе, что естественное размноженіе рода есть «отцеубійство» не оправдывается ни съ какой точки зрѣнія и менѣе всего—съ точки зрѣнія религіозно-христіанской. Съ этой точки зрѣнія не размноженіе рода является причиной смерти старшихъ поколѣній, а наоборотъ, родъ долженъ обновляться путемъ новыхъ рожденій, *потому*, что каждое данное поколѣніе умираетъ. Обновляясь, родъ тѣмъ самымъ не только не «примиряется съ царствомъ смерти», но какъ разъ наоборотъ, противодѣйствуетъ ему, защищаетъ себя отъ него. По мысли Соловьева «тотъ моментъ, хотя бы онъ—per impossibile—наступилъ завтра, когда всѣ люди окончательно побѣдятъ въ себѣ плотскую похоть и станутъ вполнѣ цѣломудренными,—этотъ самый моментъ и будетъ концомъ историческаго процесса и началомъ будущей жизни» всего человѣчества»[2]. Безъ сомнѣнія, еслибы естественное размноженіе задерживало наступленіе совершенной будущей жизни, оно и въ самомъ дѣлѣ было бы грѣхомъ: но Соловьевъ

[1] Тамъ же, 156—157.
[2] Тамъ же, 72.

и тутъ, какъ во всемъ своемъ разсужденіи, принялъ слѣдствіе за причину. Естественное размноженіе человѣческаго рода—не причина нашего несовершенства, а наоборотъ, его послѣдствіе. Именно потому, что въ настоящемъ своемъ состояніи человѣчество не въ силахъ завершить на землѣ то дѣло Божіе, которое составляетъ его задачу, это дѣло должно передаваться изъ поколѣнія въ поколѣніе. Въ земной дѣйствительности смѣна поколѣній есть необходимое условіе совершенствованія рода человѣческаго на землѣ. Оно должно продолжаться, пока совершенство не будетъ достигнуто. Вообще совершенно очевидно, что не прекращеніемъ размноженія истребится изъ міра смерть и зло, а какъ разъ наоборотъ, упраздненіе смерти и зла сдѣлаетъ безсмысленнымъ и ненужнымъ дальнѣйшее размноженіе.

Пока существуетъ грѣхъ, смерть и несовершенство, размноженіе имѣетъ положительный, *добрый* смыслъ. Это прямо признается христіанскимъ откровеніемъ. Христосъ началъ свою дѣятельность на землѣ съ благословенія брака: еслибы онъ потребовалъ отъ новобрачныхъ воздержанія, то Евангеліе, очевидно, не могло бы объ этомъ умолчать; а въ извѣстномъ изреченіи апостола прямо говорится, что мать спасается черезъ дѣторожденіе. Соловьевъ съ этимъ считается, но отсюда для него возникаютъ дальнѣйшія затрудненія. По его мнѣнію «тутъ есть какое-то великое противорѣчіе, какая-то роковая антиномія, которую мы должны во всякомъ случаѣ признать, еслибы даже и не имѣли надежды разрѣшить ее»[1]). Съ одной стороны дѣторожденіе есть добро какъ для родителей, такъ и въ особенности для дѣтей, получающихъ даръ жизни; съ другой стороны, по причинамъ намъ извѣстнымъ, Соловьевъ видитъ «существенное и нравственное зло въ самомъ плотскомъ актѣ размноженія». Разрѣшеніе противорѣчія по его мнѣнію заключается въ томъ, что «зло дѣторожденія можетъ быть упразднено самимъ же дѣторожденіемъ»: «то, чего не сдѣлалъ человѣкъ настоящаго, можетъ быть сдѣлано человѣкомъ будущаго, который, родившись тѣмъ же путемъ животной природы, можетъ отречься отъ него и перемѣнить законъ жизни»[2]). Иначе говоря, разрѣшеніе заключается въ томъ, что высшая Премудрость извлекаетъ изъ зла бо́льшее добро. «поль-

[1]) Тамъ же, 156.
[2]) Тамъ же, 156.

зуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній», что, однако, можетъ служить намъ только утѣшеніемъ, но не оправданіемъ [1]).

Въ дѣйствительности мы имѣемъ здѣсь не антиномію, а просто слабое разсужденіе. Подъ антиноміей принято разумѣть противорѣчіе объективное, которое коренится не въ чьемъ либо личномъ заблужденіи а навязываетъ силою необходимости всякому мыслящему уму. Между тѣмъ то противорѣчіе, на которое указываетъ Соловьевъ, существуетъ не въ самой дѣйствительности, а только въ его изложеніи. Считать добромъ дѣторожденіе, признавать его необходимымъ для цѣлей Провидѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ признавать зломъ его непремѣнное условіе—значитъ впадать въ простую непослѣдовательность. А разрѣшеніе мнимой антиноміи содержитъ въ себѣ вдобавокъ еще и ложную теодицею: признавать дѣторожденіе добромъ, а единственный путь къ нему—зломъ—значитъ допускать, что Провидѣніе для своихъ благихъ цѣлей нуждается въ дурныхъ средствахъ. Сдѣлать отвѣтственнымъ за грѣхъ одного человѣка въ данномъ случаѣ совершенно невозможно. Вѣдь по ученію самого Соловьева, каждый человѣкъ, который рождается въ міръ, является въ силу предвѣчнаго о немъ замысла Божія безусловно необходимымъ и незамѣнимымъ членомъ всеединой божественной идеи. Если тѣмъ не менѣе это божественное въ идеѣ существо не можетъ родиться безъ грѣха, то ясно, что грѣхъ человѣка нуженъ Богу, необходимъ для выполненія Его замысла.

Въ связи съ вышеизложеннымъ мы находимъ у Соловьева еще и другую ошибку. Изъ того, что размноженіе рода можетъ совершаться безъ любви, а сильная любовь нерѣдко остается безплодною, отнюдь не слѣдуетъ, чтобы смыслъ любви и ея *задача* не имѣли никакого отношенія къ дѣторожденію. Соловьевъ тутъ видимо впадаетъ въ ту самую ошибку, которую онъ часто отмѣчаетъ у другихъ.—*Изъ того, что обыкновенно бываетъ*, онъ заключаетъ къ нормальному порядку вещей, къ тому, что должно быть.

Дѣло въ томъ, что дѣторожденіе не есть только физическій, естественный актъ: по своей идеѣ и задачѣ оно должно имѣть

[1]) Тамъ же, 72.

кромѣ того и свою духовную сторону: все воспитаніе дѣтей должно быть ихъ духовнымъ рожденіемъ. Тутъ-то и должна вступить въ дѣйствіе творческая сила любви. Соловьевъ вскользь замѣчаетъ, что въ заурядномъ житейскомъ бракѣ любовь въ лучшемъ случаѣ въ ослабленномъ и разбавленномъ видѣ переносится на дѣтей. Спрашивается, *должна* ли она непремѣнно быть ослабленной или разбавленной въ этомъ перенесеніи? Не должна ли она и здѣсь,—въ дѣтяхъ—продолжать безо всякаго ослабленія и умаленія свое великое творческое дѣло—созданіе абсолютной индивидуальности? Характеръ родителей, самые ихъ духовные дары передаются по наслѣдству. Если любящая женщина видитъ въ своемъ мужѣ тотъ окончательный образъ будущаго человѣка, который провидѣлъ Богъ, то, доколѣ любовь не изсякла, этотъ образъ долженъ предноситься предъ нею и въ воспитаніи дѣтей: она должна съ любовью передавать его въ послѣдующія поколѣнія. Любящіе узнаютъ и продолжаютъ любить другъ друга въ дѣтяхъ: и, хотя любовь къ дѣтямъ не есть простое повтореніе взаимной любви родителей, она несомнѣнно есть ея земное завершеніе. Значеніе любви въ данномъ случаѣ можетъ быть лучше всего освѣщено по контрасту. Въ бракахъ, гдѣ дѣти рождаются безъ любви, антипатія очень часто переносится съ нелюбимаго человѣка на того изъ дѣтей, который больше всѣхъ напоминаетъ его своимъ обликомъ физическимъ и духовнымъ, при чемъ такая унаслѣдованная антипатія можетъ въ свою очередь служить источникомъ новыхъ семейныхъ драмъ. Достаточно принять во вниманіе ту силу, какую можетъ здѣсь имѣть антипатія или ненависть, чтобы понять, что можетъ значить участіе любви въ дѣторожденіи и какъ счастливы зачатыя въ ней дѣти.

Цѣлый рядъ положительныхъ и чрезвычайно возвышенныхъ задачъ любви ускользнулъ отъ Соловьева вслѣдствіе ложной ея идеализаціи. Попытка превратить любовь въ совершенную жертву спасенія сдѣлало ее безплодной на землѣ и сообщила ей неестественный обликъ любви кастрированной. Любовь оживаетъ, когда она освобождается отъ этихъ горделивыхъ притязаній и утверждается въ своей подчиненной, здѣшней области. Какова ея роль въ процессѣ спасенія, лучше всего видно изъ отношенія къ ней Христа. Его первое явленіе міру есть благословеніе бра-

ка въ Канѣ Галилейской, а послѣднее—крестная смерть, послѣ которой Христосъ воскресшій являлся уже не міру, а только апостоламъ. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что тутъ есть внутреннее противорѣчіе. Какъ могъ распятый на древѣ благословить земную любовь? Что можетъ быть общаго между нею и умерщвленіемъ плоти, отреченіемъ отъ міра? И однако, не случайно связаны въ жизни Спасителя это начало и этотъ конецъ: мы видимъ тутъ двѣ ступени одного и того же—начальную и высшую. Что въ Канѣ Галилейской началось, то на крестѣ «совершилось».

Бракъ есть та первая жертва во имя любви, которая уготовляетъ осуществленіе на землѣ любви Божественной, предшествуя ей въ качествѣ предварительной стадіи. Въ бракѣ человѣкъ отрекается отъ цѣлаго животнаго міра, во имя другого любимаго человѣка. Цѣлая бездна многовѣкового естественнаго преданія и грѣха тутъ исключается и отвергается для воспріятія новаго, чуднаго дара,—ради того образа Божія, который открывается въ возлюбленномъ или возлюбленной. Но на этомъ процессъ спасенія остановиться не можетъ. За откровеніемъ предварительнымъ должно послѣдовать откровеніе окончательное: и образъ Божій въ любимомъ человѣкѣ нуженъ именно для того, чтобы отъ него и черезъ него любящій перешелъ къ самому Богу. Сильнѣйшее изо всѣхъ чувствъ,—любовь—дана человѣку, чтобы въ ней онъ поднялся надъ природой; въ этомъ подъемѣ и отдѣленіи—смыслъ *исключительности* любви. Но въ высшей, горней области исключительности—конецъ: любовь должна затворять для насъ широкія двери животнаго царства, но отнюдь не тѣсныя врата царствія Небеснаго. Человѣкъ, отрекшійся въ бракѣ отъ образа звѣринаго, тѣмъ самымъ подготовляется къ дальнѣйшему отреченію—отъ всего моего, внѣбожественнаго, отъ всего, что не есть Безусловное. Совершить это заключительное самоотреченіе—значитъ взять свой крестъ: поскольку человѣческая любовь къ этому готовитъ,—и она осѣнена крестнымъ знаменіемъ. Очевидно, стало быть, что отъ брака къ кресту нѣтъ скачка и перерыва, а есть подъемъ изъ ступени въ ступень. И отношеніе между ступенями—не внѣшняя послѣдовательность, а преемство внутреннее, послѣдовательное развитіе одной и той же идеи.

Какъ бы ни казалось парадоксальнымъ это сближеніе величайшей радости съ величайшей скорбью, на самомъ дѣлѣ оно совершенно естественно и необходимо. У каждой святой радости есть своя оборотная скорбная сторона; также и всякая святая скорбь имѣетъ свой смыслъ въ конечной радости. Радость брака въ особенности потому такъ велика, что она заключаетъ въ себѣ побѣду, преодолѣніе скорби земного существованія черезъ любовь. Побѣда эта—неполная, почему она неизбѣжно снова должна разрѣшиться въ скорбь. Но эта скорбь окончательно побѣждается совершенной жертвой, полной отдачей себя самому Безусловному, Божественному а не ограниченному Его образу. И тутъ опять скорбь внѣбожественнаго существованія побѣждается радостью пира брачнаго—сочетанія человѣчества съ Небеснымъ Женихомъ. Такъ скорбью и радостью отмѣчается каждый шагъ борьбы Всеединаго и Безусловнаго за обладаніе вселенной. Въ этой борьбѣ бракъ, какъ мы сказали,—не вершина, а посредствующая ступень.

Какая ступень? Апостолъ опредѣляетъ ея значеніе очень ясно, когда онъ сравниваетъ союзъ брачный съ союзомъ Христа и Церкви, видитъ въ первомъ *образъ* второго. На самомъ дѣлѣ бракъ есть именно это и только это—*прообразъ* будущаго совершенства и будущей радости. Это—такое отношеніе любящихъ душъ, которое на высшей ступени своего совершенства *приводитъ* ко Христу, открываетъ глаза на грядущее и желанное блаженство. Но дальше этого преддверія бракъ не идетъ: онъ не въ состояніи дать окончательнаго блаженства, потому что онъ не сообщаетъ человѣку необходимаго для того *существеннаго соединенія* съ Богомъ. Послѣднее достигается не въ сочетаніи съ возлюбленною, а въ пріобщеніи къ тѣлу и крови Христовой, *не въ бракѣ, а въ Евхаристіи*. Въ качествѣ *прообраза* грядущаго истиннаго соединенія со Христомъ, бракъ можетъ существовать и внѣ Христа, какъ онъ существовалъ до пришествія Христова и существуетъ теперь—у язычниковъ. Врядъ ли кто станетъ отрицать святость и даже таинственность этого сочетанія супруговъ-язычниковъ: оно открываетъ прообразъ высшаго соединенія даже въ союзахъ людей невѣрующихъ, но это—именно потому, что оно—только *прообразъ* истиннаго соединенія съ Богомъ, а не само соединеніе. Именно то обстоятельство, что бракъ ме-

жетъ и вић Христа давать свои мистическія откровенія, указываетъ на него, какъ на подготовительную только стадію къ будущему, вѣчному сочетанію между небомъ и землею. Когда оно наступитъ, прекратится «все, что отчасти»: тогда, слѣдовательно, не будетъ и индивидуальныхъ, ограниченныхъ соединеній.

Произведенія того же автора:

1. **Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Міросозерцаніе бл. Августина**. Москва, 1892 (распродана). Ц. 1 р. 50 к.

2. **Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ. Міросозерцаніе Григорія VII-го и публицистовъ его современниковъ** (распродана). Ц. 2 р. 50 к.

3. **Философія Ницше**. Москва, 1904. Ц. 1 р. 20 к.

4. **Свобода и безсмертіе**. Москва, 1907. Ц. 5 к.

5. **Соціальная утопія Платона**. Москва, 1908. Ц. 70 к.

6. **Энциклопедія Права**. Москва, 1913. Ц. 1 рубль.

Складъ изданій въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“

главный складъ:
Москва, Новинскій бул., д. 103.

Ближайшее участіе принимаютъ:
С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ I.

Оригинальныя произведенія.

Н. А. БЕРДЯЕВЪ. Философія свободы. Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. „Два града“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. Философія хозяйства. Ч. I. Міръ какъ хозяйство. Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. Очерки по исторіи экономическихъ ученій. Выпускъ I. Изданіе автора. Цѣна 1 р. 50 к.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. Жизнь В. С. Печерина. Цѣна 1 р. 50 к.

С. Н. ДУРЫЛИНЪ. Церковь невидимаго града. (Сказаніе о градѣ Китежѣ.) Печатается.

ВЛ. КАРПОВЪ. Основныя черты органическаго пониманія природы. Цѣна 80 коп.

И. В. КИРѢЕВСКІЙ. Полное собраніе сочиненій. Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей **М. О. Гершензона.** Цѣна за 2 тома 4 р.

Л. М ЛОПАТИНЪ. Философскія характеристики и рѣчи. Цѣна 3 р.

КН. В. Ѳ. ОДОЕВСКІЙ. Русскія ночи. съ портретомъ, подъ редакціей **С. А. Цвѣткова** (съ дополненіями и поправками по рукописямъ). Печатается.

Кн. ЕВГ. ТРУБЕЦКОЙ. Міросозерцаніе В. С. Соловьева. Изд. автора. Цѣна за 2 тома 4 р.

Свящ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. Столпъ и утвержденіе истины. (Опытъ православной Ѳеодицеи въ двѣнадцати письмахъ). Печатается.

П. Я. ЧААДАЕВЪ. Сочиненія и письма. Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей **М. О. Гершензона.** Цѣна за 2 тома 5 руб.

Свящ. С. ЩУКИНЪ. „Около церкви“. Сборникъ статей. Цѣна 1 руб.

ВЛ. ЭРНЪ. Борьба за логосъ. Цѣна 2 р.

Отдѣлъ II.

Переводы.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французскаго **Г. А. Рачинскаго.** Цѣна 2 р. 25 к

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ. Русская идея. Переводъ съ французскаго **Г. А. Рачинскаго.** Цѣна 75 к.

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ. Владиміръ святой и христіанское государство и Отвѣтъ на корреспонденцію изъ Кракова. Переводъ съ французскаго **Г. Рачинскаго,** съ предисловіемъ **кн. Евг. Трубецкаго.** (Впервые на русскомъ языкѣ). Цѣна 75 коп.

ДЮШЕНЪ. Исторія древней церкви. Переводъ съ французскаго подъ редакціей проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Томъ I. Цѣна 2 р.

ЗЕЙПЕЛЬ. Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго, съ предисловіемъ **С. Н Булгакова.** Цѣна 2 р.

Э. ЛЕРУА. Догматъ и критика. Переводъ съ французскаго съ предисловіемъ **Н. А. Бердяева** (печатается).

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

АВГУСТИНЪ. Исповѣдь. **ВЕНДЛАНДЪ.** Эллинистическиримская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству. **ДЮШЕНЪ.** Исторія древней церкви. Томъ II.

Отдѣлъ III.

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

А. С. ХОМЯКОВЪ. Н. Бердяева. Цѣна 1 р. 60 к.

А. А. КОЗЛОВЪ. С. Аскольдова. Цѣна 1 р. 50 к.

Г. С. СКОВОРОДА (1722—1794). **Вл. Эрна.** Цѣна 2 р.

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

Ѳ. М. ДОСТОЕВСКІЙ. А. С. Волжскаго. **А. И. БУХАРЕВЪ** (арх. Ѳедоръ). С. С. Розанова. **Н. В. ГОГОЛЬ.** В. В. Зѣньковскаго. **К. Н. ЛЕОНТЬЕВЪ** В. В. Бородаевскаго. **о. СЕРАП. МАШКИНЪ.** Свящ. П. А. Флоренскаго. **М. М. СПЕРАНСКІЙ.** А. В. Ельчанинова. **Ѳ. И. ТЮТЧЕВЪ.** Вячесл. Иванова. **Н. Ѳ ѲЕДОРОВЪ** Н. А. Бердяева.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о И. В. Кирѣевскомъ, Н. И. Новиковѣ, Вл. Соловьевѣ, Л. Толстомъ, С. Н. Трубецкомъ, П. Я. Чаадаевѣ, Б Н. Чичеринѣ.

Отдѣлъ IV.

СБОРНИКИ.

СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. О **ВЛАД. СОЛОВЬЕВѢ**. Ц. 1 р. 50 к. Статьи: **С. Н. Булгакова.—Вячесл. Иванова. - кн. Евг. Трубецкаго.—Александ. Блока. - Н. Бердяева. — Вл. Эрна.**

СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. О **РЕЛИГІИ Л. ТОЛСТОГО.** Цѣна 1 р. 70 к. Статьи: **С. Н. Булгакова.—В. В. Зѣньковскаго. - Кн Евг. Трубецкаго —В. И. Экземплярскаго.— С. Н. Булгакова.—Анд. Бѣлаго.—Н. А. Бердяева.— А С. Волжскаго.—Вл. Эрна.**

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКІЕ КЛАССИКИ.

БААДЕРЪ. Избранныя сочиненія (готовится къ печати).

Намѣчаются переводы избранныхъ сочиненій: **Плотина**, Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Новинскій, 103), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

Издательница ***М. К. Морозова.***

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ II.

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

141.

Кн. ЕВГЕНІЙ ТРУБЕЦКОЙ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ Вл. С. СОЛОВЬЕВА.

Ты еже сѣеши, не оживетъ,
аще не умретъ. I Кор. XV, 36.

ТОМЪ II.

ИЗДАНІЕ АВТОРА.

МОСКВА—1913
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФИИ А. И. МАМОНТОВА
Леонтьевский пер., д. № 5.

ОГЛАВЛЕНІЕ II ТОМА.

ЧАСТЬ IV.

Періодъ окончательный.

Стр.

Глава XVII. Крушеніе теократіи . . . . . 3—38
I. Сомнѣнія девятидесятыхъ годовъ. — Разочарованіе въ русскомъ обществѣ . . . . . 3—12
II. Разочарованіе въ русской государственности . . . . . 13—17
III. Точка зрѣнія „Трехъ разговоровъ“ . . . . . 17—24
IV. Новая схема взаимныхъ отношеній церкви и государства. . . . . 24—38

Глава XVIII. Оправданіе Добра. Взаимныя отношенія этики и теоретической философіи . . . . . 39—59
I. Кризисъ въ воззрѣніяхъ Соловьева и „Оправданіе Добра“ . . . . . 39—45
II. Независимость этики отъ теоретической философіи . . 45—51
III. Дѣйствительная зависимость этики Соловьева . . . 51—59

Глава XIX. Оправданіе Добра (продолженіе). **Три основы нравственности** . . . . . 60—100
I. Смыслъ жизни и задача нравственной философіи . . . 60—63
II. Первичныя данныя нравственности. Стыдъ, жалость и благочестіе . . . . . 63—70
III. Производный характеръ другихъ добродѣтелей . . . . 70—74
IV. Метафизика стыда, жалости и благоговѣнья . . . . . 75—80
V. Безусловное начало нравственности . . . . . 80—87
VI. Цѣнность трехъ основъ нравственности . . . . . 87—100

Глава XX. Оправданіе Добра (продолженіе). **Объективная этика** . . . . . 101—156
I. Эволюціонизмъ и христіанство въ Оправданіи Добра . 101—104
II. Добро черезъ исторію. Требованіе собирательной нравственности . . . . . 104—109
III. Нравственная норма общественности . . . . . 109—112
IV. Національный вопросъ . . . . . 113—117
V. Уголовный вопросъ . . . . . 117—126
VI. Экономическій вопросъ . . . . . 126—139
VII. Истина и утопія въ объективной этикѣ Соловьева . . 139—156

Стр.

Глава XXI. Оправданіе Добра (продолженіе). **О правѣ, государствѣ и войнѣ** . . . . . 157—175
I. Право и нравственность . . . . . 157—167
II. Смыслъ войны . . . . . 167—175

Глава XXII. Оправданіе Добра (продолженіе). **Нравственная организація человѣчества въ его цѣломъ** . . . . . 176—194
I. Субъектъ нравственной организаціи . . . . . 176—182
II. Формы нравственной организаціи человѣчества . . . . 182—190
III. Разложеніе теократическихъ воззрѣній въ Оправданіи Добра . . . . . 190—194

Глава XXIII. Теоретическая философія . . . . . 195—287
I. Задачи теоретической философіи и Оправданіе Добра . 195—201
II. Задача теоретической философіи и жизненная драма Платона . . . . . 201—210
III. Задача теоретической философіи и „Три разговора“ . . 210—215
IV. Первое начало теоретической философіи . . . . . 215—223
V. Достовѣрность разума . . . . . 224—228
VI. Форма разумности и разумъ истины . . . . . 228—235
VII. Гносеологія и метафизика въ теоретической философіи . 235—240
VIII. Метафизическая точка зрѣнія Соловьева . . . . . 240—247
IX. Споръ Соловьева и Л. М. Лопатина о множественности субстанцій . . . . . 247—259
X. Отношеніе новой точки зрѣнія Соловьева къ вопросу о свободѣ воли . . . . . 259—266
XI. Софія—Премудрость Божія и единство рода человѣческаго . . . . . 266—287

Глава XXIV. Теоретическая философія (продолженіе). **Философія конца** . . . . . 288—328
I. Конецъ міра и антихристъ . . . . . 288—291
II. Антихристъ и Толстой . . . . . 291—299
III. Новое пониманіе прогресса. Задача великаго синтеза . 299—304
IV. Философія конца и предстоящія историческія задачи человѣчества . . . . . 304—312
V. Великій синтезъ и государство . . . . . 312—324
VI. Исходъ славянофильства въ „Трехъ разговорахъ“ . . . 324—328

Глава XXV. Эстетика . . . . . 329—376
I. Общія замѣчанія . . . . . 329—334
II. Сущность красоты въ природѣ . . . . . 334—341
III. Красота въ неорганической природѣ . . . . . 341—345
IV. Красота въ органическомъ мірѣ . . . . . 345—353
V. Красота въ мірѣ человѣческомъ . . . . . 353—357
VI. Общій смыслъ искусства . . . . . 357—365
VII. Эстетика и метафизика Соловьева . . . . . 365—376

Заключеніе . . . . . 377—485

Часть IV.

Періодъ окончательный.

ГЛАВА XVII.

Крушеніе теократіи.

I. Сомнѣнія девятидесятыхъ годовъ.—Разочарованіе въ русскомъ обществѣ.

Выше я охарактеризовалъ второй, серединный періодъ творчества Соловьева какъ періодъ утопическій. Наоборотъ, типическая отрицательная черта третьяго періода литературной дѣятельности философа, тѣсно связанная съ его положительными чертами, есть совершенное и окончательное крушеніе всѣхъ его утопій. Прежде всего по отношенію къ его теократическому идеалу это можетъ быть подтверждено доказательствами, устраняющими возможность сомнѣнія.

Въ предисловіи къ первому тому твореній Платона самъ Соловьевъ ясно говоритъ о своемъ разочарованіи въ «исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ», которымъ были отданы его «такъ называемые лучшіе годы». Въ кругу друзей Соловьева мнѣ приходилось слышать мнѣніе, будто подъ «внѣшними замыслами» слѣдуетъ разумѣть не саму теократическую идею, а только мечту о внѣшнемъ ея осуществленіи посредствомъ соглашенія русскаго императора съ папой. Несостоятельность такого толкованія бросается въ глаза: хотя Соловьевъ въ серединный періодъ своего творчества и останавливался на мысли о такомъ соглашеніи,—однако, безъ сомнѣнія не ей онъ «отдалъ свои лучшіе годы». Послѣднія слова, очевидно, могутъ относиться единственно къ мечтѣ, которая въ лучшіе годы философа была

всепоглощающей. А таковой была, какъ извѣстно, только его идея «всемірной теократіи».

Разочарованіе въ ней, впрочемъ, можетъ быть обнаружено не только косвенными, но и прямыми доказательствами. Рѣзкую грань между серединнымъ и заключительнымъ періодомъ Соловьева составляетъ его стихотвореніе «Панмонголизмъ», написанное въ 1894 году. Тутъ онъ приписываетъ *«льстецамъ Россіи»* ту самую мечту о будущемъ Россіи, которую передъ тѣмъ лелѣялъ онъ самъ:

Примѣромъ древней Византіи
Мы научиться не хотимъ
И все твердятъ льстецы Россіи
Ты третій Римъ, ты третій Римъ.

Изъ предыдущаго мы уже знаемъ, что отказаться отъ надежды на осуществленіе «третьяго Рима» для Соловьева значитъ прежде всего разочароваться въ теократической миссіи Россіи. Но не объ одной Россіи идетъ здѣсь рѣчь. Соловьевъ категорически утверждаетъ, что новаго Рима, призваннаго замѣнить первые три, не будетъ вовсе. Если Россія не осуществитъ свою теократическую миссію, то не осуществится вселенская теократія вообще.

Смирится въ трепетѣ и страхѣ
Кто могъ любви завѣтъ забыть
И третій Римъ лежитъ во прахъ
А ужъ четвертому не быть.

Было бы ошибочно думать, что стихотвореніе «Панмонголизмъ» выражаетъ собою окончательный выводъ Соловьева. Оно высказываетъ въ формѣ отчаянья то, что въ 1894 году было для Соловьева еще только сомнѣніемъ, правда, мучительнымъ, но все еще неразрѣшеннымъ. Въ данномъ случаѣ, какъ это часто случалось съ Соловьевымъ, его поэтическое вдохновеніе упредило логическій ходъ его мыслей: въ пророческой интуиціи онъ прозрѣлъ то, что нѣсколькими годами позже облеклось въ форму правильнаго умозаключенія. Окончательное разочарованіе въ теократіи явилось здѣсь результатомъ сомнѣній, накоплявшихся годами; сочиненія Соловьева, а также личныя о немъ воспоминанія близкихъ ему людей даютъ намъ возможность прослѣдить шагъ за шагомъ всю эту внутреннюю борьбу, совершавшуюся въ мысли философа.

Читатель помнитъ, что для Соловьева вселенская теократія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «русская національная идея». Вѣра въ теократію и въ русскій народъ, какъ *народъ царскій*, призванный возобновить въ будущемъ теократическую имперію, составляетъ здѣсь неразрывное органическое цѣлое. При этихъ условіяхъ неудивительно, что разочарованіе въ мессіанствѣ русскаго народа должно было привести философа къ разочарованію въ теократіи. Говоря иначе, крушеніе теократіи было здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ и *крушеніемъ славянофильства* въ его новой соловьевской формѣ.

Вѣра Соловьева въ «третій Римъ», какъ русскую національную идею, боролась съ сомнѣніями даже въ тѣ годы, когда она была всего сильнѣе. Уже въ восьмидесятыхъ годахъ онъ училъ, что идея каждаго даннаго народа не есть законъ природы, фатумъ, тяготѣющій надъ народомъ, а нравственная обязанность, которую онъ можетъ исполнить или не исполнить.

«Идея каждаго даннаго народа—не то, что самъ онъ думаетъ о себѣ во времени, а то, что Богъ думаетъ о немъ въ вѣчности»[1]). Будетъ ли осуществлена народомъ его идея, зависитъ не только отъ Бога, но и отъ самого народа, отъ степени его покорности и преданности волѣ Божіей. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ, уже въ восьмидесятыхъ годахъ допускалъ, что Россія можетъ и не исполнить своего долга: онъ предсказывалъ, что въ такомъ случаѣ «она никогда не можетъ имѣть прочнаго успѣха ни въ какихъ дѣлахъ своихъ, ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ»[2]).

Въ восьмидесятыхъ и девяностыхъ годахъ истекшаго столѣтія подобнаго рода сомнѣнія могли только крѣпнуть. Въ то время рѣшительно ничто не свидѣтельствовало о рѣшимости Россіи осуществить царство правды на землѣ. И проповѣдь покаянья, съ которой обращался къ ней Соловьевъ, оставалась гласомъ вопіющаго въ пустынѣ. Славянофильскія утопіи здѣсь рушились сами собою, при всякой попыткѣ сопоставить ихъ съ русскою дѣйствительностью.

Мнѣ нѣтъ надобности припоминать здѣсь того разочарованія въ православіи, которое привело Соловьева къ католицизму. Какъ

[1]) L'Idée russe, 6, 7—8.

[2]) Національный вопросъ, предисловіе, т. V, стр. IV.

уже было выяснено выше, рѣшающее значеніе здѣсь имѣло сопоставленіе нашей церковной дѣйствительности съ *идеаломъ* вселенской церкви. Церковь должна быть единою и вселенскою: между тѣмъ въ дѣйствительности среди православнаго міра царствуетъ всеобщій раздоръ и взаимное отчужденіе. Единство церковное должно быть дѣйственнымъ: вмѣсто того оно существуетъ у насъ только въ скрытомъ состояніи и не проявляется во внѣ. Это объясняется тѣмъ, что «вѣковыя цѣпи приковываютъ тѣло нашей церкви къ безобразному трупу, который душитъ ее, разлагаясь»[1]).

Еще И. С. Аксаковъ утверждалъ, что наша церковь мало по малу превратилась въ родъ приказа или въ колоссальную канцелярію, которая примѣняетъ къ пастырскому служенію всѣ пріемы нѣмецкаго бюрократизма, со всей оффиціальной фальшью, ему свойственною. Выражая свое разочарованіе въ православіи словами послѣдняго могикана стараго славянофильства, Соловьевъ говоритъ: «учрежденіе, покинутое Духомъ истины, не можетъ быть истинной Церковью Божіей[2]).

Вслѣдъ за православіемъ наступила очередь двухъ остальныхъ устоевъ стараго славянофильства. Сначала, какъ мы видѣли, Соловьевъ включилъ ихъ въ свою теократическую схему. Онъ ждалъ осуществленія теократической имперіи отъ благочестія русскаго народа и отъ неограниченной самодержавной власти русскихъ государей. Къ концу его жизни, однако, и та и другая надежда рухнула.

Въ частности въ отношеніи Соловьева къ дореформенному русскому государственному строю уже въ первой половинѣ девятидесятыхъ годовъ начались колебанія, которыя, благодаря тогдашнимъ цензурнымъ условіямъ, не могли быть высказаны въ печати.

Первое разочарованіе было вызвано всероссійскимъ голодомъ 1891 года. Подъ впечатлѣніемъ безсилія правительства въ борьбѣ съ хроническими неурожаями Соловьевъ заговорилъ о необходимости организовать русское общество для «правильной и постоян-

[1]) L'Idée russe, 22.
[2]) L'Idée russe, 22—28.

ной дѣятельности на пользу народа». Вотъ что онъ писалъ по этому поводу.

«За эти тридцать лѣтъ ничего не было нами сдѣлано, чтобы улучшить крестьянское хозяйство и помѣшать тому естественному процессу, въ силу котораго половина европейской Россіи мало-по-малу приближается къ состоянію какихъ-то дикихъ степей. Ясно, что при нынѣшнемъ безкультурномъ состояніи русскаго народа и его хозяйства, этотъ процессъ запустѣнія остановить нельзя. Ясно далѣе, что самъ народъ не имѣетъ средствъ поднять свой культурный уровень, и *что это также не можетъ быть прямою и непосредственною задачей правительства. Еще менѣе могутъ тутъ что-нибудь сдѣлать индивидуальныя усилія частныхъ лицъ... Значитъ, требуется дѣятельность общества, какъ такового, какъ организованнаго цѣлаго*»[1]) (курсивъ мой).

Высказать въ печати больше этого Соловьевъ *въ то время*, разумѣется, не могъ; но въ бесѣдахъ съ друзьями, а въ томъ числѣ и со мною, онъ откровенно говорилъ о своемъ разочарованіи въ тогдашнемъ нашемъ государственномъ строѣ и о необходимости представительныхъ, конституціонныхъ учрежденій. Помню, какъ при этомъ однажды онъ шутя показывалъ мнѣ красную подкладку своей шведской куртки и съ хохотомъ говорилъ: «а подкладка у меня на всякій случай вотъ какая». Эти разговоры происходили осенью 1891 года; къ тому же времени относится и цитированная только что статья «Нашъ грѣхъ и наша обязанность», напечатанная тогда въ «Сѣверномъ Вѣстникѣ». Приведеннымъ словамъ этой статьи соотвѣтствовали весьма опредѣленныя надежды и даже намѣренія покойнаго философа. Въ то время онъ часто говорилъ, что правительство «прозѣвало» голодъ и что общество должно *взять въ свои руки* помощь голодающимъ; онъ надѣялся, что на этой почвѣ зародится та *постоянная* общественная организація, которая возьметъ на себя заботы не объ одномъ только голодѣ, но *о народныхъ нуждахъ вообще*. Именно эту организацію онъ имѣлъ въ виду въ нижеслѣдующемъ воззваніи, обращенномъ къ русскому обществу. —

[1]) Нашъ грѣхъ и наша обязанность, т. V, 403.

«Покайтесь теперь, потомъ будетъ поздно. Грѣхъ вашъ одинъ въ двухъ видахъ. Вы отреклись отъ истиннаго христіанства и вмѣсто того, чтобы смягчать и устранять старыя историческія обиды, раздѣляющія человѣчество, вы стали всячески отягчать ихъ и умножать новыми изобрѣтеніями. Въ то время, какъ вы старались истребить все «чужое» во имя своего, вы на самомъ дѣлѣ забывали объ этомъ *своемъ*, о дѣйствительномъ благѣ нашего народа и ничего для него не дѣлали. Вы не сдѣлали ничего—не только для духовнаго воспитанія народа въ христіанской истинѣ, но даже для физическаго его пропитанья, для обезпеченія ему насущнаго хлѣба. И всѣ нынѣшнія и предстоящія страданія этого народа—на вашей совѣсти, вашъ грѣхъ. И первая ваша обязанность—въ немъ покаяться, а вторая—показать раскаяніе на дѣлѣ. *Соберитесь, организуйтесь для добра, какъ вы умѣете собираться и организовать свои силы для устройства дѣлъ вредныхъ и сомнительныхъ*» [1]) (курсивъ мой).

Соловьевъ прекрасно зналъ, что, при возможности организоваться «для дѣлъ вредныхъ и сомнительныхъ», въ то время было строжайше воспрещено собираться для общаго народнаго дѣла, хотя бы и «для добра»; но онъ мечталъ объ *организаціи недозволенной*. Часто умственнымъ взоромъ онъ искалъ вождя, который могъ бы стать во главѣ общественнаго движенія и останавливался на генералѣ М. И. Драгомировѣ; послѣдняго онъ прочилъ, какъ онъ говорилъ cum grano salis, «въ узурпаторы». Насколько серьезно онъ объ этомъ думалъ, видно между прочимъ изъ слѣдующаго: въ письмѣ отъ 11 сентября 1891 года къ М. М. Стасюлевичу онъ упоминаетъ о своемъ намѣреніи вернуться въ Петербургъ «во второй половинѣ октября, съѣздивши въ Кіевъ». Какъ онъ говорилъ мнѣ около того же времени, поѣздка въ Кіевъ была предпринята съ цѣлью вступить въ переговоры съ М. И. Драгомировымъ: Соловьевъ хотѣлъ предложить ему—*стать во главѣ общественной помощи голодающимъ*, при чемъ, по его словамъ, онъ видѣлъ въ этомъ *только начало*... Не со мной однимъ говорилъ объ этомъ покойный философъ. Тотъ же проектъ въ гораздо болѣе опредѣленной формѣ слышалъ отъ него *Л. Ф. Пантелѣевъ*, съ которымъ я въ то время знакомъ не былъ. Изъ

[1]) Тамъ же, 404.

воспоминаній послѣдняго, напечатанныхъ въ № 195 газеты «Рѣчь» за 1908 годъ видно, каково было политическое настроеніе Соловьева въ упомянутую эпоху. По разсказу Л. Ф. Пантелѣева, Соловьевъ говорилъ ему буквально слѣдующее.—

«Я говорю, что хочу предложить Драгомирову стать во главѣ русской революціи... Вы же мнѣ говорили объ архіереѣ, который хочетъ сложить съ себя монашескую рясу, значитъ онъ принадлежитъ къ числу недовольныхъ. Теперь сообразите: если во главѣ революціи будутъ стоять генералъ и архіерей, то за первымъ пойдутъ солдаты, а за вторымъ народъ и тогда революція неминуемо восторжествуетъ»[1]. Легко себѣ представить, какъ Соловьевъ былъ бы принятъ генераломъ Драгомировымъ. Л. Ф. Пантелѣевъ предсказывалъ философу, что генералъ или пригласитъ сейчасъ же мѣстнаго жандармскаго начальника или же въ лучшемъ случаѣ его высмѣетъ. То же говорили Соловьеву и другіе его друзья и доброжелатели. Остается радоваться, что онъ внялъ этимъ доводамъ, и поѣздка его въ Кіевъ не состоялась.

Колебанія въ основныхъ политическихъ воззрѣніяхъ, разумѣется, не могли не отразиться на соловьевскомъ пониманіи теократической идеи: ими затрогивался чрезвычайно важный для этого пониманія вопросъ объ отношеніи свободной общественности и царской власти въ теократической имперіи будущаго. Въ 1891 году мы еще не находимъ у Соловьева сомнѣній въ теократической задачѣ обоихъ этихъ началъ; но онъ начинаетъ высказывать новый взглядъ на ихъ взаимныя отношенія.

Я хорошо помню, что его симпатіи къ представительнымъ учрежденіямъ въ то время связывались съ идеей *всеобщаго царскаго священства*, о чемъ вслѣдствіе цензурныхъ препятствій онъ, разумѣется, высказаться въ печати не могъ. Читатель помнитъ, что въ произведеніяхъ философа, напечатанныхъ ранѣе, царская власть во вселенской теократіи для него олицетворялась

[1]) Въ воспоминаніяхъ Л. Ф. Пантелѣева есть небольшая хронологическая ошибка: онъ относитъ приведенный разговоръ къ 1892 году. Между тѣмъ, онъ могъ происходить только въ 1891 году, такъ какъ годомъ позже, какъ мы увидимъ, Соловьевъ совершенно отказался не только отъ революціонныхъ замысловъ, но и отъ всякихъ надеждъ на русское общество, что видно не только изъ воспоминаній о немъ, но и изъ собственныхъ его печатныхъ произведеній того времени.

монархомъ самодержавнымъ и неограниченнымъ. Осенью 1891 года мнѣ приходилось слышать отъ него иныя разсужденія: всѣ мы цари и священники Бога Вышняго: поэтому всѣмъ надлежитъ участвовать какъ въ священствѣ, такъ и въ царствѣ. Участіе общества въ *царскомъ* дѣлѣ онъ представлялъ себѣ въ видѣ народнаго представительства. Въ связи съ этимъ онъ въ то время говорилъ мнѣ, что мы должны взять съ запада всѣ вообще *формы* общественной жизни, какъ церковной такъ и государственной: всегдашнее условіе всякихъ заимствованій съ запада—привнесеніе въ эти формы самостоятельнаго религіознаго содержанія тутъ подразумѣвалось само собой.

Увлеченіе конституціонными идеями оказалось, однако, на этотъ разъ весьма непродолжительнымъ. Это обусловливается частью особенностями ученія Соловьева, частью же впечатлѣніями дѣйствительности того времени. Несовмѣстимость теократіи съ представительнымъ образомъ правленія при современныхъ условіяхъ жизни бросается въ глаза. О всеобщемъ «царскомъ священствѣ» какъ объ основѣ и верховномъ принципѣ государственнаго строя возможно было, конечно, мечтать въ дни монархомаховъ XVI столѣтія или въ дни Кромвелля. Но среди современнаго общества, частью индифферентнаго, частью безбожнаго, демократическая теократія—самая неосуществимая изо всѣхъ утопій. При этихъ условіяхъ Соловьевъ очень скоро былъ поставленъ передъ необходимостью сдѣлать выборъ между теократіей и конституціей.

Въ 1891 году его вѣра въ теократію въ существѣ своемъ еще не была поколеблена. Это, а также пережитое имъ разочарованіе въ русскомъ обществѣ, вскорѣ заставило его высказаться противъ конституціоннаго образа правленія.

Сомнѣнія въ состоятельности русскаго общества мучили его всегда: они не покидали его даже въ ту осень 1891 года, когда онъ обращался къ этому обществу съ воззваніями. Уже въ приведенной статьѣ «Нашъ грѣхъ» онъ пишетъ.—«Народъ голодаетъ, правительство всячески старается помочь ему, а общество ничего не дѣлаетъ»[1]). Въ другой статьѣ, относящейся къ той же эпохѣ, тѣ же сѣтованія высказываются съ еще боль-

[1]) Стр. 402.

шей опредѣленностью: по словамъ Соловьева, въ Россіи есть организація церковная и организація государственная. «Но организаціи общественной, т.-е. прочнаго союза свободныхъ индивидуальныхъ силъ, солидарно и сознательно дѣйствующихъ для *улучшенія* народной жизни, для національнаго прогресса,—такой организаціи или лучше сказать свободной координаціи дѣятельныхъ силъ у насъ не существуетъ, а, слѣдовательно, нѣтъ и общества въ настоящемъ, положительномъ смыслѣ слова. Существуетъ подъ именемъ общества хаотическая безформенная масса съ непрочною и случайною группировкою частей, съ отдѣльными случайно возникающими и безслѣдно исчезающими центрами, съ разрозненною и безплодною дѣятельностью. Такое неустановившееся, подготовительное состояніе продолжается уже тридцать лѣтъ»[1]). Опасность голодной смерти, грозящая народнымъ массамъ, сообщаетъ этому общественному бездѣйствію характеръ преступный. «Роковое бѣдствіе нѣсколькихъ милліоновъ русскихъ крестьянъ», читаемъ мы въ той же статьѣ,— «бѣдствіе, не устранимое однѣми временными мѣрами, требуетъ отъ насъ болѣе широкаго и организованнаго общественнаго дѣйствія, нежели разгромъ нѣсколькихъ болгарскихъ мѣстечекъ турецкими баши-бузуками. Еслибы наше общество осталось теперь въ страдательномъ положеніи и свалило все на одно правительство, отъ котораго и для его прямой задачи слишкомъ много требуется, это значило бы, что съ 1878 г. наше общество не только не пошло впередъ, *но сдѣлало такой огромный шагъ назадъ, что нельзя даже сказать, зачѣмъ оно существуетъ*[2]).

Нѣсколькими мѣсяцами спустя, когда окончилась продовольственная кампанія,—Соловьеву пришлось убѣдиться, что этотъ шагъ назадъ былъ сдѣланъ. Сколько-нибудь крупнаго общественнаго движенія не возникло, и общественная помощь голодающимъ ограничилась болѣе чѣмъ скромными размѣрами.— «Общество, т.-е. точнѣе частныя лица и учрежденія, напр. редакціи газетъ—содѣйствовали правительству лишь матеріально нѣкоторымъ додаткомъ къ тѣмъ суммамъ, которыя были отпу-

---

[1]) Народная бѣда и обществ. помощь. 399.

[2]) Тамъ же, 400.

щены государственнымъ казначействомъ на продовольствіе нуждающагося населенія и на обсѣмененіе полей. Это не было, конечно, лишнимъ, но всетаки это было только додаткомъ *незначительнымъ*. Тутъ уже вступаетъ въ дѣло простая ариѳметика. По оффиціальному сообщенію, обнародованному въ маѣ мѣсяцѣ, всего было отпущено на продовольствіе и обсѣмененіе круглою цыфрою сто пятьдесятъ милліоновъ—изъ нихъ около пятнадцати т.-е. одна десятая, милліоновъ—отъ частной благотворительности,—остальное отъ казны. Но и изъ этихъ пятнадцати милліоновъ большая часть была собрана и распредѣлена различными оффиціальными комитетами»[1]). Отсюда Соловьевъ выводитъ заключеніе, «что относительно государственнаго цѣлаго наше общество какъ матеріальная сила есть только небольшая дробь. А о такомъ общественномъ содѣйствіи, которое не измѣрялось бы ариѳметически, которое, не ограничиваясь ближайшею продовольственною задачею въ голодный годъ (что наилучшимъ образомъ могло исполнить и дѣйствительно съ успѣхомъ исполнило само правительство), отнеслось бы къ народному бѣдствію не со стороны его острыхъ симптомовъ, а со стороны его общихъ и постоянныхъ причинъ,—*о такомъ общественномъ содѣйствіи начались только смутные разговоры и скоро замолкли*»[1]) (курсивъ мой). Въ этихъ словахъ обличеніе русскаго общества переходитъ въ самобичеваніе. «Смутные разговоры»,—вотъ и все, что осталось отъ политическихъ мечтаній, которымъ предавался самъ Соловьевъ нѣсколькими мѣсяцами раньше и отъ проектовъ, связанныхъ съ именемъ М. И. Драгомирова.

Къ той же эпохѣ,—къ осени 1892 года относится одна наша встрѣча, сохранившаяся въ моей памяти. Тутъ зашла рѣчь о политическихъ надеждахъ и иллюзіяхъ прошедшаго года. Покойный кн. С. Н. Трубецкой поставилъ вопросъ.—«Что, Владиміръ Сергѣевичъ, ошиблись мы на счетъ временъ и сроковъ?»—«Ошиблись», угрюмо отвѣчалъ Соловьевъ. Годомъ раньше онъ, какъ и многіе изъ насъ, надѣялся на измѣненіе образа правленія *въ ближайшемъ будущемъ*.

---

[1]) Врагъ съ Востока (1892 г.), V, 413.
[2]) Тамъ же, 414—415.

II. Разочарованье въ русской государственности.

Отказъ отъ конституціонныхъ мечтаній самъ по себѣ какъ будто не вносилъ сколько-нибудь глубокихъ измѣненій въ міросозерцаніе Соловьева. Поверхностному наблюдателю можетъ даже показаться, что онъ въ данномъ случаѣ только освободился отъ случайнаго, наноснаго вліянія, повреждавшаго чистоту и цѣлостность его теократической идеи.

На самомъ дѣлѣ, однако, въ 1892 году рухнулъ одинъ изъ устоевъ этой идеи. Разочарованіе въ конституціи послѣ кратковременнаго увлеченія ею, было здѣсь сравнительно незначительнымъ эпизодомъ. Но разочарованіе въ русскомъ обществѣ было для философіи Соловьева чрезвычайно крупнымъ событіемъ: оно вносило огромную и непоправимую брешь въ его теократическую схему.

Читатель помнитъ, что въ этой схемѣ обществу отводится весьма значительная роль. Вселенская теократія будущаго называется у Соловьева «*свободною*» именно потому, что въ ней царствіе Божіе осуществляется не одностороннимъ дѣйствіемъ сверху, а чрезъ свободное взаимодѣйствіе священства, царства и *независимыхъ* общественныхъ силъ какъ организованнаго цѣлаго. Убѣдившись, что русское общество не исполняетъ своей теократической миссіи, Соловьевъ возложилъ всѣ свои надежды на государственную власть. Но этотъ поворотъ въ мысли философа не былъ простымъ возвращеніемъ къ прежнимъ его воззрѣніямъ на значеніе царской власти въ теократіи. Въ разсужденіяхъ Соловьева на эту тему въ серединѣ девятидесятыхъ годовъ не видно прежней вѣры въ мистическое единеніе между царской властью и мірскимъ обществомъ, какъ организованнымъ цѣлымъ. Въ «Оправданіи Добра» носителемъ свободы является не общество какъ цѣлое, а лишь его вершина, пророкъ, которому философъ приписываетъ «безусловную свободу». По словамъ Соловьева, «такая свобода не можетъ принадлежать толпѣ, не можетъ быть аттрибутомъ демократіи»[1]). Понятно, что *отсутствіе* общества, о которомъ Соловьевъ говоритъ въ приведен-

[1]) Оправданіе Добра, 477.

ныхъ публицистическихъ статьяхъ начала девяностыхъ годовъ, изолируетъ и тѣмъ самымъ ослабляетъ саму верховную власть. Разъ теократія не имѣетъ корней въ духовной жизни общества, разъ самое существованіе теократическаго народа подвержено сомнѣнію,—естественно возникаетъ вопросъ, возможно ли теократическое царство, обладаетъ ли вообще Россія необходимыми качествами, чтобы быть третьимъ Римомъ?

Вопросъ этотъ ставится Соловьевымъ въ знаменитой статьѣ его «Византизмъ и Россія». Напечатанная въ 1896 году въ «Вѣстникѣ Европы», она въ то время вызвала сенсацію въ качествѣ торжественнаго исповѣданія идеала неограниченной монархіи на страницахъ либеральнаго журнала. Теперь, на разстояніи многихъ лѣтъ, намъ совершенно ясно видно, что центръ тяжести статьи—вовсе не въ этомъ исповѣданіи, а въ мучительныхъ сомнѣніяхъ Соловьева, на которыя она должна была послужить отвѣтомъ.

Въ общемъ Соловьевъ возобновляетъ здѣсь знакомую намъ схему христіанской монархіи, неограниченной *снизу* и ограниченной *сверху* нравственнымъ авторитетомъ духовной власти. Но въ этой монархической проповѣди уже не чувствуется прежней страстности и воодушевленія. Съ вѣрой въ неограниченную монархическую власть здѣсь видимо связывается послѣдняя надежда на осуществленіе Россіей ея мессіанической задачи. Но уже изъ самой постановки вопроса, которую мы находимъ въ названной статьѣ, видно, что эта вѣра подорвана.

«Два Рима пали, третій, московское царство—стоитъ, а четвертому не быть». Дѣйствительно ли значеніе третьяго Рима принадлежитъ Москвѣ, стоитъ ли этотъ Римъ или близится къ паденію, такова основная тема «Византизма и Россіи». —

«Нашимъ предкамъ», говорится здѣсь, «позволительно было останавливаться на этой идеѣ въ ея первоначальномъ образѣ безотчетнаго чувства или предчувствія. Отъ насъ требуется провѣрить ее послѣдовательной мыслью и опытомъ и черезъ то или возвести ее на степень разумнаго сознанія или *отвергнуть какъ дѣтскую мечту и произвольную претензію*» [1]).

Идея третьяго Рима была задушевною мечтою Соловьева

[1]) Византизмъ и Россія. V, 511.

съ юныхъ лѣтъ. Чѣмъ же объясняется потребность провѣрки этой идеи въ 1896 году, всего за четыре года до кончины философа? На это даютъ ясный отвѣтъ послѣднія слова только что приведенной цитаты.—Его мучитъ сомнѣніе, не тѣшился ли онъ до сихъ поръ «дѣтской мечтой», не увлекался ли онъ «произвольною претензіей!»

Въ статьѣ «Византизмъ и Россія» эти сомнѣнія въ сущности остаются безъ отвѣта. Первый Римъ «палъ, потому что начало его жизни было ложнымъ и не могло устоять въ столкновеніи съ высшей истиной». Второй Римъ (Византія) палъ потому, что «истинную идею онъ понималъ и примѣнялъ невѣрно»: вѣровалъ по христіански и вопреки своей вѣрѣ жилъ по язычески. Чтобы не подвергнуться той же участи, третій Римъ—Россія—не долженъ слѣдовать примѣру первыхъ двухъ [1]). Однако, изъ названной статьи не видно, чтобы на это было много шансовъ.—

Въ началѣ восемнадцатаго столѣтія на русскомъ престолѣ сидѣлъ государь, котораго нашъ авторъ считаетъ «историческимъ сотрудникомъ Божіимъ, лицомъ истинно провиденціальнымъ или теократическимъ». По Соловьеву «едва ли во всемірной исторіи есть другой примѣръ такого, какъ у Петра Великаго, всецѣлаго, рѣшительнаго и неуклоннаго преобладанія одного нравственнаго интереса общаго блага» [2]). И что же оказалось! «Сотрудникъ Божій» запятналъ свою совѣсть дѣтоубійствомъ, въ которомъ содѣйствовали ему въ качествѣ совѣтниковъ высшіе сановники имперіи и высшіе представители іерархіи! Въ дѣлѣ царевича Алексѣя обнаружилось полное нравственное банкротство какъ самого Петра, такъ и тѣхъ слоевъ общества, на которые онъ опирался. Соловьевъ объясняетъ это отсутствіемъ нравственнаго, церковнаго авторитета надъ монархомъ, который могъ бы ограничивать и сдерживать державную волю послѣдняго. Но изъ собственнаго изложенія Соловьева тутъ же обнаруживается, что попытка возстановить этотъ независимый авторитетъ духовной власти была сдѣлана Петромъ и потерпѣла полное крушеніе. Какія же есть основанія думать, что его державнымъ преемникамъ удастся то, что оказалось не подъ

---

[1]) Тамъ же, 514.

[2]) Тамъ же, 527.

силу величайшему изъ государей— лицу истинно провиденціальному и теократическому?»

Въ результатѣ изслѣдованія Соловьева, идея третьяго Рима оказывается висящей въ воздухѣ. Соловьеву-мыслителю не удалось опровергнуть Соловьева-поэта. Мрачныя предчувствія, выразившіеся въ стихотвореніи «Панмонголизмъ», остаются въ силѣ.

Послѣ пережитого Соловьевымъ разочарованія въ русскомъ обществѣ, идея третьяго Рима держалась одною вѣрою въ неограниченную монархическую власть. Въ послѣдніе годы жизни философа рухнула и эта надежда. Онъ ясно и опредѣленно говорилъ покойному кн. С. Н. Трубецкому о своемъ послѣднемъ и окончательномъ разочарованіи въ существовавшемъ у насъ въ то время образѣ правленія. Поводомъ послужили преслѣдованія противъ уніатовъ въ концѣ прошлаго столѣтія. Это «забвеніе завѣта любви» и послужило для Соловьева роковымъ предвѣстникомъ гибели третьяго Рима.

Въ 1897 году уже не только теократическая миссія Россіи,— самый вопросъ *о ея духовной сущности* становится для него предметомъ сомнѣнія. «Сущность народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, опредѣляется тѣмъ, во что онъ вѣритъ, какъ онъ понимаетъ предметъ своей вѣры и что онъ дѣлаетъ для ея осуществленія». Между тѣмъ,—нѣтъ такой вѣры, которая бы объединяла въ одно цѣлое русскій народъ, ибо рядомъ съ православіемъ у насъ есть множество сектъ; не видно и того общаго дѣла, которое сообщало бы цѣльность нашей національной жизни. Съ одной стороны «Россія больше, чѣмъ народъ, она есть народъ, собравшій вокругъ себя другіе народы,—имперія, обнимающая семью народовъ»; но съ другой стороны, въ нашей національной жизни не виденъ *смыслъ* существованія такой имперіи. На вопросъ, «что такое Россія» Соловьевъ, разочаровавшійся въ третьемъ Римѣ, находитъ *«пока* лишь одинъ, но за то несомнѣнный отвѣтъ: Россія есть семья народовъ, собранная вокругъ православнаго русскаго народа, раздѣлившагося въ своемъ пониманіи православія и безвыходно пребывающаго въ этомъ раздѣленіи»[1]). Сомнѣваясь въ способности Россіи явить міру истин-

[1]) Пасхальныя письма, IV. что такое Россія, т. VIII.

ную богочеловѣческую культуру, онъ задается вопросомъ: «Есть ли такая міровая сила, которая могла бы истиннымъ соединеніемъ соединить въ исторической жизни божеское начало съ человѣческимъ, благочестіе Востока съ истиною Запада и во имя этой полной истины сказать разслабленному греко-славянскому міру: Встань и ходи» [1]). Въ «Трехъ разговорахъ» вопросъ этотъ получаетъ отрицательное рѣшеніе.

III. Точка зрѣнія „Трехъ разговоровъ".

Оптимизмъ первоначальной точки зрѣнія Соловьева въ теченіе всего серединнаго періода его дѣятельности борется съ мрачными пессимистическими предчувствіями. Въ настроеніи философа все время замѣчается колебаніе между надеждой на свѣтлое будущее Россіи и страхомъ грядущей катастрофы, которая покараетъ насъ за наши національные грѣхи. Съ годами, подъ вліяніемъ впечатлѣній окружающей дѣйствительности, пессимистическая струя постепенно беретъ верхъ въ мысли Соловьева. Уже въ 1889 году онъ пишетъ: «ближайшее будущее готовитъ намъ такія испытанія, какихъ не знала исторія» [2]). Въ началѣ девяностыхъ годовъ онъ, подъ впечатлѣніемъ голода, живетъ въ ожиданіи будущихъ стихійныхъ бѣдствій—превращенія лучшихъ русскихъ земель въ пустыни. Церковь, въ которой «угасъ духъ жизни», общество, о которомъ неизвѣстно, живо оно или мертво, власть, возрождающая въ себѣ обликъ «растлѣнной Византіи»,—вотъ въ какихъ образахъ является философу современная ему русская дѣйствительность. А сама Россія, жива она или мертва? «Безъ общественнаго прогресса можно ли серьезно вѣрить въ историческіе успѣхи и великую будущность народа, не могущаго обезпечить своего матеріальнаго существованія?» [3]) Чѣмъ больше въ нашей общественной и государственной жизни обнаруживается сходство со старымъ, византійскимъ первообразомъ, тѣмъ боль-

[1]) Тамъ же, XIV, Восточный вопросъ, 115.
[2]) Славянофильство и его вырожденіе, V, 221.
[3]) Народная бѣда и обществ. помощь, 400.

не крѣпнутъ опасенія философа, что насъ постигнетъ и судьба второго Рима.

Когда въ растлѣнной Византіи
Угасъ Божественный алтарь
И отреклися отъ Мессіи
Народъ и князь, іерей и царь.
Тогда поднялся отъ Востока
Народъ безвѣстный и чужой
И подъ ударомъ тяжкимъ рока
Во прахъ склонился Римъ второй.

Наконецъ, за два года до кончины, Соловьевъ тревожно спрашиваетъ себя: «не сошелъ ли нашъ нравственный бюджетъ на нуль? Кажется, что такъ. Заглядывая въ душу нашего общества, не увидишь тамъ ни яснаго добра, ни яснаго зла. Точно тѣ тѣни, которыхъ ни адъ, ни рай, ни чистилище не принимаютъ. Non raggionar di lor, ma guarda e passa! или по русски: ни Богу свѣча, ни чорту кочерга. Настоящая была здоровая чортова кочерга въ крѣпостнической и безсудной Россіи; и свѣча Божія горѣла въ ту пору ярко, хотя и подъ спудомъ. Поломали чортову кочергу преобразованія 1861—66 гг. и вынули свѣчу Божію изъ подъ спуда. А теперь ни то ни се: кочерга поломанная лежитъ неубрана на видномъ мѣстѣ, а свѣча Божія запрятана гдѣ-то въ углу, хотя и не подъ спудомъ, а за какими-то негодными, темными ширмами, и еле еле доходитъ отъ нея тусклый свѣтъ. Такіе тусклые моменты — отсрочки для суда исторіи: Провидѣнье какъ будто выжидаетъ и безмолвствуетъ»[1]).

Годомъ позже Соловьевъ высказалъ тотъ приговоръ, котораго онъ ждалъ отъ суда исторіи. Вышедшіе въ 1899 году «Три разговора» подводятъ итогъ сомнѣніямъ прежнихъ лѣтъ и даютъ имъ окончательное разрѣшеніе.

Прямого отказа отъ теократіи мы не найдемъ и здѣсь; но нетрудно убѣдиться, что онъ составляетъ необходимое предположеніе всей мысли Соловьева: безъ него «Три разговора» утрачиваютъ смыслъ. Еслибы Соловьевъ стоялъ на прежней своей точкѣ зрѣнія,—самый внѣшній поводъ, вызвавшій появленіе названнаго произведенія, вынудилъ бы философа выступить въ немъ на за-

[1]) Письмо о Восточномъ вопросѣ, VIII, 224.

щиту теократіи. Вся книга наполнена полемикой противъ толстовскаго пониманія «царства Божія на землѣ»; въ борьбѣ противъ Толстого Соловьевъ высказываетъ свое собственное ученье о царствѣ Божіемъ, какъ о цѣли мірового прогресса и о земномъ пути къ его осуществленію. Пониманіе царства Божія—у Толстого по существу анархическое: необходимымъ средствомъ для его достиженія онъ считаетъ уничтоженіе всякой внѣшней организаціи человѣчества—церковной и государственной. Такая точка зрѣнія представляетъ собою прямое и безусловное отрицаніе теократіи. Еслибы вселенская теократія по прежнему представлялась Соловьеву конечнымъ идеаломъ христіанской церковно-государственной жизни, онъ, очевидно, долженъ былъ бы именно эту точку зрѣнія противопоставить Толстому.

Въ дѣйствительности мы видимъ совершенно противоположное.—«Три разговора» не только не упоминаютъ о вселенской теократіи, но какъ разъ наоборотъ, въ нихъ обнаруживается, что для ея осуществленія, въ будущемъ человѣчества недостаетъ всѣхъ необходимыхъ условій. Раньше въ роли теократической имперіи будущаго Соловьеву рисовалась Россія. Наоборотъ, въ «Трехъ разговорахъ» Россія перестаетъ быть самостоятельной державой; она сначала подпадаетъ монгольскому игу, а потомъ входитъ въ составъ «европейскихъ Соединенныхъ Штатовъ». Другимъ условіемъ осуществленія теократіи Соловьевъ считалъ, какъ извѣстно, неограниченную царскую власть. Между тѣмъ «Три разговора» возвѣщаютъ въ будущемъ почти повсемѣстное исчезновеніе старыхъ монархическихъ учрежденій. Въ XX столѣтіи—монгольское иго, а въ XXI вѣкѣ Европа «представляетъ союзъ болѣе или менѣе демократическихъ государствъ»[1]). Далѣе происходитъ объединеніе всѣхъ этихъ демократическихъ государствъ въ царство антихриста, за которымъ непосредственно слѣдуетъ второе пришествіе Христово. Ясно, что въ этой схемѣ «Трехъ разговоровъ» для осуществленія всемірной теократіи не остается ни одного возможнаго историческаго момента.

Между «теократіей» и будущимъ человѣчества, какъ оно изображается въ «Трехъ разговорахъ» есть вообще глубокая пропасть. Раньше Соловьевъ надѣялся, что въ основу теократіи ля-

[1]) VIII, 560.

жетъ союзъ римскаго первосвященника и могущественнаго православнаго государя. Совершенно въ иномъ свѣтѣ представляются въ «Трехъ разговорахъ» взаимныя отношенія духовной и свѣтской власти въ Россіи. Правда, и тутъ папство, изгнанное изъ Рима, получаетъ пріютъ въ Петербургѣ, но только подъ условіемъ «воздержанія отъ пропаганды здѣсь и внутри страны»[1]).

Разочарованіе Соловьева не ограничивается одной Россіей: онъ вообще отчаивается въ осуществимости своей любимой мечты. Нигдѣ въ цѣломъ мірѣ онъ не находитъ теократическаго народа и теократическаго государства. Передъ концомъ вселенной христіане не только не царствуютъ, но, благодаря своей малочисленности, не пользуются даже относительнымъ могуществомъ. Объ этомъ «Три разговора» говорятъ весьма опредѣленно. — «При очень значительномъ численномъ уменьшеніи своего состава—на всемъ земномъ шарѣ оставалось не болѣе сорока пяти милліоновъ христіанъ,—оно (христіанство) нравственно подобралось и выигрывало въ качествѣ то, что теряло въ количествѣ. Людей, не соединенныхъ съ христіанствомъ никакимъ духовнымъ интересомъ, болѣе уже не числилось между христіанами»[2]). Это отсутствіе внѣшнихъ выгодъ, связанныхъ съ христіанствомъ, понятное дѣло, предполагаетъ, что оно какъ такое не пользуется ни малѣйшей долей мірского могущества. Въ «Трехъ разговорахъ» мы видимъ даже нѣчто большее: тамъ христіанское государство передъ концомъ міра совершенно отсутствуетъ. Отъ монголовъ государственная власть почти непосредственно переходитъ къ антихристу.

Читатель помнитъ, что въ предшествующій періодъ своего творчества Соловьевъ считалъ непремѣннымъ условіемъ осуществленія теократіи соединеніе церквей. Въ немъ же онъ видѣлъ ключъ къ разрѣшенію всѣхъ важнѣйшихъ вопросовъ міровой политики—восточнаго, славянскаго, еврейскаго и народно-русскаго. «Три разговора» проникнуты взглядомъ діаметрально противоположнымъ: тамъ до самаго пришествія антихриста церковь остается раздѣленной. Соотвѣтственно съ этимъ соединеніе церквей знаменуетъ не новую политическую эру, а *конецъ* всякой

---

[1]) Тамъ же, 568.
[2]) VIII, 568.

политики, ибо оно непосредственно предшествуетъ кончинѣ міра. Оно совершается вдали отъ мірского величія и блеска, *въ пустынѣ*, гдѣ протягиваютъ другъ другу руку немногіе вѣрные различныхъ христіанскихъ исповѣданій.

Изъ всего предшествующаго видно, что Соловьевъ къ концу жизни окончательно убѣдился въ *неосуществимости* теократіи. Для него это равнозначительно полному разочарованію. Съ его точки зрѣнія «безсильное Добро» есть абсурдъ: безусловная правда обладаетъ всепобѣждающей силой: поэтому тотъ идеалъ, который не въ состояніи восторжествовать надъ историческими препятствіями, тѣмъ самымъ изобличается какъ ложный: неосуществимы могутъ быть только наши, человѣческіе замыслы, но отнюдь не божественныя предначертанія [1]).

Еслибы Соловьевъ продолжалъ вѣрить въ необходимость теократіи для спасенія человѣческаго рода, эта вѣра, очевидно не могла бы быть поколеблена разочарованіемъ въ Россіи. Еслибы теократія представляла собою необходимую мессіанскую задачу, она была бы осуществлена *во всякомъ случаѣ*, не Россіей, такъ другимъ народомъ, ибо Богъ можетъ «изъ камней сихъ воздвигнуть дѣтей Аврааму». Въ этомъ случаѣ третій Римъ былъ бы замѣненъ четвертымъ, этотъ—пятымъ и такъ далѣе, до тѣхъ поръ пока не нашелся бы теократическій народъ, достойный продолжать дѣло Константина и Карла. Не то мы видимъ у Соловьева: онъ твердо стоитъ на томъ, что четвертому Риму не бывать. По-

[1]) Все это упущено изъ вида *А. С. Ященко* въ его брошюрѣ „Философія права Соловьева“ (Спб. 1913 г.). Авторъ допускаетъ (стр. 40), что Соловьевъ разочаровался въ *осуществимости* теократическаго идеала, но отнюдь не въ самомъ идеалѣ, и на этомъ основаніи не признаетъ „крушенія теократіи“ въ твореніяхъ Соловьева. Еслибы А. С. Ященко внимательно прочиталъ мою статью о „Крушеніи теократіи“, цѣликомъ воспроизводимую мною здѣсь, онъ нашелъ бы исчерпывающій отвѣтъ на свое замѣчаніе въ только что сказанномъ. Соловьевъ, очевидно, не могъ сомнѣваться въ осуществимости *правды Божіей* въ человѣческомъ обществѣ. Если несмотря на это онъ убѣдился въ неосуществимости теократіи, это значитъ, что она превратилась для него въ *замыселъ человѣческій*. Достаточно хотя бы самаго общаго знакомства съ образомъ мыслей Соловьева, чтобы понять, что это равнозначительно полному разочарованію. А. С. Ященко, повидимому, совершенно не видитъ того, что для Соловьева вѣрить въ теократію—значитъ вѣрить не въ отвлеченный принципъ, а въ *реальность и дѣйствительность боговластія*.

этому катастрофа, предстоящая Россіи, есть въ его глазахъ катастрофа всемірная, предвѣстникъ близости *всеобщаго конца*[1]).

По этому поводу онъ пишетъ въ 1900 году въ послѣдней, предсмертной своей статьѣ. —

«Что современное человѣчество есть больной старикъ и что всемірная исторія внутренно *кончилась*, это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лѣтъ, ее оспаривалъ, говоря о новыхъ историческихъ силахъ, то отецъ обыкновенно съ жаромъ подхватывалъ: «Да въ этомъ то и дѣло, говорятъ тебѣ: когда умиралъ древній міръ, было кому его смѣнить, было кому продолжать дѣлать исторію: германцы, славяне. А теперь гдѣ ты новые народы отыщешь? Тѣ островитяне, что ли, что Кука съѣли? Такъ они, должно быть, уже давно отъ водки и дурной болѣзни вымерли, какъ и краснокожіе американцы. Или негры насъ обновятъ? Такъ ихъ хотя отъ легальнаго рабства можно было освободить, но перемѣнить ихъ тупыя головы такъ же невозможно, какъ отмыть ихъ черноту». А когда я, съ увлеченіемъ читавшій Лассаля, сталъ говорить, что человѣчество можетъ обновиться лучшимъ экономическимъ строемъ, что вмѣсто новыхъ народовъ могутъ выступить новые общественные классы, четвертое сословіе и т. д., то мой отецъ возражалъ съ особымъ движеніемъ носа, какъ бы ощутивъ какое-то крайнее зловоніе. Слова его по этому поводу стерлись въ моей памяти, но, очевидно, они соотвѣтствовали этому жесту, который вижу, какъ сейчасъ. Какое яркое подтвержденіе своему обдуманному и провѣренному взгляду нашелъ бы покойный историкъ теперь, когда вмѣсто воображаемыхъ новыхъ, молодыхъ народовъ, занялъ историческую

[1]) Здѣсь сказывается изначальная черта мысли Соловьева, которая выражается уже въ юношескихъ его произведеніяхъ: вѣра въ историческое будущее человѣчества для него совершенно неотдѣлима отъ вѣры въ историческое будущее Россіи. Уже въ «Трехъ Силахъ» (стр. 225), онъ такъ характеризуетъ переживаемый нами моментъ всемірной исторіи, «или это есть конецъ исторіи, или неизбѣжное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только славянство и народъ русскій». Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ эту самую дилемму разрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ. Если Россія и славянство оказались неспособны явить міру «третью силу» (т.-е. христіанскую культуру), это служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ близости *конца* всемірной исторіи.

сцену самъ дѣдушка Кронось въ лицѣ ветхаго деньми китайца, и конецъ исторіи сошелся съ ея началомъ»[1]).

Отсюда видно, что Соловьевъ разочаровался не въ тѣхъ или другихъ внѣшнихъ условіяхъ только, отъ которыхъ зависитъ осуществленіе идеи «третьяго Рима», а *въ самомъ существѣ этой идеи*. Если въ исторіи современной и будущей не оказывается мѣста для теократическаго народа и государства, а дѣло спасенія тѣмъ не менѣе совершается, это значитъ, что для спасенія человѣчества въ теократіи вовсе нѣтъ надобности. Недаромъ первыя четыре строфы стихотворенія «Панмонголизмъ» служатъ эпиграфомъ къ соловьевской «Повѣсти объ антихристѣ». Эта повѣсть о концѣ вселенной выражаетъ собою вмѣстѣ съ тѣмъ и конецъ національнстической мечты философа о третьемъ Римѣ.

Теперь намъ становится яснымъ, въ чемъ заключается то «разочарованье», о которомъ Соловьевъ говоритъ въ предисловіи къ твореніямъ Платона. Послѣ всего сказаннаго можетъ показаться страннымъ его утвержденіе, будто разочарованіе относилось только къ «внѣшнимъ замысламъ», а не къ существу его убѣжденій. Но, сопоставляя это заявленіе съ содержаніемъ «Трехъ разговоровъ», мы можемъ прійти только къ одному заключенію.—Самая точка зрѣнія Соловьева на «существенное» и «несущественное» претерпѣла важное измѣненіе. Въ восьмидесятыхъ годахъ, когда онъ издавалъ свое изслѣдованіе о теократіи въ Загребѣ и La Russie et l'Eglise въ Парижѣ,—теократія выражала для него самое существо его воззрѣній и самое царствіе Божіе понимались имъ какъ «настоящая теократія»[2]). Наоборотъ въ 1899 году идея царствія Божія у него освободились отъ этой временной исторической примѣси, теократія отпала какъ ветхая скорлупа,—и Соловьевъ сталъ разсматривать ее какъ «внѣшній замыселъ», какъ несущественный придатокъ къ его воззрѣніямъ, который можетъ отъ нихъ отдѣлиться безо всякаго для нихъ ущерба. Вообще говоря, Соловьевъ недооцѣнивалъ значеніе совершившейся въ немъ перемѣны, а потому его оцѣнки не могутъ имѣть для насъ обязательнаго значенія. Такъ въ неизданномъ письмѣ къ Л. П. Никифорову онъ пишетъ: «О фран-

[1]) По поводу послѣднихъ событій, 586.

[2]) См. мой т. I стр. 532.

цузскихъ своихъ книгахъ не могу Вамъ ничего сообщить. Ихъ судьба меня мало интересуетъ. Хотя въ нихъ нѣтъ ничего противнаго объективной истинѣ, но то субъективное настроеніе, тѣ чувства и чаянія, съ которыми я ихъ писалъ, мною уже пережиты»[1]). Для насъ чрезвычайно важно отмѣтить, что Соловьевъ относитъ къ области «субъективнаго настроенія» чаянія, олицетворяемыя «Русской національной идеей» и что судьба книгъ, посвященныхъ цѣликомъ проповѣди вселенской теократіи, перестала его интересовать. Но невольно возникаетъ вопросъ, что останется въ этихъ книгахъ на долю «объективной истины» если вычеркнуть изъ нихъ элементъ «чаяній»? Останется, очевидно, *все, кромѣ теократіи*, т.-е. общія основы религіознаго и философскаго міровоззрѣнія Соловьева,—то самое, что осталось въ «Трехъ разговорахъ». Если такъ, то, конечно, нельзя согласиться съ его мнѣніемъ, будто въ названныхъ книгахъ «нѣтъ ничего противнаго объективной истинѣ»: еслибы это было вѣрно, онѣ, очевидно, не были бы *пережиты* не только самимъ авторомъ, но и его продолжателями.

IV. Новая схема взаимныхъ отношеній церкви и государства.

Въ связи со всѣмъ вышесказаннымъ мы находимъ въ «Трехъ разговорахъ» совершенно новое изображеніе нормальныхъ взаимныхъ отношеній церкви и государства.

Представитель толстовскаго ученія—«князь» здѣсь защищаетъ свою анархическую точку зрѣнія на государство. Онъ говоритъ своему собесѣднику.

«Изъ того, что государство создавалось посредствомъ войны, что̀, конечно, неоспоримо, вы, повидимому, заключаете о важности войны, а по моему изъ этого можно заключать только о *неважности государства*, разумѣется, для людей, отказавшихся отъ поклоненія насилію» [2]).

Для Толстого упраздненіе государства, какъ извѣстно, есть

[1]) Цитирую по *Н. А. Бердяеву* (Сборникъ первый о Владимірѣ Соловьевѣ), стр. 112, примѣч.

[2]) VIII, 496.

непремѣнное условіе осуществленія царствія Божія на землѣ. Для Соловьева, какъ и для Толстого осуществленіе царствія Божія есть безусловная цѣль, которой должна быть подчинена вся человѣческая жизнь. Поэтому намѣчаемый словами «князя» споръ касается вопроса, который для обоихъ противниковъ является основнымъ.

Еслибы Соловьевъ продолжалъ держаться своего прежняго теократическаго пониманія государства,—оно необходимо должно бы было быть высказано *именно здѣсь*, въ отвѣтъ на анархическое выступленіе «князя». Толстовскому утвержденію, что царствіе Божіе безгосударственно, здѣсь въ такомъ случаѣ слѣдовало бы противопоставить ученіе о томъ, что оно въ земномъ своемъ явленіи включаетъ въ себя святую, христіанскую государственность: иными словами, Соловьевъ долженъ былъ бы развить здѣсь свое пониманіе государства, какъ «живого тѣла Божія»[1]).

Вмѣсто всего этого «Три разговора» даютъ, въ отвѣтъ Толстому, совершенно новое оправданіе государства. О религіозной миссіи государства здѣсь нѣтъ и помину. Оно оправдывается *необходимостью, невозможностью безъ него устроить человѣческое общежитіе*. Характерно, что самая рѣчь въ защиту государства влагается Соловьевымъ въ уста не представителю религіозной точки зрѣнія—г-ну Z, а «Политику» дипломату, который относится къ религіи отрицательно и стоитъ на точкѣ зрѣнія свѣтской, *гуманитарной*. Представитель религіозной точки зрѣнія не только не возражаетъ, но не находитъ нужнымъ и дополнить какими-либо новыми штрихами оцѣнку государства, данную «политикомъ».

Что эта оцѣнка въ общемъ раздѣляется Соловьевымъ, явствуетъ не только изъ молчанія г-на Z, но также и изъ собственныхъ категорическихъ заявленій философа.

Въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ» онъ объясняетъ собственное свое отношеніе къ дѣйствующимъ лицамъ этого діалога. «Генералъ» высказываетъ «религіозно-бытовую» точку зрѣнія, принадлежащую прошлому. «Политику» принадлежитъ точка зрѣнія «культурно-прогрессивная, господствующая въ настоящее вре-

[1]) Ср. La Russie et l'Eglise, XVI.

мя». Наконецъ, безусловно религіозная точка зрѣнія, которой предстоитъ рѣшающее значеніе въ будущемъ, высказывается въ сужденіяхъ г. Z и въ повѣсти отца Пансофія»[1]).

Поразительно, что въ этомъ планѣ «Трехъ разговоровъ» положительное значеніе государства *оканчивается тамъ, гдѣ начинается* «безусловно религіозная» точка зрѣнія; а теократическая его оцѣнка не высказывается *ни однимъ* изъ собесѣдниковъ. «Религіозно бытовая» точка зрѣнія генерала принадлежитъ тому *прошлому*, когда о «вселенской теократіи» не было рѣчи; *въ настоящемъ* она замѣняется точкой зрѣнія свѣтскаго политика—идеей гуманистическаго государства. Наконецъ *въ будущемъ* на смѣну гуманистическому государству является не какая либо новая форма *святой, христіанской* государственности, а антихристово царство. Въ томъ *будущемъ*, которое провидятъ Z и отецъ Пансофій, государство перестаетъ служить добру и окончательно становится орудіемъ зла.

Всего характернѣе то, что говоритъ самъ Соловьевъ объ этихъ трехъ точкахъ зрѣнія.

«Хотя я самъ окончательно стою на послѣдней (т.-е. безусловно религіозной) точкѣ зрѣнія, но признаю относительную правду и за двумя первыми, и потому могъ съ одинаковымъ безпристрастіемъ передавать противоположныя разсужденія и заявленія *политика* и *генерала*. Высшая, безусловная истина не исключаетъ и не отрицаетъ предварительныхъ условій своего проявленія, а оправдываетъ, осмысливаетъ и освящаетъ ихъ. Если съ извѣстной точки зрѣнія всемірная исторія есть всемірный судъ Божій—die Weltgeschichte ist das Weltgericht—то, вѣдь, въ понятіе такого суда входитъ долгая и сложная *тяжба* (процессъ) между добрыми и злыми историческими силами, а эта тяжба для окончательнаго рѣшенія съ одинаковою необходимостью предполагаетъ и напряженную борьбу за существованіе между этими силами и наибольшее ихъ внутреннее, слѣдовательно, мирное развитіе въ общей культурной средѣ. Поэтому и *генералъ* и *политикъ* передъ свѣтомъ высшей истины оба правы, и я совершенно искренно становился на точку зрѣнія того и другого. Безусловно неправо только само начало зла и лжи, а не такіе

[1]) VIII, 487.

способы борьбы съ нимъ, какъ мечъ воина или перо дипломата: эти *орудія* должны оцѣниваться по своей дѣйствительной цѣлесообразности, въ данныхъ условіяхъ, и каждый разъ то изъ нихъ лучше, котораго приложеніе умѣстнѣе, то-есть успѣшнѣе служитъ добру. И св. Алексій митрополитъ, когда мирно представительствовалъ за русскихъ князей въ Ордѣ, и Сергій преподобный, когда благословилъ оружіе Дмитрія Донского противъ той же Орды,—были одинаково служителями одного и того же добра многочастнаго и многообразнаго»[1]).

Отсюда видно, какъ далеко Соловьевъ отошелъ отъ прежняго своего теократическаго пониманія государства. Теперь сущность государства для него исчерпывается сужденіями о немъ генерала и «политика», потому что въ его глазахъ—государство—область *относительной* правды. Задача государства кончается за предѣлами относительнаго. Его назначенье—не въ томъ, чтобы быть земнымъ воплощеніемъ безусловнаго, его явленіемъ хотя бы и неполнымъ, а въ томъ, чтобы осуществить *«предварительныя условія проявленія»* безусловной истины. А для этого ему надлежитъ дѣлать то самое, чего требуютъ отъ него «генералъ» и «политикъ». Оно должно частью *истреблять мечомъ* тѣ внѣшнія, матеріальныя проявленія зла, которыя доступны ударамъ вещественнаго оружія; частью же оно должно послужить *общей средой*, гдѣ *до времени* должны совмѣстно существовать и мирно развиваться какъ добрыя, такъ и злыя историческія силы. Замѣчательно, что именно въ этой организаціи *смѣшанной среды* и въ обезпеченіи *мира* между ея составными частями «Три разговора» видятъ высшее, что можетъ дать государство.

Въ связи съ этимъ поразительно, что Соловьевъ не ожидаетъ въ будущемъ появленія новаго типа государства, болѣе совершеннаго по сравненію съ формами существующими въ настоящемъ.—«Итакъ, повторяю», говоритъ политикъ, «великое значеніе войны, какъ главнаго условія при созданіи государства,—внѣ вопроса; но я спрашиваю: самое это великое дѣло созиданья государства *развѣ не должно считаться завершеннымъ въ существенныхъ чертахъ?»*[2]).

---

[1]) Тамъ же, 457—458.

[2]) Тамъ же, 497.

Это заявленіе остается безъ возраженія со стороны представителя безусловно религіозной точки зрѣнія, а, стало быть, выражаетъ взглядъ самого Соловьева. Нѣсколькими годами раньше оно должно было бы вызвать энергическій протестъ съ его стороны.— Въ то время онъ видѣлъ въ государствѣ гуманистическомъ не высшую форму государства, а одну изъ среднихъ ступеней. Несозданнымъ еще представлялось ему истинное, теократическое государство, то самое, въ которомъ долженъ раскрыться смыслъ государственности вообще. Ясно, что съ этой точки зрѣнія Соловьевъ не могъ считать законченнымъ, хотя бы и въ «существенныхъ чертахъ», самаго процесса образованія государства.

Бездна, отдѣляющая «Три разговора» отъ произведеній средняго періода Соловьева, особенно ясно обнаруживается тамъ, гдѣ мысль самого философа отдѣляется отъ точки зрѣнія «политика».

Высшее понятіе «политика» есть миръ внутри государства и миръ между государствами. «Вѣчный международный миръ»,— такова та формула, въ которой онъ видитъ высшее выраженіе прогресса [1]). Съ точки зрѣнія безусловной этотъ миръ, внѣшнимъ образомъ объединяющій силы добрыя и злыя, можетъ имѣть лишь *относительное* значеніе. Поэтому, устами г. Z., Соловьевъ дѣлаетъ тутъ рѣшительное возраженіе. Не всякій миръ долженъ считаться желательнымъ и цѣннымъ. Есть миръ хорошій—тотъ, о которомъ говоритъ Христосъ,—«миръ оставляю вамъ, миръ *Мой* даю вамъ», но есть и дурной, мірской миръ, основанный на смѣшеніи, или внѣшнемъ соединеніи того, что внутренно враждуетъ между собою. Именно этотъ послѣдній ложный миръ имѣютъ въ виду слова Христовы—«Думаете ли вы, что Я миръ пришелъ принести на землю? Нѣтъ, говорю вамъ, но раздѣленіе». Онъ пришелъ принести на землю *истину*, а она, какъ и добро, прежде всего раздѣляетъ» [2]). Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ считаетъ *истиннымъ* лишь тотъ миръ, который основанъ не на смѣшеніи, а *на раздѣленіи* добраго и злого.

Тутъ то и сказывается новое въ воззрѣніяхъ Соловьева: раньше онъ вѣрилъ, что истинный миръ Христовъ будетъ осущест-

[1]) VIII, 536.
[2]) VIII, 529—530.

вленъ на землѣ *теократіей*, т.-е. объединенными усиліями христіанской церкви и христіанскаго государства. Теперь оказывается, что *миръ, основанный на раздѣленіи*, находится за предѣлами возможной государственной организаціи. Высшее, что можетъ дать государство, есть *смѣшанная среда*, гдѣ ранѣе окончательной, послѣдней борьбы между добрыми и злыми силами осуществляется временное перемиріе. Это перемиріе toto genere отлично отъ божественнаго всеединства, а потому, въ отличіе отъ вселенскаго мира Христова, обладаетъ характеромъ *частичнымъ*. Но вотъ въ концѣ вселенной раздробленныя ранѣе государства сливаются въ одну, дѣйствительно *всемірную имперію*. Ея глава хочетъ осуществить то самое, въ чемъ раньше Соловьевъ видѣлъ задачу вселенской теократіи, — осуществить въ формахъ церковно-государственной организаціи *вселенскій миръ* между народами и исповѣданіями. И эта попытка оказывается дерзновеннымъ обманомъ — личиной добра, прикрывающей «тайну беззаконія». «Народы земли!—гласитъ манифестъ антихриста,—Свершились обѣтованія! Вѣчный вселенскій миръ обезпеченъ. Всякая попытка его нарушить сейчасъ же встрѣтитъ неодолимое противодѣйствіе. Ибо отнынѣ есть на землѣ одна серединная власть, которая сильнѣе всѣхъ прочихъ властей порознь и вмѣстѣ взятыхъ»[1]). Вообще между теократіей, какъ ее раньше представлялъ себѣ Соловьевъ, и новымъ *римскимъ* царствомъ императора-антихриста есть разительное и, очевидно, не случайное сходство. Тѣ самыя благодѣянія, коихъ философъ раньше ожидалъ отъ третьяго Рима, достаются на долю объединеннаго человѣчества отъ «сына беззаконія». Тутъ есть вся старая Соловьевская схема христіанской политики *но только безъ Христа*. Прежде всего антихристъ осуществляетъ старую юношескую мечту философа о соціальной реформѣ, «по желанію бѣдныхъ и безъ ощутительной обиды для богатыхъ». Затѣмъ, въ согласіи съ той же мечтой, въ новомъ Римѣ животныя изъ орудій и средствъ культуры превращаются въ друзей человѣка благодаря любовному попеченію императора «филозоя»[2]). Вслѣдъ за благополучнымъ разрѣшеніемъ вопросовъ политическаго и соціальнаго, зданіе новой священной

[1]) VIII, 566.
[2]) 567.

римской имперіи увѣнчивается разрѣшеніемъ вопроса религіознаго. Замыселъ антихриста и тутъ копируетъ прежніе «внѣшніе замыслы» Соловьева. Разрѣшеніе религіознаго вопроса новый властитель міра видитъ въ соединеніи церквей и въ союзѣ двухъ высшихъ властей—святительской и царской. По требованію императора священная коллегія кардиналовъ избираетъ въ папы «его возлюбленнаго друга и брата Аполлонія, дабы ихъ тѣсная связь сдѣлала прочнымъ и неразрывнымъ единеніе церкви и государства для общаго ихъ блага»[1]).

Ясно, что царство антихриста отъ начала и до конца осуществляетъ—въ видѣ сатанинской пародіи—*вселенскую теократію*. Теократія играетъ здѣсь роль *бѣсовскаго навожденія*, которое, незамѣтно для неискушеннаго глаза, извращаетъ царствіе Христово въ его противоположное. Соціальная реформа въ духѣ всеобщей свободы, равенства и братства во Христѣ здѣсь матеріализируется въ *равенство всеобщей сытости*. Досугъ пресыщеннаго человѣчества наполняется *постояннымъ наслажденіемъ* ложными чудесами и знаменіями антихристіанской культуры. Наконецъ, адское искаженіе соединенія церквей заключается въ томъ, что *оно происходитъ помимо Христа и противъ Него*.

Разсказъ объ этой объединительной попыткѣ даетъ образное выраженіе одной изъ самыхъ тонкихъ и глубокихъ мыслей всего діалога. Соловьевъ наглядно показываетъ, что каждое изъ раздѣленныхъ христіанскихъ исповѣданій *таитъ въ себѣ своего антихриста*,—грѣшитъ тѣмъ, что предпочитаетъ Христу какую либо земную величину, имѣющую лишь временное, относительное значеніе. Адскій антихристовъ замыселъ заключается именно въ томъ, чтобы объединить исповѣданія посредствомъ ловкой эксплоатаціи антихристіанскаго элемента каждаго изъ нихъ, иначе говоря—соединить ихъ *въ общемъ отреченіи отъ Христа*. Онъ исходитъ изъ того предположенія, что для каждаго вѣроисповѣданія *дороже всего въ христіанствѣ* не Христосъ, а данная вѣроисповѣдная особенность: для католиковъ это—*духовный авторитетъ* папы; для православныхъ это—«священное преданіе, старые символы, старыя пѣсни и молитвы, иконы и чинъ богослуженія»; наконецъ, для протестантовъ это—«*личная увѣренность*

[1]) 568—578.

въ истинѣ и свободное изслѣдованіе св. Писанія». Льстя каждой изъ этихъ особенностей, антихристъ хочетъ привлечь къ себѣ католиковъ во имя авторитета, православныхъ во имя преданія, протестантовъ во имя свободнаго изслѣдованія; онъ требуетъ отъ нихъ только одного: чтобы каждая христіанская церковь возвела свое вѣроисповѣдное отличіе въ *безусловный принципъ* и признала его—антихриста—своимъ *единственнымъ заступникомъ и покровителемъ*»[1]). Тѣмъ самымъ, въ этомъ замыслѣ Христосъ перестаетъ быть незамѣнимымъ и единственнымъ, и церковь Христова превращается въ церковь антихриста.

Въ концѣ повѣсти объ антихристѣ этому ложному, призрачному объединенію противополагается *истинное соединеніе христіанъ и христіанскихъ церквей во Христѣ:* въ этомъ заключается центральная мысль «Трехъ разговоровъ».

Для характеристики воззрѣній Соловьева въ послѣдній періодъ его творчества, въ частности для выясненія его новаго отношенія къ теократіи, это противоположеніе имѣетъ рѣшающее значеніе: ибо именно здѣсь обнаруживается, въ чемъ полагаетъ Соловьевъ существенное отличіе между подлиннымъ царствіемъ Христовымъ и бѣсовской на него пародіей. Понятно, что въ этомъ сравненіи между оригиналомъ и кощунственной подъ него *поддѣлкой, подлинныя* черты оригинала должны быть совершенно и окончательно выяснены: на клевету «религіознаго самозванца, хищеніемъ, а не духовнымъ подвигомъ добывающаго себѣ достоинство Сына Божія» [2]), долженъ быть данъ полный и исчерпывающій отвѣтъ, дабы устранить всякую возможность прикрывать тайну крайняго беззаконія «блестящимъ покровомъ правды и добра». По признанію самого Соловьева, высшій замыселъ «Трехъ разговоровъ» заключается въ томъ, чтобы «показать заранѣе эту обманчивую личину, подъ которой скрывается злая бездна» [3]).

Тутъ приходится отмѣтить въ этомъ произведеніи поразительную черту. «Обманчивая личина» въ немъ совершенно ясно изображается какъ *теократія антихриста,* т.-е. какъ церковно-государственная организація, которая хочетъ объединить въ об-

[1]) VIII, 571—574.
[2]) VIII, 458.
[3]) VIII, 460—461.

щемъ служеніи и въ общей религіи антихристовой священство, царство и подъ ихъ руководствомъ—все человѣчество. Еслибы Соловьевъ держался прежнихъ своихъ воззрѣній, для него было бы совершенно обязательно противопоставить здѣсь теократію Христа теократіи антихриста, дать изображеніе истинному соединенію священства и царства, той церковно-государственной организаціи, которая должна во имя Христа объединить человѣчество противъ «сына погибели». Но ничего подобнаго мы не видимъ въ «Трехъ разговорахъ». Объединеніе человѣчества во Христѣ у него дѣйствительно совершается, но *внѣ государственныхъ формъ*, по ту сторону политики, а, стало быть, и по ту сторону теократіи: *государство* не только не участвуетъ въ этомъ объединеніи, но становится въ рѣзко враждебныя къ нему отношенія: въ заключительной борьбѣ между добромъ и зломъ оно поглощается зломъ, цѣликомъ передается антихристу.

Въ «Трехъ разговорахъ» это—не какой либо случайный эпизодъ. Весь заключительный періодъ исторіи христіанства изображается тамъ какъ процессъ постепеннаго *отрѣшенія* жизни религіозной отъ жизни не только государственной, но и отъ всякаго мірского могущества. Для всѣхъ христіанскихъ исповѣданій это есть вмѣстѣ съ тѣмъ процессъ постепеннаго очищенія. Христіанство вслѣдствіе этого «нравственно подобралось и подтянулось и выигрывало въ качествѣ то, что теряло въ количествѣ».

Въ связи съ этимъ смягчилась вражда отдѣльныхъ исповѣданій. Папство, вслѣдствіе изгнанія изъ Рима, значительно опростилось, *одухотворилось*, и въ католичествѣ самъ собою исчезъ рядъ злоупотребленій и соблазнительныхъ обычаевъ. Протестантство «*очистилось* отъ своихъ крайнихъ отрицательныхъ тенденцій, сторонники которыхъ открыто перешли къ религіозному индифферентизму и невѣрію». Наконецъ, «русское православіе *послѣ того, какъ политическія событія измѣнили оффиціальное положеніе церкви*, хотя потеряло многіе милліоны своихъ мнимыхъ, номинальныхъ членовъ, зато испытало радость соединенія съ лучшею частью старовѣровъ и даже многихъ сектантовъ положительно религіознаго направленія. *Эта обновленная церковь, не возрастая числомъ, стала расти въ силѣ духа*» и т. д. [1]).

---

[1]) VIII, 568—569.

Раньше Соловьевъ видѣлъ тутъ спасеніе для человѣчества въ объединеніи и совмѣстной дѣятельности церкви и государства. Теперь, наоборотъ, онъ убѣждается, что *въ дѣйствительности* спасеніе должно совершиться черезъ ихъ взаимное освобожденіе: только отрѣшившись окончательно ото всякаго господства въ государствѣ и отъ связанныхъ съ нимъ выгодъ, раздѣленныя церкви созрѣваютъ для совершеннаго и окончательнаго объединенія во Христѣ.

Этимъ опредѣляется окончательный отвѣтъ Соловьева на вопросъ о подлинномъ царствіи Христовомъ. Въ той заключительной антитезѣ, которая выражаетъ собою основную мысль «Трехъ разговоровъ» теократія оказывается не преддверіемъ рая, а широкими вратами ада. Подлинное соединеніе церквей и дѣйствительное возрожденіе человѣчества совершается не благодаря покровительству, а какъ разъ наоборотъ, благодаря *активной враждѣ* государства противъ Христа и Церкви. Не теократія Христова преодолѣваетъ въ концѣ вѣковъ безбожное государство, а *церковь гонимая* торжествуетъ надъ теократіей «князя міра сего». Раньше Соловьевъ вѣрилъ, что соединеніе церквей будетъ началомъ огромнаго, всемірнаго политическаго переворота. Теперь—въ его глазахъ—оно выражаетъ собою конецъ всего мірского: оно совершается вдали отъ міра «среди темной ночи, на высокомъ и уединенномъ мѣстѣ». И не земная, а небесная слава осѣняетъ это истинное богочеловѣческое соединеніе—«Темнота ночная вдругъ озарилась яркимъ блескомъ, и явилось на небѣ великое знаменіе: жена, облеченная въ солнце, подъ ногами ея луна, и на главѣ ея вѣнецъ изъ двѣнадцати звѣздъ»[1]).

Изъ всего изложеннаго видно, что Соловьевъ, въ послѣдніе годы своей жизни не только отчаялся въ теократіи: онъ *почувствовалъ ее какъ ложь*,[2]) которая, какъ и всякая ложь, въ концѣ концовъ должна отдѣлиться отъ истины, отойти въ темную область бѣсовскаго царства. И тѣмъ самымъ, онъ освободился отъ какого-то внутренняго препятствія, отъ какого-то *навожде-*

[1]) VIII. 580.

[2]) Тутъ опять-таки живая интуиція упредила мысль. Соловьевъ-мыслитель не успѣлъ формулировать то, что ясно и образно выразилось въ видѣніи Соловьева-художника.

нія, заслонявшаго для него подлинное царство Христово.—«Три разговора» заканчиваются видѣніемъ этого царства.—«Евреи бѣжали къ Іерусалиму, въ страхѣ и трепетѣ взывая о спасеніи къ Богу Израилеву. Когда святой городъ былъ уже у нихъ въ виду, небо распахнулось великою молніею отъ востока до запада, и они увидѣли Христа, сходящаго къ нихъ въ царскомъ одѣяніи, и съ язвами отъ гвоздей на распростертыхъ рукахъ. Въ то же время отъ Синая къ Сіону двигалась толпа христіанъ, предводимыхъ Петромъ, Іоанномъ и Павломъ, а съ разныхъ сторонъ бѣжали еще иныя восторженныя толпы: то были всѣ казненные антихристомъ евреи и христіане. Они ожили и воцарились со Христомъ на тысячу лѣтъ»[1]).

Съ одной стороны, воздвигнутое антихристомъ зданіе вселенской теократіи тонетъ въ огненномъ озерѣ, и вмѣстѣ съ нимъ проваливается въ бездну ложная мечта о *мірскомъ* владычествѣ Сына Божія. Съ другой стороны, подлинное царствіе Христово противополагается ей какъ *непосредственное* соединеніе Христа съ вѣрующими. Именно это непосредственное личное отношеніе, а не политическій, мірской переворотъ въ жизни народовъ и государствъ вѣнчаетъ собою истинное соединеніе церквей.

Здѣсь мы имѣемъ, очевидно, совершенно новую философію исторіи. Въ ней вѣчный вселенскій, христіанскій идеалъ торжествуетъ побѣду надъ временной мечтой великаго религіознаго мыслителя и надъ національностическою романтикой его молодости.

Есть только одна черта, которая вноситъ нѣкоторую неясность въ это заключительное противоположеніе двухъ царствъ.—Какъ понимать послѣднія слова «Трехъ разговоровъ» о *тысячелѣтнемъ* царствіи Христовомъ: возвѣщается ли тутъ новый *историческій* періодъ, послѣ котораго побѣжденное зло снова возродится и будетъ вновь побѣждено, на этотъ разъ уже окончательно? Такое толкованіе не только въ корнѣ противорѣчитъ всему смыслу «Трехъ разговоровъ», но исключается кромѣ того и категорическими заявленіями Соловьева о томъ, что всемірная исторія «внутренно кончилась»[1]). При этихъ условіяхъ очевид-

---

[1]) По поводу послѣднихъ событій, VIII, 586.
[2]) 581—582.
[3]) VIII, 453.

но, что царствіе Христово, въ которомъ оживаютъ мертвые есть область по отношенію къ всемірной исторіи *запредѣльная*, вслѣдствіе чего слова о *тысячелѣтнемъ* его продолженіи, звучатъ какъ противорѣчіе. Повидимому мы имѣемъ здѣсь остатокъ старой вѣры Соловьева въ возможность осуществить царствіе Христово въ формахъ здѣшней, земной жизни. Но съ другой стороны въ «Трехъ разговорахъ» это «здѣшнее» превращается въ «запредѣльное». Основная тенденція этого труда выражается *въ отрѣшеніи Царствія Божія отъ мірского*.

На основаніи всего вышесказаннаго нетрудно подвести итоги происшедшей въ Соловьевѣ перемѣнѣ. Самъ онъ указываетъ, что его «Три разговора» возникли подъ вліяніемъ «особой перемѣны въ душевномъ настроеніи»[1]). Теперь намъ ясно, что эта перемѣна выражаетъ собою результатъ цѣлаго ряда пережитыхъ разочарованій.—Разочарованіе не коснулось того, что съ самаго начала было основнымъ, важнѣйшимъ для философа. Онъ сохранилъ свою свѣтлую вѣру въ Богочеловѣчество. Идея Царствія Божія какъ всего во всемъ осталась для него руководящей нормой, критеріемъ земной дѣйствительности. То вѣчное, что было въ его ученіи, выдержало огненное испытаніе: сгорѣло только временное. Жизнь безжалостно разбила земную утопію. Тѣмъ ярче возгорѣлось новое небо надъ грѣшною землею.

Въ результатѣ всего предшествующаго обзора въ достаточной степени выясняется, что «теократическая идея» Соловьева выражаетъ собою не вѣчный элементъ его творчества, а лишь преходящее отраженіе условій мѣста и времени. Въ ея зарожденіи чувствуется духовная атмосфера той освободительной эпохи Императора Александра II-го, когда цѣлое общество увлекалось романтической мечтой о русскомъ національномъ мессіанствѣ и о русскомъ Царьградѣ какъ центрѣ религіозно-политическаго объединенія православнаго Востока. Въ послѣдующемъ ея разрывѣ съ узкимъ славянофильствомъ, опять такъ нетрудно узнать отраженіе измѣнившихся условій эпохи Александра III-го, когда «зоологическій націонализмъ» нашихъ патріотовъ успѣлъ обнаружить свой звѣриный обликъ. Наконецъ, крушеніе теократіи, какъ было показано въ предыдущей главѣ, также соотвѣтствуетъ опредѣленной стадіи нашего общественнаго развитія.—той эпохѣ конца прошлаго столѣтія, когда жизнь

обнаружила всю глубину бездонной пропасти между христіанствомъ и русской государственностью.

Въ бо̀льшей своей части славянофильская романтика Соловьева унаслѣдована отъ прошлаго. Традиціонная древне-русская мечта о Москвѣ какъ о третьемъ Римѣ, славянофильскія мысли о «народѣ богоносцѣ», славянофильскій же культъ самодержавія какъ сверхправового начала, таковы элементы этого наслѣдія. Романтическая греза теократіи вообще коренится въ такихъ переживаніяхъ и впечатлѣніяхъ, которыя разъ навсегда унесены потокомъ времени. Величіе Соловьева заключается, разумѣется, не въ томъ, что составляетъ у него преходящее отраженіе его времени, а въ тѣхъ частяхъ его ученія, которыя имѣютъ значеніе сверхвременное.

Съ этой точки зрѣнія не подлежитъ сомнѣнію, что крушеніе теократіи есть крупный шагъ впередъ въ духовномъ развитіи Соловьева. Мы видѣли, насколько въ произведеніяхъ его средняго періода обликъ теократіи неясенъ и противорѣчивъ, какъ странно и тѣсно тамъ сплетаются религіозныя упованія и мірскія надежды. Теократія Соловьева—это прахъ земной, прилипшій къ крыльямъ,—то самое, что отягощаетъ полетъ его мысли и служитъ въ ней источникомъ противорѣчій. Таково же значеніе и всѣхъ прочихъ утопій нашего мыслителя, съ которыми его теократическая мечта неразрывно связана. Въ послѣдній періодъ его творчества всѣ эти утопіи одна за другою отпадаютъ, и, наконецъ,—къ концу жизни, онъ освобождается отъ нихъ окончательно [1]).

---

[1]) Э. Л. Радловъ въ своей новой книгѣ (Владиміръ Соловьевъ. Спб. 1913 г.) отрицаетъ всю эту эволюцію въ воззрѣніяхъ Соловьева. По его мнѣнію, Соловьевъ, въ теченіи всей своей литературной дѣятельности не мѣнялъ своихъ воззрѣній не только на сущность Царствія Божія, но и на его осуществленіе. По мысли уважаемаго автора, Соловьевъ во всѣ періоды своего творчества училъ; что „Царствіе Божіе наступитъ лишь (!?) по окончаніи историческаго процесса, смыслъ котораго заключается въ подготовкѣ условій для возникновенія Царствія Божія. Царство Божіе появится въ новомъ планѣ существованія, не имѣющаго ничего общаго съ царствомъ смерти или съ земнымъ существованіемъ“ (стр. 163). Съ этой точки зрѣнія Э. Л. Радловъ возражаетъ противъ высказанныхъ мною положеній о крушеніи теократіи въ твореніяхъ Соловьева. Страницы, заключающія въ себѣ эти возраженія, составляютъ

Тутъ мысль его совершаетъ величайшій свой подвигъ, тотъ высшій свой полетъ, который долженъ увѣковѣчить его имя въ

сплошное и очевидное сочетаніе противорѣчій. Съ одной стороны, вопреки только что приведенной цитатѣ, авторъ вынужденъ привести рядъ соловьевскихъ текстовъ, гдѣ выраженіе „Царство Божіе на землѣ“ примѣняется къ церкви. Попытки же Э. Л. Радлова по-сенатски „разъяснить“ эти тексты приводятъ къ дальнѣйшимъ противорѣчіямъ. Такъ, на стр. 159 почтенный авторъ утверждаетъ, что, говоря о Царствѣ Божіемъ, Соловьевъ „имѣлъ въ виду нѣчто иное“ (что именно, остается непзвѣстнымъ). На стр. 161. однако, оказывается, что Соловьевъ имѣлъ въ виду не „нѣчто иное“, а въ самомъ дѣлѣ „въ извѣстномъ смыслѣ“ отождествлялъ Церковь—тѣло Христово съ Царствомъ Божіимъ. Тутъ же говорится, что земная Церковь для С—ва—Царство Божіе лишь въ потенціи, осуществленіе же должно наступить только въ концѣ историческаго процесса. А на стр. 162 оказывается, что „до скончанія вѣковъ Царство Божіе не есть нѣчто готовое и совершенное, а только изготовляемое и совершенствующееся“. Если оно „совершенствуется“—значитъ оно существуетъ актуально, а не только въ потенціи. Какъ же согласить это съ вышеприведенными словами, что Царствіе Божіе по Соловьеву „появится“ лишь въ новомъ неземномъ планѣ существованія? Еще изумительнѣе утвержденіе автора, будто церковь по Соловьеву тождественна „лишь съ формальной стороны“ съ Царствомъ Божіимъ. Какъ помирить эту мысль съ сказаннымъ на стр. 161, что церковь у Соловьева отождествляется съ Царствіемъ Божіимъ въ качествѣ „тѣла Христова“? Неужели Соловьевъ по Э. Л. Радлову думаетъ, что Церковь—тѣло Христово—лишь въ „формальномъ смыслѣ“? Всѣ эти неудачныя разъясненія соловьевскихъ текстовъ приводятъ къ выводу, что дать подписку въ точности того, что Э. Л. Радловъ учитъ о Соловьевѣ, было бы по меньшей мѣрѣ неосторожно. Это станетъ еще болѣе очевиднымъ, если къ тѣмъ немногимъ соловьевскимъ текстамъ, которые онъ цитируетъ, присоединить тѣ гораздо болѣе многочисленныя изреченія Соловьева о Царствіи Божіемъ, о которыхъ почтенный авторъ не говоритъ. Такъ напр. Э. Л. Радловъ рѣшительно умалчиваетъ о тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Царствіе Божіе отождествляется съ „совершенной теократіей“ (см. мой т. I, стр. 532) и о тѣхъ, гдѣ философъ включаетъ въ царствіе Божіе христіанское государство (см. т. I, стр. 532) и о тѣхъ, гдѣ Соловьевъ, толкуя евангельскіе тексты, описываетъ, какъ Церковь—Царствіе Божіе на землѣ подобно малому зерну ростетъ и вырастаетъ въ большое дерево (т. I, стр. 542, 546). Эти тексты, которые игнорируются почтеннымъ авторомъ, имѣютъ рѣшающее значеніе въ нашемъ спорѣ, т. к. они заключаютъ мысли, наиболѣе характерныя для первоначальнаго соловьевскаго пониманія „Царства Божія на землѣ“. Наоборотъ, текстъ „Оправданія Добра“ (стр. 209), который побѣдоносно противополагаетъ мнѣ Э. Л. Радловъ, не имѣетъ въ данномъ случаѣ

исторіи. Въ дальнѣйшемъ намъ предстоитъ прослѣдить, какъ отразился этотъ общій его жизненный переломъ въ его философскихъ воззрѣніяхъ.

никакого значенія. Во-первыхъ, „Оправданіе Добра", какъ будетъ выяснено въ слѣдующей главѣ, уже носитъ на себѣ печать назрѣвающихъ разочарованій послѣдняго періода Соловьева, вслѣдствіе чего тексты, взятые оттуда, не могутъ служить опорой для мысли Э. Л. Радлова. Во-вторыхъ, данный текстъ не могъ бы служить доводомъ противъ меня, даже еслибы онъ встрѣчался въ какомъ-либо изъ раннихъ сочиненій Соловьева. Я никогда не думалъ утверждать, что Соловьевъ отождествляетъ „Царство Божіе съ историческимъ христіанствомъ". Царство Божіе, какъ идеалъ всеединства, должно осуществиться, очевидно, не въ историческомъ раздѣленіи христіанства, а въ его объединеніи. Но неужели Э. Л. Радловъ не знаетъ, что Соловьевъ мечталъ объ этомъ объединеніи уже здѣсь на землѣ! Вообще въ здѣшней несовершенной дѣйствительности по С. возможно лишь частичное, *неполное* осуществленіе Царства Божія. Но осуществленіе *неполное* есть все-таки прогрессивно совершающееся осуществленіе. Ошибка Э. Л. Радлова—въ томъ, что онъ не отличаетъ осуществленіе отъ совершенія.

ГЛАВА XVIII.

Оправданіе Добра. Взаимныя отношенія этики и теоретической философіи.

I. Кризисъ въ воззрѣніяхъ Соловьева и „Оправданіе Добра".

Въ 1894 году начинается печатаніе отдѣльныхъ главъ «Оправданія Добра»,—того произведенія Соловьева, которое представляетъ собою во всѣхъ отношеніяхъ переходную стадію между серединнымъ и заключительнымъ періодомъ его творчества.

Въ мысли Соловьева тутъ уже чувствуется постепенно зарождающейся поворотъ: въ ней видна борьба старыхъ и новыхъ, во многомъ противоположныхъ другъ другу теченій. Отсюда — многочисленныя странности и непослѣдовательности «Оправданія Добра», изъ коихъ нѣкоторыя, хотя далеко не всѣ, уже были отмѣчены критиками Соловьева, въ особенности Чичеринымъ [1]).

Уже самый фактъ появленія этой «Нравственной философіи», какъ называетъ ее Соловьевъ, представляетъ собою признакъ начинающагося перелома. Читатель помнитъ, конечно, что второй періодъ дѣятельности Соловьева характеризуется нѣкоторымъ охлажденіемъ къ философіи. Въ концѣ восьмидесятыхъ годовъ, въ полемикѣ противъ Данилевскаго, философъ говоритъ объ отсутствіи у русскаго народа философскаго дарованія и призванія, высказывая на этомъ основаніи свое полное невѣріе въ будущее русской философіи [2]). Появленіе шестью годами позже

[1]) См. статью послѣдняго въ его сборникѣ «Вопросы философіи».
[2]) Т. V, 87—92.

первыхъ главъ самаго объемистаго и наиболѣе обработаннаго изъ философскихъ изслѣдованій Соловьева представляетъ уже само по себѣ фактъ въ высокой степени знаменательный.

Я отлично помню *внѣшній* поводъ этого возврата философа къ первой любви его молодости. Вслѣдствіе распродажи его «Критики Отвлеченныхъ Началъ» онъ задумалъ выпустить ее вторымъ изданіемъ. Онъ хотѣлъ посвятить это второе изданіе покойному Б. Н. Чичерину, съ которымъ мнѣ было поручено вести по этому предмету переговоры [1]). Но, когда дѣло дошло до выполненія этого намѣренія, простая перепечатка «Критики отвлеченныхъ началъ» оказалась невозможною вслѣдствіе несоотвѣтствія этого произведенья съ измѣнившимися воззрѣніями его автора. Соловьевъ исправилъ всего четыре главы, касающіяся нравственной философіи Канта, и помѣстилъ ихъ въ Приложеніи къ «Оправданію Добра» [2]). Въ остальномъ потребовалось уже не исправленіе, а полная переработка. Вмѣсто перепечатки появился на свѣтъ совершенно новый трудъ, въ которомъ, впрочемъ, сохранились остатки стараго плана. Въ «Критикѣ Отвлеченныхъ Началъ», какъ помнитъ читатель, нравственная философія излагается раньше теоретической, при чемъ Соловьевъ высказываетъ намѣреніе выпустить со временемъ еще третью, эстетическую часть. Та же программа въ расширенномъ видѣ повторяется и въ послѣдніе годы жизни философа, при чемъ отдѣльныя части «Критики Отвлеченныхъ Началъ» въ планѣ новой обработки превращаются въ отдѣльные, хотя и связанные между собою по мысли труды. «Оправданіе Добра» соотвѣтствуетъ этической части «Критики Отвлеченныхъ Началъ», начатая и недоконченная «Теоретическая философія»—теоретической части того же труда. Наконецъ, эстетика во второй разъ какъ и въ первый осталась только задуманной, но не выполненной.

---

[1]) Это посвященіе должно было быть великодушнымъ отвѣтомъ на рѣзкую критику Чичерина («Мистицизмъ въ наукѣ»). «Онъ посвятилъ моей «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» цѣлую книгу», говорилъ Соловьевъ; «поэтому будетъ справедливо если я посвящу ему второе изданіе моей Критики отвлеченныхъ началъ».

[2]) Къ сожалѣнію объ этомъ забыли упомянуть издатели полнаго собранія его сочиненій, которые совершенно правильно напечатали эти главы въ видѣ приложенія къ «Критикѣ Отвлеченныхъ Началъ».

Всего интереснѣе тѣ *внутреннія* психологическія причины, которыя вызвали это возрожденіе стараго плана. Охлажденіе къ философіи въ средній періодъ дѣятельности Соловьева было обусловлено тѣмъ, что въ ту пору его мысль была поглощена задачами практическими, точнѣе говоря, *единой практической задачей* осуществленія вселенской теократіи. Вѣра въ близость грядущаго воплощенія царствія Божія на землѣ совершенно естественно отодвинула на второй планъ умозрительный интересъ. Философское умозрѣніе созерцаетъ царствіе Божіе *издали* и видитъ его какъ бы «*зерцаломъ въ гаданіи*»: понятно, что всякое философствованіе должно прекратиться, когда это царствіе станетъ близкимъ намъ фактомъ нашей дѣйствительности, когда мы увидимъ его *лицомъ къ лицу;* тутъ умозрѣніе будетъ замѣнено и упразднено реальнымъ мистическимъ и жизненнымъ опытомъ. Цѣнность умозрѣнія понизилась для Соловьева безъ сомнѣнія въ силу овладѣвшей имъ надежды, что вскорѣ, въ ближайшемъ будущемъ, царствіе Божіе станетъ явнымъ въ теократіи. Именно въ этомъ превращеніи мистическаго въ данное здѣшняго земного опыта философъ видѣлъ единое и единственное *дѣло Россіи;* именно поэтому въ полемикѣ съ Данилевскимъ онъ сомнѣвался въ призваніи русской народности къ философскому умозрѣнію. Это сомнѣніе въ его устахъ было скорѣе выраженіемъ національной гордости, нежели смиренія: онъ сомнѣвался въ мѣньшемъ, только потому, что мечталъ о бо́льшемъ. Въ полемикѣ противъ Данилевскаго онъ отказывался видѣть особенность и призваніе Россіи въ рядѣ культурныхъ задачъ, какъ напр. наука, искусство, философія. Но изъ другихъ его сочиненій мы знаемъ что всѣ эти задачи онъ считалъ низшими по сравненію съ той религіозной задачей осуществленія истинной общественной жизни, въ которой онъ видѣлъ мессіаническое призваніе Россіи [1]).

---

[1]) Въ письмѣ къ о. Пирлингу отъ 6 ноября 1887 года Соловьевъ излагаетъ въ пяти тезисахъ планъ первой части задуманной имъ французской книги (рѣчь идетъ, очевидно, о первоначальномъ замыслѣ «La Russie et l'Eglise»). Въ числѣ этихъ тезисовъ имѣется между прочимъ и тотъ, который былъ положенъ въ основу полемики противъ Данилевскаго. — Il n'y a aucune raison de croire à un grand avenir pour la Russie dans le domaine de la culture purement humaine (institutions sociales, sciences,

При этихъ условіяхъ возрожденіе интереса къ чистой философіи въ послѣдніе годы жизни Соловьева есть уже само по себѣ чрезвычайно важный показатель. Оно доказываетъ, что практическая задача осуществленія теократіи для философа перестала быть всепоглощающей. Впослѣдствіи, въ предисловіи къ переводу сочиненій Платона, онъ признаетъ, что возвращеніе къ философскимъ занятіямъ у него было тѣсно связано съ разочарованіемъ въ исполнимости и полезности тѣхъ «внѣшнихъ замысловъ», которымъ были посвящены его «такъ называемые лучшіе годы»[1]). Какъ уже было выше показано, иной всепоглощающей мечты кромѣ теократіи въ «лучшіе годы» у Соловьева не было.

Въ «Оправданіи Добра» еще нѣтъ настоящаго отреченія отъ этой мечты, и постольку это произведеніе продолжаетъ мысли серединнаго періода творчества Соловьева. Но вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь уже ясно чувствуются зародыши начинающагося разочарованья. Съ одной стороны философъ по прежнему рѣшительно утверждаетъ идеалъ «христіанской политики». Самую задачу «Оправданія Добра» онъ выражаетъ словами: «установить въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутреннюю и всестороннюю связь между истинною религіей и здравою политикою—вотъ главное притязаніе этой нравственной философіи». Но съ другой стороны мы тутъ же находимъ характерную оговорку, свидѣтельствующую о значительной перемѣнѣ въ настроеніи философа: по Соловьеву мы имѣемъ здѣсь «притязаніе совершенно безобидное, такъ какъ истинная религія не можетъ никому себя навязывать, а также всякой политикѣ предоставляется безвозбранно и не быть здравою—на свой рискъ, разумѣется»[2]). Тутъ бросается въ глаза, до какой степени старая мечта Соловьева поблекла и утратила силу. Вспомнимъ, что за нѣсколько лѣтъ до написанья приведенныхъ строкъ теократія была для него необходимымъ обнаруженіемъ церкви *воинствующей:* можетъ ли она въ качествѣ таковой быть *безобидною?* Можно ли назвать «безобиднымъ» иде-

philosophie, arts et lettres). Ясно, что въ контекстѣ книги, трактующей объ отношеніи Россіи къ вселенской теократіи, отрицаніе ея будущаго въ области „чисто человѣческой“ (свѣтской) культуры должно было послужить предисловіемъ къ утвержденію ея религіозной миссіи.

[1]) Стр. V.

[2]) Оправданіе Добра. предисл. ко II изд., стр. 4.

алъ всемірной христіанской имперіи, которая силою оружія возстановляетъ правильныя церковно-государственныя отношенія на западѣ и властью самодержавнаго царя торжествуетъ надъ «безбожными стихіями современнаго общества» въ Россіи! Раньше Соловьевъ училъ, что теократія и, въ частности, принудительная *государственная* организація «третьяго Рима» должна осуществляться *вопреки* этимъ стихіямъ. Теперь, своимъ утвержденіемъ, что «истинная религія не можетъ *никому* себя навязывать», онъ, самъ того не замѣчая, разрушаетъ все свое прежнее теократическое построеніе и отдѣляетъ отъ него «христіанскую политику». «Безобидная теократія» есть явная безсмыслица.

Можетъ быть, ни въ чемъ такъ наглядно не выражается охлажденіе Соловьева къ теократіи, какъ въ совершенномъ *умолчаніи* о ней. Въ «Оправданіи Добра» это выраженіе вообще не встрѣчается; и, что всего удивительнѣе, оно отсутствуетъ даже въ такомъ контекстѣ, въ которомъ нѣсколькими годами раньше Соловьевъ счелъ бы его употребленіе безусловно для себя обязательнымъ. Достаточно вспомнить, что «Оправданіе Добра» опредѣляетъ «внутреннюю и всестороннюю связь» между истинной религіей и здравой политикой [1]), что тамъ вообще выясняется путь добра и въ частности способъ осуществленія его въ соціальной жизни человѣчества, чтобы понять значеніе этого умолчанія. Прежде именно въ этой связи слово «теократія» выражало для Соловьева самую суть его мысли. Въ «Оправданіи Добра» не говорится о теократіи даже когда идетъ рѣчь о «властномъ руководствѣ и воспитаніи» человѣчества, объ оправданіи «внѣшнихъ религіозныхъ учрежденій—жертвъ, іерархіи» и т. д. [2]). Соловьевъ не упоминаетъ о ней и тогда, когда онъ говоритъ объ универсальномъ религіозномъ «дѣлѣ» всего человѣчества, о христіанскомъ и антихристіанскомъ отношеніи ко всѣмъ сторонамъ и областямъ человѣческой жизни [3]). Онъ умалчиваетъ о ней и тогда, когда заходитъ рѣчь о религіозномъ значеніи христіанской государственности, при чемъ послѣдняя характеризуется уже не

---

[1]) 4.
[2]) 190.
[3]) 209.

какъ часть богочеловѣческаго тѣла, а какъ часть «области чисто человѣческихъ отношеній»[1]).

Наконецъ, мѣстами подвергается сомнѣнію самое осуществленіе общаго внѣшняго дѣла усиліями объединеннаго во Христѣ человѣчества. По словамъ Соловьева,—«если нужно историческое дѣло, если нужно реальное объединеніе человѣчества, если нужно, чтобы въ данную эпоху люди изобрѣтали и строили всякія машины, прорывали Суэцкій каналъ, открывали невѣдомыя земли и т. д., то для успѣшнаго выполненія этихъ задачъ нужно также и то, чтобы не всѣ люди были мистиками и даже не всѣ—серьезно вѣрующими»[2]). Соловьевъ и раньше не считалъ изобрѣтеніе машинъ и прорытіе каналовъ задачей религіозной. Но въ эпоху увлеченья теократіей ему, очевидно, показалась бы совершенно недопустимой мысль, чтобы *все* историческое дѣланіе и въ особенности «реальное объединеніе человѣчества», могло быть дѣломъ атеистовъ. Совершенно очевидно, что мечта, еще столь недавно олицетворявшая для него смыслъ жизни, теперь въ немъ не живетъ и имъ не владѣетъ!

Эпоха написанія «Оправданія Добра» для теократической идеи Соловьева является порою увяданья. Но вмѣстѣ съ тѣмъ философъ еще не сознаетъ совершающагося въ немъ перелома: послѣдній только зарождается, смутно намѣчаясь въ подсознательной глубинѣ психическихъ переживаній Соловьева. Стыдливо умалчивая о «теократіи», онъ еще не въ силахъ разстаться окончательно съ соціальнымъ тріединствомъ «царя, первосвященника и пророка». Въ концѣ «Оправданія Добра» онъ по чувству долга посвящаетъ имъ двѣ съ небольшимъ безцвѣтныя и вымученныя страницы[3]). Но это—уже не прежніе живые и яркіе образы, блѣдныя тѣни прошлаго.

Изъ свидѣтельства самого Соловьева мы знаемъ, что его разочарованье въ теократической идеѣ есть заключительный результатъ *сомнѣній*, постепенно нароставшихъ подъ вліяніемъ жизненнаго опыта[4]). Такъ какъ появленіе «Оправданія Добра» непосред-

---

[1]) 192.

[2]) 179.

[3]) 476—478.

[4]) Предисловіе къ твореніямъ Платона: «съ наростаніемъ жизненнаго опыта, безо всякой перемѣны въ существѣ своихъ убѣжденій, я все

ственно предшествовало разочарованью, мы вправѣ заключить, что это произведеніе составлялось въ эпоху наибо́льшаго напряженія сомнѣній. Внутреннее раздвоеніе философа въ ту пору, разумѣется, не могло не оказать пагубнаго вліянія на его творчество. Поэтому неудивительно, что въ «Оправданіи Добра» не замѣчается той цѣльности и стройности, которая составляетъ отличительную черту другихъ трудовъ Соловьева, появившихся раньше и позже.

II. Независимость этики отъ теоретической философіи.

Двойственность чувствуется уже въ самомъ отношеніи Соловьева къ основной задачѣ названнаго труда. Съ одной стороны онъ отрицаетъ «одностороннюю зависимость этики» отъ положительной религіи и умозрительной философіи [1]) и приписываетъ ей самостоятельную область, гдѣ она не нуждается ни въ какихъ теоретическихъ предположеніяхъ; съ другой стороны самое элементарное знакомство съ этическимъ ученіемъ «Оправданья Добра» тотчасъ убѣждаетъ насъ, что оно всецѣло покоится на предположеніяхъ умозрительныхъ и религіозныхъ, болѣе того,—находится въ прямой зависимости отъ ряда положеній христіанскаго вѣроученія.

Независимость этики отъ *положительной* религіи доказывается сравнительно легко. По Соловьеву, исполненіе добра «необходимо обусловлено сознаніемъ, а сознаніе добра возможно и помимо истинной религіи, какъ показываетъ и повседневный и историческій опытъ». У человѣка есть независимый отъ положительной религіи руководитель нравственной дѣятельности—тотъ «законъ, написанный въ сердцахъ», о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ [2]). Люди не только сознаютъ добро, но нерѣдко и *творятъ* его внѣ положительной религіи, что̀ доказываетъ, что нравственныя силы даются Богомъ и внѣ этой послѣдней. Наконецъ,

---

болѣе и болѣе сомнѣвался въ исполнимости и полезности тѣхъ внѣшнихъ замысловъ, которымъ были отданы мои такъ называемые «лучшіе годы»».

[1]) Оправданіе Добра, 23.

[2]) Стр. 24.

независимость нравственности отъ религіи доказывается и тѣмъ, что въ спорѣ различныхъ положительныхъ религій между собою нравственность играетъ роль критерія а, стало быть,—высшей инстанціи *надъ* религіями. Всякая религія приписываетъ себѣ исключительную истинность: единственный способъ разобраться въ этихъ притязаніяхъ заключается въ томъ, чтобы отдать ихъ на судъ нравственнаго сознанія. По словамъ Соловьева, «всѣ общегодные аргументы въ пользу религіозной истины сводятся къ одному основному—этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религіи передъ другими». Изъ другихъ аргументовъ эстетическіе не имѣютъ самостоятельнаго значенія: они могутъ дѣйствовать лишь силою скрытаго въ нихъ нравственнаго содержанія. Доводы же метафизическіе доступны лишь немногимъ просвѣщеннымъ людямъ и потому не могутъ считаться общегодными способами убѣжденія. Чтобы убѣждать, всякая религія должна прежде всего оправдаться передъ судомъ совѣсти. Такимъ образомъ, нравственныя начала не связаны исключительно съ какой-либо одной религіей: напротивъ того, они составляютъ ту общую почву на которой стоятъ многія спорящія между собою религіи. Поскольку религіи обращаются за подтвержденіемъ своихъ правъ или притязаній къ общимъ нравственнымъ нормамъ, онѣ тѣмъ самымъ признаютъ свою зависимость отъ послѣднихъ, «подобно тому какъ тяжущіяся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся въ одинаковомъ подчиненіи законному судилищу, а, если къ нему обратились, то значитъ признали такое подчиненіе»[1]).

Независимость этики отъ теоретической философіи и въ особенности—отъ гносеологіи у Соловьева доказывается такъ.

«Создавая нравственную философію, разумъ только *развиваетъ*, на почвѣ опыта изначала присущую ему идею добра (или, что тоже, первоначальный фактъ нравственнаго сознанія) и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и, слѣдовательно, не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ. Говоря проще, въ нравственной философіи мы изучаемъ только

[1]) 26—28.

наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т.-е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы сами же это производимъ, при чемъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ, можемъ ли мы, или нѣтъ, познавать то, что находится въ какихъ-нибудь иныхъ, независящихъ отъ насъ сферахъ бытія. Нравственность въ своемъ идейномъ содержаніи познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее (съ этой стороны) создаетъ; слѣдовательно, здѣсь познаніе совпадаетъ съ своимъ предметомъ *(адекватно* ему) не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній»[1]).

Въ дополненіе къ этому Соловьевъ утверждаетъ, что въ данномъ случаѣ не составляютъ исключенія и тѣ два метафизическихъ вопроса, коимъ обыкновенно приписывается рѣшающее значеніе для нравственнаго ученія. Онъ пытается доказать, совершенную независимость этики отъ того или иного рѣшенія вопросовъ о бытіи внѣшняго міра и о свободѣ воли.

Требованія нравственнаго закона предполагаютъ дѣйствительное существованіе другихъ людей, по отношенію къ которымъ совѣсть налагаетъ на насъ обязанности. Спрашивается, не превращаетъ ли сомнѣніе въ бытіи внѣшняго міра этихъ обязанностей въ иллюзіи? На этотъ вопросъ Соловьевъ даетъ отрицательный отвѣтъ. — Сомнѣніе въ бытіи внѣшняго міра никогда не бываетъ *равносильнымъ* практической (нравственной) увѣренности въ существованіи другихъ людей. Въ своемъ критическомъ отношеніи къ бытію другихъ существъ мы не можемъ итти дальше сомнѣнія: поэтому мы можемъ быть спокойны за судьбу нравственныхъ предписаній: нравственно-практическая увѣренность никакими сомнѣніями подорвана быть не можетъ. При этомъ Соловьевъ заранѣе увѣренъ, что скептицизмъ такъ или иначе будетъ побѣжденъ: «должно помнить, что окончательною точкою зрѣнія въ философіи это критическое сомнѣніе не остается, а такъ или иначе разрѣшается: или кантовымъ различіемъ феноменовъ отъ нуменовъ (явленій отъ вещей въ себѣ), при чемъ объекты нравственнаго долга, лишенные какъ явленія собственнаго бытія, съ лихвою получаютъ его обратно въ качествѣ нуменовъ; или являются новые свидѣтели внѣшняго бытія,

---

[1]) 29.

болѣе достовѣрные, чѣмъ ощущенія и разсудокъ (Якобіева непосредственная *вѣра*, Шопенгауерова *воля*, дающая о себѣ знать какъ основаніе нашей собственной, но по аналогіи и *чужой* реальности), или находятся новые пути иного болѣе глубокаго умозрительнаго догматизма, возстановляющаго объективное значеніе всего существующаго (въ философіи Шеллинга, Гегеля и т. д.)».

Основаніе дѣйствительности нравственныхъ предписаній всегда *внутри* дѣйствующаго субъекта: поэтому эти предписанія сохраняли бы силу даже въ томъ случаѣ, еслибы внѣшняго міра не существовало. Даже «крайній идеализмъ, признающій дѣйствительность лишь за внутренними состояніями субъекта, не отрицаетъ при этомъ *различія въ достоинствѣ* самихъ этихъ состояній, какъ выражающихъ большую или меньшую степень активности нашего *я*. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія наши поступки, несмотря на призрачность своихъ объектовъ, сохраняютъ все свое нравственное значеніе, какъ *показатели* духовныхъ состояній». Еслибы даже весь міръ былъ сновидѣніемъ, призракомъ, «это было фатально только для объективной, обращенной наружу стороны этики (въ широкомъ смыслѣ), а не для ея собственной внутренней области; это подрывало бы во мнѣ интересъ юридическій, политическій, общественный, филантропическій, политическій, но оставляло бы въ полной силѣ интересъ индивидуально нравственный, или обязанности къ самому себѣ». Заботы объ охраненіи моего внутренняго достоинства сохранили бы всю свою обязательную силу. Не испытывая нѣжнаго участія къ окружающимъ меня призракамъ, я тѣмъ болѣе долженъ бы былъ воздерживаться отъ злобы противъ нихъ: ибо злобствовать противъ призрака безсмысленно и, стало быть, недостойно [1]).

Утвердивъ такимъ образомъ независимость этики отъ гносеологіи, Соловьевъ пытается доказать такую же независимость ея отъ рѣшенія метафизическаго вопроса о свободѣ воли.

По его мнѣнію утвержденіе, будто философскій детерминизмъ, т.-е. ученіе о томъ, что всѣ наши дѣйствія происходятъ съ не-

[1]) 29—34.

обходимостью, дѣлаетъ невозможнымъ нравственность, есть чистѣйшій предразсудокъ.

На самомъ дѣлѣ нравственность исключается лишь детерминизмомъ *механическимъ*, т.-е. ученіемъ, которое утверждаетъ, что все существующее, а, стало быть, и наши дѣйствія опредѣляются исключительно механическими причинами. Однако, ошибочно было бы считать это матеріалистическое по существу воззрѣніе существеннымъ для детерминизма. Сущность послѣдняго сводится къ общему утвержденію, что всякое дѣйствіе человѣка *опредѣляется* (determinatur) *«достаточными основаніями, безъ* которыхъ оно произойти *не можетъ*, а *при* которыхъ происходитъ *съ необходимостью»*.

Механическая причинность вовсе не есть единственный видъ необходимости. Кромѣ нея существуетъ причинность психологическая и разумно-идейная, которыя не сводятся ни къ какому механизму. Животное опредѣляется къ дѣйствію не механическими причинами, а *мотивами*, представленіями, дѣйствующими на волю посредствомъ чувствъ пріятнаго и непріятнаго. У человѣка кромѣ того мотивомъ или достаточнымъ основаніемъ для дѣйствія можетъ послужить *всеобщая разумная идея добра*, дѣйствующая на сознательную волю въ формѣ безусловнаго долга или категорическаго императива (въ кантовскомъ смыслѣ). Человѣкъ можетъ дѣлать добро помимо всякихъ корыстныхъ побужденій изъ чувства долга. По Соловьеву здѣсь—«кульминаціонная точка нравственности, и, однакоже, она вполнѣ совмѣстима съ детерминизмомъ и вовсе не требуетъ такъ называемой свободы воли». Это доказывается самымъ существованіемъ термина «нравственная необходимость»: онъ былъ бы безсмыслицей, еслибы нравственность была возможна только подъ условіемъ безгранично свободнаго выбора: между тѣмъ онъ выражаетъ собою самую сущность нравственности: для признанія того или другого дѣйствія нравственнымъ существенно, чтобы оно съ *внутреннею необходимостью* вытекало изъ сознанія долга.

Все высшее есть нѣкоторое освобожденіе отъ низшаго: на этомъ основаніи Соловьевъ допускаетъ, что необходимость психологическая есть освобожденіе отъ необходимости механической, т.-е. отъ исключительной подчиненности толчкамъ и ударамъ: равнымъ образомъ необходимость нравственная, оставаясь вполнѣ

необходимостью, есть вмѣстѣ съ тѣмъ свобода отъ низшей психологической необходимости. Съ этой точки зрѣнія философъ ничего не имѣетъ противъ термина—«разумная свобода»: но онъ настаиваетъ на томъ, что эта свобода «не имѣетъ ничего общаго съ такъ называемой свободой воли»: точный смыслъ послѣдней «состоитъ въ томъ, что воля не опредѣляется ничѣмъ, кромѣ себя самой, или, по безукоризненной формулѣ Дунса Скота, «ничто, кромѣ самой воли не причиняетъ акта хотѣнія въ волѣ». По Соловьеву такой свободы нѣтъ и не можетъ быть въ нравственныхъ дѣйствіяхъ: ибо въ послѣднихъ «воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ,—всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій». Конечно, для нравственной дѣятельности недостаточно одного дѣйствія на насъ нравственнаго закона: требуется еще и воспріимчивость къ нему; «но самая эта способность такъ высоко и безкорыстно уважать нравственный законъ, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произволъ, и вытекающая отсюда дѣятельность, какъ разумно свободная, всецѣло подлежитъ нравственной *необходимости* и никакъ не можетъ быть произвольною, или случайною. Она свободна въ относительномъ смыслѣ,—свободна отъ низшей необходимости, механической и психологической, но никакъ не отъ внутренней высшей необходимости абсолютнаго Добра. Нравственность и нравственная философія всецѣло держатся на разумной свободѣ, или нравственной необходимости, и совершенно исключаютъ изъ своей сферы свободу ирраціональную, безусловную или произвольный выборъ». По Соловьеву, добрыя или злыя дѣйствія человѣка такъ же мало могутъ быть признаваемы произвольными или свободными, какъ равнодушіе солнечнаго луча къ палочнымъ ударамъ или отвращеніе плотояднаго животнаго отъ растительной пищи. Нисколько не отрицая безусловной свободы выбора, Соловьевъ категорически утверждаетъ только, что ея нѣтъ въ нравственномъ самоопредѣленіи. Онъ обѣщаетъ посвятить этому вопросу значительную часть своей теоретической философіи, но, на основаніи всего вышеизложеннаго, считаетъ неумѣстнымъ имъ заниматся въ предѣлахъ философіи нравственной [1]).

[1]) 34—42.

III. Дѣйствительная зависимость этики Соловьева.

Не трудно убѣдиться, что эти разсужденія о независимости этики находятъ себѣ опроверженіе на каждой страницѣ дальнѣйшаго изложенія «Оправданія Добра». Метафизическія и религіозныя предположенія этого произведенія обнаруживаются безъ труда.

Прежде всего, какъ видно изъ первой же страницы предисловія ко второму его изданію, названное сочиненіе предполагаетъ совершенно опредѣленное представленіе объ «истинной цѣли» жизни не только личной, но и міровой.—«Нравственная философія», по Соловьеву, «есть не болѣе какъ систематическій указатель праваго пути жизненныхъ странствій для людей и для народовъ: на отвѣтственности автора лежитъ только вѣрность, полнота и связность его указаній. Но никакое изложеніе нравственныхъ нормъ, т.-е. условій достиженія истинной цѣли, не можетъ имѣть смысла для человѣка, сознательно поставившаго себѣ не эту, а совсѣмъ другую цѣль. Указанія необходимыхъ станцій на пути къ лучшему, когда завѣдомо избрано худшее, не только безполезны, но досадны и прямо оскорбительны какъ напоминанія о плохомъ выборѣ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда въ глубинѣ души этотъ выборъ невольно и безотчетно чувствуется заразъ и какъ безповоротный и какъ дурной» [1]).

Если этика—только «путеводитель», т.-е. указатель путей и способа къ достиженію «истинной жизненной цѣли», то ясно, что самая цѣль предполагается ею какъ данное, которое не вырабатывается этикою, а получается ею извнѣ,—изъ какого то другого источника. И въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Чаще, чѣмъ какой-либо другой мыслитель, Соловьевъ повторяетъ, что цѣль личности, смыслъ ея жизни, неотдѣлимы отъ мірового смысла и цѣли. Стало быть, тотъ или другой отвѣтъ на вопросъ о задачѣ личности возможенъ только съ точки зрѣнія опредѣленнаго міропониманія. Въ этомъ смыслѣ высказывается и «Оправданіе Добра». Тутъ мы находимъ между прочимъ слѣдующее признаніе.—Стремясь къ своей жизненной цѣли, чело-

[1]) Стр. 1.

вѣкъ «необходимо убѣждается, что ея достиженіе или окончательное удовлетвореніе воли не находится во власти человѣческой, т.-е. всякое разумное существо приходитъ къ признанію своей *зависимости* отъ чего-то невидимаго и невѣдомаго. Отрицать такую зависимость невозможно. Спрашивается только: то, отъ чего я завишу, имѣетъ смыслъ или нѣтъ? Если не имѣетъ, то значитъ и мое существованіе, какъ зависящее отъ безсмыслицы, тоже безсмысленно, и въ такомъ случаѣ вовсе не приходится говорить о какихъ бы то ни было разумно нравственныхъ принципахъ и цѣляхъ, ибо они могутъ имѣть значеніе только при увѣренности въ смыслѣ моего существованія, только подъ условіемъ *разумности міровой связи* (курсивъ мой) или преобладанія смысла надъ безсмыслицей во вселенной. Если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразною и та *часть* этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами: а въ такомъ случаѣ не могутъ устоять и эти правила, какъ ни къ чему не ведущія, ничѣмъ не оправдываемыя». Иными словами, нравственныя правила дѣйствительны лишь въ предположеніи опредѣленной религіозной метафизики. Соловьевъ тутъ же признаетъ, что противоположная метафизика, напр. пессимистическое міровоззрѣніе Шопенгауера, доведенное до конца, превращаетъ всю нравственность въ безсмыслицу[1]). Спрашивается, какой смыслъ можетъ имѣть при этихъ условіяхъ «независимость» этики?

Рѣшеніе вопроса о должномъ всецѣло зависитъ отъ рѣшенія вопроса о сущемъ: поэтому неудивительно, что въ изложеніи нравственнаго ученія Соловьева мы на каждомъ шагу сталкиваемся съ онтологическими понятіями. Всѣ его оцѣнки нравственно-должнаго предполагаютъ не только обязательность, но и *реальную осуществимость* опредѣленнаго идеала истинно сущаго.

Въ этомъ отношеніи особенно характерны разсужденія о трехъ чувствахъ,—стыда, жалости и благоговѣнія, которыя, по мысли автора «Оправданія Добра», исчерпываютъ въ основѣ *всю* область нравственныхъ отношеній человѣка. Почему эти чувства для

[1]) 104—105.

Соловьева—*основныя* и *изначальныя* данныя нравственности? Потому что *въ стыдѣ* человѣкъ отдѣляется отъ *низшей* природы, *въ жалости* онъ вступаетъ въ отношенія съ равными ему человѣческими существами и, наконецъ, въ *благоговѣніи* онъ относится къ тому, что выше его—къ міру *Божественному* [1]. Что міръ растительный и животный по отношенію къ человѣку есть *низшее*, и что надъ нимъ есть высшее, Божественное, этого этика, какъ такая, очевидно, не доказываетъ и доказать не можетъ. Мы имѣемъ тутъ прямыя заимствованія изъ религіозной онтологіи, при томъ такія заимствованія, безъ коихъ этика Соловьева совершенно не можетъ обойтись. Если животная природа по отношенію къ намъ не есть низшее, то человѣку совершенно безсмысленно стыдиться ея проявленій въ самомъ себѣ: если окружающіе меня люди—произведенія безумной, злой воли, то совершенно безумно ихъ жалѣть, и, если Бога нѣтъ, то все наше благочестіе есть сущая безсмыслица.

Провозглашеніе независимости этики нисколько не мѣшаетъ Соловьеву разсуждать о религіозныхъ элементахъ нравственности. По его словамъ, «отъ естественной религіи получаютъ свою разумную санкцію всѣ требованія нравственности. Положимъ, разумъ прямо говоритъ намъ, что хорошо подчинять плоть духу, хорошо помогать ближнимъ, признавать права другихъ какъ свои собственныя; но для того, чтобы слушаться этихъ внушеній разума, нужно вѣрить въ него, вѣрить, что добро, котораго онъ отъ насъ требуетъ, не есть субъективная иллюзія, что оно имѣетъ дѣйствительныя основанія или выражаетъ истину, и что эта «истина велика и превозмогаетъ» [2].

Вопреки утвержденію Соловьева, что сужденія о Добрѣ не предполагаютъ какого-либо рѣшенія вопроса о трансцендентномъ, въ дальнѣйшемъ изложеніи оказывается, что вѣрить въ Добро—именно и значитъ вѣрить въ трансцендентное—«Сознательно и разумно дѣлать добро я могу только тогда, когда вѣрю въ Добро, въ его объективное самостоятельное значеніе въ мірѣ, т.-е. другими словами, вѣрю въ нравственный порядокъ, въ Провидѣніе, въ Бога. Эта вѣра логически первѣе всѣхъ

[1]) Стр. 52—54.
[2]) Оправд. Добра, 105.

положительныхъ религіозныхъ воззрѣній и установленій, равно какъ и метафизическихъ ученій, и она въ этомъ смыслѣ составляетъ то, что называется естественной религіей» [1]).

И тутъ же между отрицаніемъ нравственности и безбожіемъ проводится знакъ равенства.—«Существуютъ, конечно, и дѣйствительные случаи безбожія и невѣрія, т.-е. принципіальнаго отрицанія чего бы то ни было высшаго надъ собою, добра, разума, истины. Но фактъ такого отрицанія, *совпадающаго съ отрицаніемъ нравственности вообще*, не можетъ служить возраженіемъ противъ общеобязательности религіозно-нравственнаго принципа, какъ существованіе людей безстыдныхъ и преданныхъ плоти, или людей безжалостныхъ и жестокихъ ничего не говоритъ противъ нравственной обязательности воздержанія и милосердія» [2]).

Соловьевъ думаетъ избѣжать противорѣчія посредствомъ противоположенія религіи естественной и *положительныхъ* вѣрованій. По его мнѣнію «независимо отъ какихъ бы то ни было положительныхъ вѣрованій и какого бы то ни было невѣрія всякій человѣкъ какъ *разумное* существо, *долженъ* признавать, что жизнь міра вообще и его собственная въ частности *имѣетъ смыслъ*, что, слѣдовательно, все зависитъ отъ высшаго разумнаго начала, силою котораго этотъ смыслъ держится и осуществляется, а признавая это, онъ долженъ себя ставить въ сыновнее положеніе относительно высшаго начала жизни, т.-е. благодарно предаваться его провидѣнью и подчинять всѣ свои дѣйствія «волѣ Отца, говорящей черезъ разумъ и совѣсть» [3]).

Не трудно убѣдиться, однако, что противорѣчіе этимъ не устранено, а только маскировано. Подъ видомъ «естественной религіи» здѣсь включена въ этику едва ли не большая часть христіанства. Конечно, мысль о естественной религіи *сама по себѣ* не вызываетъ возраженій, если только подъ этимъ названіемъ подразумѣвать необходимыя религіозныя предположенія сознанія и жизни. Но, разъ такія предположенія существуютъ, всѣ усилія философіи должны быть направлены къ тому, чтобы

---

[1]) Оправд. Добра, 105.
[2]) 106.
[3]) 106.

извлечь ихъ изъ глубины безотчетной, подсознательной жизни и подвергнуть ихъ критическому анализу. Въ этомъ заключается важнѣйшая задача того теоретическаго изслѣдованія, которое должно предшествовать всякой этикѣ. «Независимой» отъ теоретическихъ началъ можетъ быть только этика некритическая, что и было въ свое время указано въ критической статьѣ Чичерина объ «Оправданіи Добра». По вѣрному замѣчанію послѣдняго, идея абсолютнаго добра, которая полагается въ основаніе этики, «есть метафизическое начало, требующее поэтому метафизическаго объясненія. *Идея*, *абсолютное*, *добро*, какъ конечное совершенство, все это—метафизическія понятія, которыхъ значеніе раскрывается только въ метафизикѣ. Пытаясь устранить возраженія противъ отдѣленія этики отъ метафизики, г. Соловьевъ почему-то обходитъ это, между тѣмъ какъ оно кидается въ глаза. Очевидно, что при такой постановкѣ вопросъ становится неразрѣшимымъ. Приходится волею неволею вводить заднею дверью то, что было вытолкнуто въ переднюю. Но эти необходимыя понятія вводятся не какъ извѣстныя, обслѣдованныя начала, а какъ незнакомыя маски, появляющіяся въ домѣ на святки: онѣ передъ вами пляшутъ и рѣзвятся, а хозяинъ не знаетъ, кто онѣ такія и зачѣмъ онѣ къ нему пришли. Простыми словами: приходится орудовать понятіями, принятыми на вѣру, которыхъ происхожденіе неизвѣстно, а значеніе произвольно, и такъ же произвольно прилагать ихъ къ явленіямъ жизни и человѣческой дѣятельности»[1]).

Тѣ доводы, которыми Соловьевъ защищаетъ свою точку зрѣнія, поражаютъ своей очевидной слабостью. Прежде всего непонятно почему изо всѣхъ возможныхъ противъ нея возраженій онъ приводитъ и пытается опровергнуть только два: метафизическія предположенія этики, очевидно не ограничиваются признаніемъ бытія внѣшняго міра и свободы воли. Къ тому же и въ этихъ произвольно ограниченныхъ предѣлахъ аргументація «Оправданія Добра» не выдерживаетъ критики.

Главный доводъ противъ необходимости для этики рѣшенія вопроса о достовѣрности внѣшняго міра у Соловьева въ сущности

[1]) Чичеринъ, Вопросы философіи (сборникъ статей, Москва, 1904), «О началахъ этики», 231—232.

сводится къ тому, что практическая увѣренность во внѣшней реальности *фактически* сильнѣе всякихъ сомнѣній. Здѣсь мы имѣемъ мысль, очевидно, некритическую: ибо большая сила практической увѣренности, очевидно, не можетъ служить доказательствомъ ея достовѣрности: чтобы знать, въ какихъ предѣлахъ мы можемъ полагаться на эту вѣру, необходимо сдѣлать ее объектомъ критики. Такъ же несостоятельна и ссылка на то, что критическое сомнѣніе окончательной точкой зрѣнія въ философіи не остается, а такъ или иначе разрѣшается. Если оно находитъ себѣ разрѣшеніе *въ теоретической философіи*, то этимъ доказывается именно необходимость послѣдней, а никакъ не возможность обойтись безъ нея въ этикѣ: и это—тѣмъ болѣе, что тѣ разнообразныя рѣшенія, которыя можетъ получить *данный* вопросъ, вовсе не безразличны для этики: для послѣдней напримѣръ, вовсе не все равно, должны ли мы вѣрить въ абсолютную реальность индивидуальнаго множества, или же все индивидуальное должно быть понимаемо какъ многообразіе явленій единой субстанціи? Далѣе, въ устахъ философа, который считаетъ состраданіе однимъ изъ основныхъ мотивовъ нравственной дѣятельности, довольно странно звучитъ утвержденіе, будто нравственность можетъ прекрасно уживаться съ признаніемъ призрачности другихъ существъ внѣ меня: состраданіе къ призракамъ есть явная безсмыслица: поэтому этика, которая не интересуется вопросомъ о реальности другихъ существъ внѣ меня, должна была бы, оставаясь послѣдовательною, признать состраданіе несущественнымъ для нравственности. Наконецъ, разсужденія Соловьева о логической совмѣстимости нравственности съ крайнимъ идеализмомъ представляются въ высшей степени странными. Измѣрять достоинство нашихъ внутреннихъ состояній степенью пассивности или активности нашего «я»—значитъ предполагать, что, кромѣ нашего я, есть другая, ограничивающая его реальность «не я»: иначе оно никогда и ни при какихъ условіяхъ не могло бы быть *пассивнымъ*[1]).

Также несостоятельны и разсужденія Соловьева о свободѣ воли, при чемъ главная ихъ прорѣха доселѣ ускользала отъ критики.

[1]) Если же *пассивность* я—дѣйствіе не объективной реальности, а призрака, то въ силу своей призрачности она разумѣется, ни въ чемъ не можетъ умалить достоинства *я*.

Дѣло въ томъ, что, подъ видомъ устраненія вопроса о свободѣ воли, мы имѣемъ въ «Оправданіи Добра» *частичное его рѣшеніе*, въ примѣненіи къ нравственности, при томъ *рѣшеніе отрицательное*. Сославшись на приведенное выше опредѣленіе свободы воли Дунса Скота, Соловьевъ категорически заявляетъ: «Я не говорю, что такой свободы воли нѣтъ—я утверждаю, что ея нѣтъ въ нравственныхъ дѣйствіяхъ». Въ связи съ опредѣленіемъ Дунса Скота эти слова могутъ имѣть только одинъ смыслъ: въ нравственной дѣятельности воля не есть единственная причина своихъ дѣйствій, или, какъ поясняетъ тутъ же Соловьевъ, —«въ этихъ дѣйствіяхъ воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ, всеобщій, необходимый и ни по содержанію, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій».

Въ этомъ разсужденіи съ перваго же взгляда чувствуется что-то недосказанное. Сама по себѣ *разумно-идейная* причинность, очевидно, не можетъ служить аргументомъ противъ свободы воли. Какъ разъ наоборотъ, въ ученіи Канта именно нравственный законъ приводится какъ свидѣтельство въ пользу *автономіи* воли,—т.-е. ея способности свободнаго, независимаго самоопредѣленія. Если нравственный законъ имѣетъ своимъ источникомъ саму *разумную волю*, то по отношенію къ ней онъ не есть *другая причина*, ограничивающая ея свободу. Почему же въ ученіи Соловьева нравственный законъ приводится, какъ свидѣтельство въ пользу гетерономіи? Соловьевъ категорически утверждаетъ, въ противоположность Канту, что «ни по содержанію, ни по происхожденію своему» онъ отъ воли не зависитъ. Совершенно очевидно, что это значитъ предполагать запредѣльный человѣческой волѣ источникъ нравственнаго закона. *Трансцендентное* незамѣтно для Соловьева врывается въ тотъ самый аргументъ, которымъ онъ думаетъ его устранить. Почему въ нравственныхъ дѣйствіяхъ воля «есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра?» Очевидно, потому, что добро для Соловьева—не есть субъективная человѣческая идея, а независимая отъ человѣческой воли сущность. Мы знаемъ, что это «Добро», которое у Соловьева большею частью пишется большой буквой, для него отождествляется съ «Абсолютнымъ»—Всеединымъ» или Богомъ. При такихъ условіяхъ, отрицаніе

необходимости рѣшенія вопроса о свободѣ воли въ этикѣ превращается въ очень опредѣленное *богословское* рѣшеніе. Въ нравственной дѣятельности *человѣческая воля не свободна потому, что здѣсь она—только опредѣляемое, а опредѣляющее есть Богъ.*

Естественно возникаетъ вопросъ о правильности такого рѣшенія, въ частности, о согласіи его съ основнымъ принципомъ христіанскаго ученія Соловьева, которое требуетъ *совершеннаго взаимодѣйствія свободной* Божественной и *свободной* человѣческой воли въ Богочеловѣчествѣ. Но *здѣсь* насъ интересуетъ не этотъ вопросъ, а другой—о дѣйствительномъ отношеніи этики и метафизики въ ученіи Соловьева. Окончательный выводъ изо всего вышеизложеннаго можетъ быть только тотъ, что философская этика вообще опирается на метафизическія предположенія, которыя необходимо подлежатъ метафизическому изслѣдованію, и что въ частности «Оправданіе Добра» Соловьева есть отъ начала и до конца этика метафизическая и религіозная.

Этика Соловьева—не болѣе какъ часть его ученія о «Всеединомъ». Стало быть, метафизика здѣсь—не какой-либо случайный внѣшній придатокъ: она коренится въ основной идеѣ системы: вотъ почему попытка «Оправданія Добра»—отстоять независимость этики—производитъ тягостное впечатлѣніе какого-то затменія: словно центральное свѣтило Соловьевскаго ученія здѣсь заслоняется отъ насъ чѣмъ-то ему постороннимъ и внѣшнимъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы постараемся обстоятельно выяснить, изъ какихъ элементовъ слагается это постороннее тѣло. Однако уже изъ вышеизложеннаго видно, что ясность зрѣнія философа въ значительной мѣрѣ повреждается его практическими тенденціями, все тѣми же «внѣшними замыслами», въ которыхъ онъ разочаровался впослѣдствіи и отъ которыхъ онъ не могъ еще вполнѣ отрѣшиться въ эпоху составленія «Оправданія Добра». Не забудемъ, что, согласно вышесказанному, главное притязаніе этого труда заключается «въ установленіи въ безусловномъ нравственномъ началѣ внутренней и всесторонней связи между истинной религіей и здравой политикой». Въ первые дни начинающагося возвращенія къ задачамъ умозрительнымъ, философъ все еще слишкомъ преувеличиваетъ значеніе «христіанской политики», а потому, быть можетъ, болѣе чѣмъ нужно интересуется практи-

ческими результатами своихъ изысканій. Проповѣдникъ, который хочетъ убѣждать и дѣйствовать на жизнь, въ немъ все еще слишкомъ беретъ верхъ надъ изслѣдователемъ; при этомъ въ пылу увлеченія *временныя, здѣшнія* задачи у него далеко не всегда пребываютъ въ должномъ подчиненіи безусловному и безотносительному. Съ этимъ связано излишнее стремленіе къ популярности—словно страхъ передъ тѣми метафизическими разсужденіями, которыя «превышаютъ уровень обыкновеннаго человѣческаго разсудка»[1]). Понятно, что въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, страхъ—плохой совѣтникъ. За невозможностью совершенно устранить изъ этики метафизическое умозрѣніе, мы находимъ въ «Оправданіи Добра» много безотчетной метафизики. И отъ этого, разумѣется, трудъ Соловьева не выигрываетъ въ популярности: метафизика въ маскѣ отпугиваетъ болѣе, чѣмъ метафизика сознательная и откровенная.

[1]) Стр. 26.

ГЛАВА XIX.

Оправданіе Добра (продолженіе). Три основы нравственности.

I. Смыслъ жизни и задача нравственной философіи.

Отъ формальнаго методологическаго вопроса объ отношеніи этики къ метафизикѣ мы можемъ теперь перейти къ самому *содержанію* нравственной философіи Соловьева.

Въ «Оправданіи Добра» ясно говорится, въ чемъ заключается ея задача. Нравственный смыслъ человѣческой жизни заключается «въ служеніи Добру чистому, всестороннему и всесильному. Такое служеніе, чтобы быть достойнымъ своего предмета, должно стать *добровольнымъ*, а для этого ему нужно пройти черезъ человѣческое сознаніе. Помогать ему въ этомъ процессѣ, а отчасти и предварять то, къ чему онъ долженъ прійти, вотъ дѣло нравственной философіи» [1]. Чтобы человѣкъ служилъ Добру, оно должно оправдаться передъ судомъ мыслящаго сознанія. Отсюда—самое заглавіе основного этическаго трактата Соловьева. По его объясненію, назначеніе «Оправданія Добра»—«*показать добро какъ правду*», то есть какъ единственный правый, вѣрный себѣ путь жизни во всемъ и до конца—для всѣхъ, кто рѣшится предпочесть его» [2].

Но спрашивается, имѣетъ ли право этика предполагать Добро, какъ единый, общій для всѣхъ смыслъ жизни? Какъ доказать

[1]) 19.
[2]) Стр. 1.

ошибочность его отрицанія? Вся аргументація Оправданія Добра здѣсь сводится къ одному положенію: добрый смыслъ жизни предполагается даже тѣми, кто его отвергаетъ, онъ представляетъ собою необходимое предположеніе всякаго вообще проявленія нашей духовной жизни, а, стало быть, и самаго отрицанія.

По Соловьеву, «между отрицателями жизненнаго смысла есть люди серьезные: это—тѣ, которые свое отрицаніе завершаютъ дѣломъ—самоубійствомъ: и есть несерьезные, отрицающіе смыслъ жизни лишь посредствомъ разсужденій и цѣлыхъ мнимо-философскихъ системъ». Пессимистическая оцѣнка жизни можетъ признаваться серьезною единственно въ устахъ того философа, для котораго она выражаетъ не отвлеченную только теорію, а его жизненную мудрость, его субъективное, личное отношеніе къ жизни. «Когда теоретическій пессимистъ утверждаетъ какъ настоящую предметную истину, что жизнь есть зло и страданіе, то онъ этимъ выражаетъ свое убѣжденіе, что жизнь такова *для всѣхъ*: но если для всѣхъ, то, значитъ, и для него самого, а если такъ, то на какомъ же основаніи онъ живетъ и пользуется зломъ жизни, какъ еслибы оно было благомъ?» Всѣ тѣ, кто живетъ, очевидно предполагаютъ что стоитъ жить: въ этомъ отношеніи не составляютъ исключенія и «тѣ теоретики пессимизма, которые, разсуждая о преимуществахъ небытія, на дѣлѣ отдаютъ предпочтеніе какому ни на есть бытію. Ихъ ариѳметика отчаянія есть только игра ума, которую они опровергаютъ на дѣлѣ, находя въ жизни болѣе удовольствія, чѣмъ страданія, и признавая, что стоитъ жить до конца. Сопоставляя ихъ проповѣдь съ ихъ дѣйствіями, можно прійти къ тому заключенію, что въ жизни есть смыслъ, что они ему невольно подчиняются, но что ихъ умъ не въ силахъ овладѣть этимъ смысломъ».

Также невольно доказываютъ смыслъ жизни и серьезные пессимисты—самоубійцы. (Соловьевъ разумѣетъ самоубійцъ сознательныхъ, кончающихъ вслѣдствіе отчаянія въ жизни). «Они предполагали, что жизнь имѣетъ такой смыслъ, ради котораго стоитъ жить, но, убѣдившись въ несостоятельности того, что они принимали за смыслъ жизни, и вмѣстѣ съ тѣмъ не соглашаясь (подобно пессимистамъ-теоретикамъ) невольно и безсознательно подчиняться другому невѣдомому имъ смыслу, они лишаютъ себя жизни». Что же доказываетъ этотъ конецъ? Очевидно—не отсут-

ствіе смысла въ жизни, а отсутствіе въ ней того *произвольнаго* смысла, который хотѣлъ вложить въ нее самоубійца. Ромео кончаетъ съ собой, потому что *для него* смыслъ жизни заключается въ обладаніи Джульетой. Клеопатра убиваетъ себя, потому что для нея смыслъ жизни—въ ея собственномъ величіи и торжествѣ, а мысль о торжествѣ надъ нею Рима дѣлаетъ для нея жизнь невыносимою. По Соловьеву, «при другихъ подробностяхъ мы находимъ то же самое въ сущности всякаго самоубійства: совершается въ жизни не то, что *по моему* должно бы въ ней совершаться, слѣдовательно, жизнь не имѣетъ смысла и жить не стоитъ». На дѣлѣ, какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, безсмыслица была бы именно въ томъ случаѣ, еслибы смыслъ жизни совпадалъ съ произвольными и измѣнчивыми требованіями каждой изъ безчисленныхъ особей человѣческаго рода. Смыслъ жизни ничѣмъ не отличался бы отъ безсмыслицы, еслибы онъ заключался въ томъ, въ чемъ искали его Ромео и Клеопатра. Слѣдовательно, выходитъ, что разочарованный и отчаявшійся самоубійца разочаровался и отчаялся не въ смыслѣ жизни, а какъ разъ наоборотъ—въ своей надеждѣ на безсмысленность жизни: онъ надѣялся на то, что жизнь будетъ итти, какъ ему хочется, будетъ всегда и во всемъ лишь прямымъ удовлетвореніемъ его слѣпыхъ страстей и произвольныхъ прихотей, т.-е. будетъ безсмыслицей, *въ этомъ* онъ разочаровался и находитъ, что не стоитъ жить. Но если онъ разочаровался въ безсмысленности міра, то тѣмъ самымъ призналъ въ немъ смыслъ»[1]). Такимъ образомъ смыслъ жизни только подтверждается несостоятельностью его отрицателей: одни изъ нихъ (теоретики) вынуждаются своимъ отрицаніемъ *жить недостойно*, ибо ихъ поведеніе противорѣчитъ ихъ пессимистической вѣрѣ; у другихъ—самоубійцъ «отрицаніе жизненнаго смысла совпадаетъ съ дѣйствительнымъ отрицаніемъ самаго ихъ существованія. Ясно, что есть смыслъ въ жизни, когда отрицатели его неизбѣжно сами себя отрицаютъ, одни сво-

[1]) Заключеніе, очевидно, нѣсколько поспѣшное. Самоубійца могъ разочароваться и въ томъ случаѣ, если онъ нашелъ въ жизни безсмыслицу, но только не ту, которую онъ ждалъ: врядъ ли *такое* разочарованіе можетъ разсматриваться какъ подтвержденіе смысла жизни.

имъ недостойнымъ существованіемъ, другіе—своею насильственною смертью» [1]).

Разъ достовѣрно, что есть жизненный смыслъ, необходимо его сознать, выяснить въ чемъ онъ заключается, отличить его какъ смыслъ *безусловный* отъ того, что имѣетъ только преходящее, временное значеніе. Источникъ нравственныхъ заблужденій вообще заключается въ томъ, что люди принимаютъ нѣчто условное и относительное за безусловное. Они ставятъ на мѣсто самого Добра нѣсто доброе, но могущее стать и злымъ. Такъ, напримѣръ, есть люди, которые отождествляютъ добро со слѣпымъ и безпрекословнымъ подчиненіемъ народнымъ и отеческимъ преданіямъ; между тѣмъ отеческое преданіе можетъ быть хорошо или дурно; служеніе народу можетъ быть добромъ, но превращается въ зло въ тѣхъ случаяхъ, когда народный интересъ возводится въ безусловную цѣль, не подчиненную никакимъ высшимъ нормамъ поведенья. Другіе принимаютъ субъективное *условіе* доброй и осмысленной жизни—самосознаніе и самонадѣятельность мыслящаго человѣка за самую цѣль и сущность этой жизни. Тутъ также возводится въ абсолютное Добро нѣчто относительное могущее быть добрымъ и злымъ.

Задача этики именно въ томъ и заключается, чтобы сознать Добро во всей его чистотѣ, полнотѣ и силѣ, отдѣливъ его отъ всѣхъ тѣхъ относительныхъ величинъ, съ которыми смѣшиваютъ его люди [1]). «Собственный предметъ нравственной философіи есть понятіе *добра;* выяснить все, что разумъ, возбуждаемый опытомъ, мыслитъ въ этомъ понятіи, и тѣмъ самымъ дать опредѣленный отвѣтъ на главный для насъ вопросъ *о должномъ* содержаніи или смыслѣ нашей жизни,—такова задача этой философской науки» [3]).

II. Первичныя данныя нравственности. Стыдъ, жалость и благочестіе.

По пути къ разрѣшенію этой задачи философъ начинаетъ съ изслѣдованія первичныхъ данныхъ нравственности. Какъ видно

[1]) См. для всего предыдущаго, 4—9.
[2]) 9—20.
[3]) 21.

изъ самаго термина «данныя», онъ хочетъ итти путемъ экспериментальнымъ, а не умозрительнымъ: исходной его точкой должны послужить факты, взятые изъ опыта. Спрашивается прежде всего, возможно ли съ этой точки зрѣнія говорить о нравственности *общечеловѣческой?* Соловьевъ даетъ утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ: несмотря на все разнообразіе степеней духовнаго развитія въ прошедшемъ и настоящемъ человѣчества, несмотря на всѣ индивидуальныя отклоненія и на всѣ болѣе широкія воздѣйствія расы, климата и историческихъ условій, все-таки существуетъ неразложимая основа общечеловѣческой нравственности, и на ней должно утверждаться всякое значительное построеніе въ области этики. Признаніе этой истины нисколько не зависитъ отъ того или другого метафизическаго или научнаго взгляда на происхожденіе человѣка. Оно опирается не на гипотезы, а на достовѣрныя опытныя данныя. Для большей убѣдительности Соловьевъ ссылается на самаго авторитетнаго изъ новѣйшихъ представителей опытнаго знанія—Дарвина: послѣдній утверждаетъ, «что изо всѣхъ различій между человѣкомъ и другими животными самое значительное состоитъ въ нравственномъ чувствѣ, которое онъ (съ своей точки зрѣнія) считаетъ не пріобрѣтаемымъ, а прирожденнымъ человѣку». При этомъ Дарвинъ поражается сходствомъ въ этомъ отношеніи людей на различныхъ ступеняхъ культуры, вслѣдствіе чего дикари Огненной Земли, прожившіе нѣсколько лѣтъ въ Англіи, вскорѣ становятся поразительно похожи на европейцевъ психическимъ своимъ складомъ и большею частью духовныхъ способностей.

Понятно, однако, что самое содержаніе и сущность общечеловѣческой нравственности Соловьевъ понимаетъ совершенно не такъ, какъ Дарвинъ. Послѣдній приписываетъ всей первоначальной нравственности характеръ исключительно *общественный;* наоборотъ, Соловьевъ видитъ корень нравственности въ чувствѣ, которое выражаетъ собою жизнь по существу личную, индивидуальную и опредѣленнаго отношенія къ общественности не имѣетъ.

«Есть одно чувство, которое не служитъ никакой общественной пользѣ, совершенно отсутствуетъ у самыхъ высшихъ животныхъ и однако же ясно обнаруживается у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ. Въ силу этого чувства самый дикій и нераз-

витой человѣкъ *стыдится*, т.-е. признаетъ *недолжнымъ* и скрываетъ такой физіологическій актъ, который не только удовлетворяетъ его собственному влеченію и потребности, но сверхъ того полезенъ и необходимъ для поддержанія рода. Въ прямой связи съ этимъ находится и нежеланіе оставаться въ природной наготѣ, побуждающее къ изобрѣтенію *одежды* и такихъ дикарей, которые по климату и простотѣ быта въ ней вовсе не нуждаются».

Замѣчательно, что, говоря о стыдѣ, Соловьевъ подчеркиваетъ значеніе именно *полового* стыда. Въ этомъ чувствѣ онъ видитъ «безусловное отличіе человѣка отъ низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка оно появляется съ незапамятныхъ временъ и затѣмъ подлежитъ дальнѣйшему развитію».

Значеніе этого чувства заключается въ томъ, что въ немъ человѣкъ «дѣйствительно выдѣляетъ себя изо всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной». Стыдясь моей матеріальной природы, я тѣмъ самымъ отличаю себя отъ нея, показываю, что я—не то, что она. Здѣсь я отношусь къ самой матеріальной жизни, какъ къ чему-то другому, чуждому, что̀ не должно владѣть мной. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ не считаетъ опроверженіемъ своей теоріи указанія на отдѣльныя проявленія чувства стыда у животныхъ.—«Еслибы даже были представлены единичные случаи половой стыдливости у животныхъ, то это было бы лишь зачаточнымъ предвареніемъ *человѣческой* натуры, ибо въ такомъ случаѣ ясно, что существо, стыдящееся своей животной природы, тѣмъ самымъ показываетъ, что оно не есть только животное»! Стыдъ—утвержденіе духа въ отличіе отъ плоти: поэтому всѣ матеріалистическія объясненія должны разбиться о невозможность дать удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, поставленный уже первому человѣку: «кто возвѣстилъ тебѣ, что ты нагъ»?

Главнымъ доводомъ противъ матеріалистическаго объясненія у Соловьева служитъ отсутствіе какой-либо выгоды отъ чувства стыда въ борьбѣ за существованіе, притомъ одинаково для рода и для вида. Напрасно было бы приписывать стыду какое-либо утилитарное назначеніе, напримѣръ охраненіе отъ излишествъ полового чувства. У животныхъ охраняетъ противъ этого въ достаточной мѣрѣ здоровое чувство самосохраненія. Предпо-

ложеніе. что стыдъ долженъ восполнить недостатокъ послѣдняго у человѣка, уже само по себѣ достаточно нелѣпо: производный и потому слабый инстинктъ, конечно, не спасетъ того, у кого атрофированъ основной и наиболѣе могущественный изъ жизненныхъ инстинктовъ. Другой аргументъ противъ утилитарной «полезности» стыда заключается въ томъ, что онъ сильнѣе всего говоритъ у дѣвъ и юношей: еслибы онъ взялъ силу чадъ человѣкомъ, онъ сдѣлалъ бы невозможнымъ половой актъ, т.-е. оказался бы съ біологической точки зрѣнія не полезнымъ, а вреднымъ. Словомъ, стыдъ не имѣетъ практическаго значенія именно тогда. когда онъ говоритъ всего громче. «Когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда уже нечего говорить о стыдѣ». «Съ утилитарной точки зрѣнія тамъ, гдѣ стыдъ полезенъ, его нѣтъ, а тамъ, гдѣ онъ есть, онъ вовсе не нуженъ».

Въ дѣйствительности чувство стыда возбуждается уже простымъ обнаруженіемъ извѣстной органической функціи, а вовсе не злоупотребленіемъ ею. Самый фактъ природы ощущается какъ постыдный, несоотвѣтствующій человѣческому достоинству. Стыдъ—напоминаніе человѣку о томъ, что онъ—нѣчто бо̀льшее, чѣмъ явленіе природы и не долженъ служить страдательнымъ орудіемъ ея цѣлей.

Соловьевъ дѣлаетъ попытку истолковать въ свою пользу самое указаніе на безстыдство отдѣльныхъ людей и даже цѣлыхъ народовъ. По его мнѣнію «въ этихъ частныхъ случаяхъ духовное начало человѣка, которымъ онъ выдѣляется изъ матеріальной природы. или еще не раскрылось, или уже потеряно», т-е. данный человѣкъ или данная группа людей «еще не возвысились актуально надъ скотскимъ состояніемъ или снова къ нему вернулись». Значеніе основного отличія человѣка отъ животнаго, разумѣется, не ослабляется тѣмъ фактомъ, что есть типы недоразвившіеся или выродившіеся, въ которыхъ оно недостаточно ясно выражено [1]).

Рядомъ со стыдомъ, который выражаетъ собою этическое отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ, есть въ человѣкѣ другое чувство, «составляющее корень этическаго отношенія уже

[1]) 42—50.

не къ низшему, матеріальному началу жизни въ каждомъ человѣкѣ, а къ другимъ человѣческимъ и вообще живымъ существамъ, ему подобнымъ,—именно чувство *жалости*.

Оно состоитъ вообще въ томъ, что данный субъектъ соотвѣтственнымъ образомъ ощущаетъ чужое страданіе или потребность, т.-е. отзывается на нихъ болѣе или менѣе болѣзненно, проявляя, такимъ образомъ, въ большей или меньшей степени свою солидарность съ другими». Первичный прирожденный характеръ этого чувства не можетъ быть отрицаемъ уже потому, что кромѣ человѣка оно присуще многимъ животнымъ: если безстыдство есть возвращеніе къ скотскому состоянію, то безжалостность есть паденіе ниже скотскаго уровня.

Такъ же, какъ и стыдъ, жалость не сводится къ соціальнымъ инстинктамъ: въ корнѣ своемъ она—чувство индивидуально-нравственное. Еслибы жалость была чувствомъ только соціальнаго порядка, живыя существа могли бы чувствовать ее только къ членамъ одного съ ними соціальнаго цѣлаго. Между тѣмъ, существуютъ безчисленные случаи самой нѣжной привязанности различныхъ животныхъ къ членамъ другихъ, иногда весьма далекихъ зоологическихъ группъ. Утверждать, что у людей симпатическія чувства ограничиваются сочленами одного и того же общества, значило бы думать о людяхъ хуже, чѣмъ о животныхъ. Что индивидуально психическая сущность нравственной связи вообще есть жалость, доказывается въ особенности любовью родительской, этою первою и коренною формою солидарности въ животномъ мірѣ.—«Ибо въ какомъ же другомъ душевномъ состояніи можетъ выражаться первоначальная солидарность матери съ ея безсильными, безпомощными,—однимъ словомъ,—жалкими порожденіями?»[1]).

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что именно жалость или состраданіе, а не участіе или чувство солидарности вообще,—выражаетъ собою естественный корень нашего нравственнаго отношенія къ другимъ. Этотъ выводъ, общій у него съ ученіями Шопенгауера и Гартмана, философъ пытается обосновать помимо всякой метафизики. Что сорадованіе или сочувствіе не есть коренное и изначальное данное нравственности, доказывается, тѣмъ,

[1]) 50—52.

что оно не всегда бываетъ нравственно. Сладострастникъ полагаетъ главную радость свою въ развратѣ, жестокій человѣкъ—въ томъ, чтобы мучить другихъ и т. п. Въ цѣломъ рядѣ случаевъ вообще чувство радости не можетъ быть отдѣлено отъ несомнѣнно дурныхъ дѣйствій. «Но если извѣстное удовольствіе само по себѣ безнравственно, то и сочувствіе ему со стороны другого лица (со-радованіе, со-наслажденіе) получаетъ такой же безнравственный характеръ». «Какъ соучастіе въ преступленіи само признается преступленіемъ, такъ сочувствіе въ порочномъ наслажденіи или радости—само должно быть признано порочнымъ». Вообще говоря, участіе въ чужомъ удовольствіи или радости можетъ быть или хорошо или дурно въ зависимости отъ того, каково удовольствіе, какова радость; но, разъ сорадованіе можетъ быть и безнравственнымъ, оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть основаніемъ нравственныхъ отношеній.

По Соловьеву, совершенно не такова природа страданія и сострадапія. Страданіе по самому существу своему—такое состояніе, въ которомъ воля страждущаго не принимаетъ прямого и положительнаго участія. Даже когда страданья заслужены въ качествѣ послѣдствій дурныхъ поступковъ, страданіе отдѣляется отъ своей причины и не заключаетъ въ себѣ нравственной вины, а напротивъ, признается ея обличеніемъ и искупленіемъ. Поэтому и состраданіе не только можетъ быть грѣхомъ, но является во всѣхъ случаяхъ нравственно цѣннымъ. «Сожалѣніе о страданіяхъ преступника, конечно, не есть одобреніе или оправданіе его преступленій. Напротивъ, чѣмъ бо́льшую жалость возбуждаютъ во мнѣ прискорбныя послѣдствія чьихъ-нибудь грѣховъ, тѣмъ сильнѣе мое *осужденіе* этихъ грѣховъ». При этомъ участіе въ чужой радости, какъ радостное для насъ, далеко не всегда бываетъ безкорыстно: наоборотъ, состраданіе, какъ чувство тяжолое для испытывающаго его, всегда и безусловно чуждо эгоизму: оно есть чувство *чисто альтруистическое*, между тѣмъ какъ сорадованіе обладаетъ характеромъ смѣшаннымъ. Есть еще основаніе, почему сорадованіе въ этикѣ не можетъ имѣть того основного значенія, которое принадлежитъ жалости. Чужое удовольствіе или радость не заключаютъ въ себѣ никакого побужденія къ дѣйствію, вслѣдствіе чего сорадованіе не можетъ быть обобщено въ какое-либо правило дѣя-

тельности. Наоборотъ, видъ чужого страданія прямо побуждаетъ меня помочь страждущему и во всякомъ случаѣ—не причинять ему вреда. Въ отличіе отъ сорадованія сострадапіе—заключаетъ въ себѣ основаніе для общихъ правилъ дѣйствія: ибо дѣятельно жалѣть и помогать—всегда одно и тоже. Такимъ образомъ жалость обладаетъ необходимымъ для основного начала нравственности *характеромъ всеобщности:* сорадоваться, какъ мы видѣли, можетъ быть хорошо пли дурно; между тѣмъ, «жалѣть всѣ страждущія существа есть свойство одобрительное *безусловно и во всѣхъ* случаяхъ, такъ что оно можетъ быть возведено въ правило, не требующее никакихъ ограниченій»[1]).

На ряду со стыдомъ и жалостью, которыя выражаютъ нравственное отношеніе человѣка къ низшей природѣ и къ равнымъ существамъ, есть третье чувство, столь же первичное, которое опредѣляетъ отношеніе его къ міру *высшему,* передъ которымъ онъ преклоняется. Это—чувство *благоговѣнія* или *благочестія;* у человѣка оно составляетъ нравственную основу религіи и религіознаго порядка жизни; «будучи отвлечено философскимъ мышленіемъ отъ своихъ историческихъ проявленій, оно образуетъ такъ называемую «естественную религію»». Отрицать первоначальный и прирожденный характеръ этого чувства—тѣмъ болѣе невозможно, что въ зачаточныхъ формахъ оно имѣется уже у животныхъ. То сложное чувство, которое испытываетъ къ своему хозяину преданная собака, вообще чувства ручныхъ животныхъ къ человѣку какъ *высшему,* несомнѣнно содержатъ въ себѣ зародыши благоговѣнія, что признается даже Дарвиномъ. Такъ же точно благоговѣніе содержится и въ нормальномъ отношеніи малолѣтнихъ дѣтей къ ихъ родителямъ. Это отношеніе, которое не только не опредѣляется равенствомъ, но наоборотъ, основывается на признаніи того, въ чемъ эти существа неравны между собою.

Въ чувствѣ любящаго ребенка къ своимъ родителямъ выражается *всецѣлая его зависимость* отъ нихъ какъ отъ своего Провидѣнія, признаніе ихъ существеннаго превосходства, которое дѣлаетъ обязательнымъ послушаніе. Такимъ образомъ сыновняя любовь и получаетъ тотъ характеръ благоговѣнія, кото-

---

[1]) 78—81.

рый отличаетъ ее отъ простыхъ альтруистическихъ чувствъ. Такой характеръ сыновней любви наглядно обнаруживается въ поведеніи ребенка, который старается защитить свою мать отъ дѣйствительной или мнимой обиды. «Легко замѣтить, что въ его чувствахъ преобладаетъ гнѣвъ и негодованіе на оскорбителя святыни. Онъ не столько жалѣетъ обиженную, сколько сердится на обидчика. Чувства этого ребенка существенно сходны съ тѣми, которыя одушевляютъ толпу, защищающую своего идола. «Велика Артемида Ефесская! Смерть нечестивцамъ»»[1]).

Чувство человѣка къ тому, что онъ чтитъ какъ высшее надъ собою, въ чемъ онъ видитъ свое Провидѣніе, совершенно аналогично съ вышеописаннымъ: это—прежде всего *сыновнее чувство*.

Въ этомъ, по Соловьеву, сущность религіознаго отношенія остается во всѣ времена неизмѣнно одна и та же: «процессъ развитія религіозной идеи касается ея объема, а также свойства тѣхъ умственныхъ представленій и практическихъ предписаній, которыя съ ней связаны, а не нравственнаго ея содержанія» т.-е. основного отношенія человѣка къ высшему міру[2]). «Самый грубый каннибалъ, какъ и самый совершенный праведникъ, поскольку оба они религіозны, сходятся въ томъ, что и тотъ и другой одинаково хотятъ творить не свою волю, а *волю отца*. Это одинаковое и всегда себѣ равное сыновнее отношеніе къ высшему (въ чемъ бы это высшее ни полагалось) и составляетъ тотъ принципъ истиннаго *піэтизма*, который связываетъ религію съ нравственностью и можетъ безразлично называться какъ религіознымъ началомъ въ нравственности, такъ и нравственнымъ началомъ въ религіи»[3]). Читатель помнитъ что это нравственное начало религіи у Соловьева отождествляется съ религіей естественной.

III. Производный характеръ другихъ добродѣтелей.

Три названныхъ чувства — стыдъ, жалость и благоговѣніе, въ качествѣ основныхъ и первоначальныхъ, исчерпываютъ собою, по Соловьеву, всю область возможныхъ нравственныхъ отношеній

[1]) 52—54, 95—97.
[2]) 103.
[3]) 104.

человѣка—къ тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Стыдъ утверждаетъ *господство* человѣка надъ матеріальной природой, жалость—его *солидарность* съ живыми существами и, наконецъ, благоговѣніе—его добровольное *подчиненіе* сверхчеловѣческому началу.

Соловьевъ берется доказать, что всѣ прочія нравственныя явленія—не болѣе какъ видоизмѣненія этихъ трехъ основъ. Такъ напр. *мужество* или *храбрость* лишь въ болѣе поверхностной формѣ являетъ собой то возвышеніе надъ матеріальной природой, которое глубже выражается въ стыдѣ. Стыдъ возвышаетъ человѣка надъ родовымъ самосохраненіемъ, а мужество—надъ самосохраненіемъ личнымъ. Есть храбрость, лишенная нравственнаго значенія; это—присущій животнымъ хищническій инстинктъ, который можетъ перевѣшивать чувство самосохраненія: въ этомъ смыслѣ храбрость, разумѣется, не имѣетъ ничего общаго со стыдомъ: послѣднее чувство неизвѣстно животнымъ. Но, какъ только мужество появляется въ мірѣ человѣческомъ и пріобрѣтаетъ нравственное значеніе, оно тотчасъ связывается съ корнемъ всякой нравственности—*стыдомъ*: неспособность духа возвышаться надъ инстинктомъ личнаго самосохраненія осуждается какъ нѣчто *постыдное*. Такъ же зависятъ отъ одной изъ трехъ нравственныхъ основъ и всѣ прочія человѣческія добродѣтели. Но всего важнѣе для Соловьева показать отношеніе къ этимъ основамъ самаго средоточія нравственной жизни—*совѣсти*.

Для него она—не болѣе и не менѣе какъ «развитіе стыда».—Послѣднее чувство первоначально имѣетъ собственно половой характеръ, но съ развитіемъ нравственной жизни, постепенно распространяется на другія области. Уже въ предѣлахъ нравственнаго отношенія человѣка къ самому себѣ или къ своей собственной природѣ чувство стыда «сохраняетъ свое формальное тождество независимо отъ того, противопоставляется ли оно инстинкту животнаго самосохраненія индивидуальнаго или же родового: малодушная привязанность къ смертной жизни такъ же *постыдна*, какъ и отдача себя половому влеченію». Въ другой болѣе сложной области отношеній къ ближнему и къ Богу нравственная самооцѣнка не можетъ оставаться на степени конкретнаго ощущенья. «Она неизбѣжно проходитъ черезъ среду отвлеченнаго сознанія, откуда и выходитъ въ новой формѣ *совѣсти*. Но

внутренняя сущность обоихъ явленій—несомнѣнно та же самая. Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не должно, это недостойно.* Совѣсть только даетъ аналитическое поясненіе къ тому, что уже заключалось раньше въ стыдѣ. Совѣсть, а черезъ нее косвенно, стало быть, и стыдъ, сообщаетъ нравственное значеніе всѣмъ нашимъ дѣйствіямъ; и такимъ образомъ стыдъ представляетъ собою тотъ первоначальный корень, изъ котораго выростаетъ *вся* нравственная жизнь какъ цѣлое [1]).

Въ дополненіе къ вышеизложенному Соловьевъ даетъ подробный анализъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя въ древнія и новыя времена считались добродѣтелями; онъ пытается доказать, что ни одно изъ этихъ качествъ не заслуживаетъ названія добродѣтели *само по себѣ.* Каждое изъ нихъ только тогда по праву признается добродѣтелью, когда оно согласно съ тѣми предметными нормами должнаго отношенія, которыя выражаются въ стыдѣ, жалости и благоговѣніи.—Соловьевъ поясняетъ это на примѣрѣ такъ называемыхъ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей.

Прежде всего ясно, что *умѣренность* или воздержанность сама по себѣ не есть добродѣтель: нехорошо быть умѣреннымъ въ исканіи истины или воздержнымъ въ благожелательныхъ чувствахъ къ ближнимъ. Умѣренность или воздержность становится добродѣтелью лишь тогда, когда она отвращаетъ насъ отъ дѣяній постыдныхъ. Стало быть, умѣренность сама по себѣ не есть добродѣтель, а можетъ стать или не стать таковою, въ зависимости отъ должнаго или недолжнаго примѣненія къ тѣмъ или инымъ предметамъ; самую же норму должнаго она получаетъ отъ стыда.

Въ такомъ же условномъ смыслѣ является добродѣтелью и *мужество* или *храбрость:* она имѣетъ нравственную цѣну, когда она выражаетъ должное а именно, господственное и властное отношеніе разумнаго человѣческаго существа къ низшей матеріальной природѣ, возвышеніе духа надъ животнымъ страхомъ. «Но самое *храброе* совершеніе безчинствъ, самое *смѣлое* нанесеніе обидъ и самое *безтрепетное* попираніе святыни не похваляются

[1]) 54—58.

какъ добродѣтели, равно какъ не вмѣняется въ постыдную трусость боязнь грѣха или страхъ Божій».

Не является самостоятельной добродѣтелью и *мудрость*, какъ способность понимать и примѣнять наилучшіе способы для достиженія намѣченныхъ цѣлей. Когда эта способность примѣняется къ *наилучшимъ* цѣлямъ, она является добродѣтелью; но есть и иная мудрость—та мудрость «змѣя», которая библейскимъ повѣствованіемъ признается за источникъ зла. «И въ повседневной жизни не признается добродѣтелью та житейская мудрость, которая не идетъ далѣе пониманія людскихъ слабостей и умѣнья устраивать личныя дѣла сообразно съ цѣлями эгоизма».

Значительно труднѣе задача Соловьева относительно справедливости, за которой онъ также не признаетъ значенія краеугольной добродѣтели. Онъ указываетъ, что это слово употребляется въ четырехъ различныхъ смыслахъ. Иногда говорятъ «справедливое мнѣніе», «справедливое разсужденіе». Тутъ понятіе справедливости приближается къ достовѣрности: оно—шире понятія добродѣтели и принадлежитъ болѣе къ теоретической, нежели къ нравственной философіи. Въ болѣе точномъ и опредѣленномъ смыслѣ справедливость выражаетъ основной принципъ альтруизма: послѣдній требуетъ, чтобы мы признавали равно за всѣми другими то право на жизнь и благополучіе, какое мы признаемъ за самими собою. По Соловьеву—и въ этомъ смыслѣ справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродѣтель, а только логическое объективное выраженіе того самаго нравственнаго начала, которое субъективно, или психологически выражается въ основномъ чувствѣ жалости (состраданія, симпатіи). Въ третьемъ смыслѣ подъ справедливостью иногда понимается низшая ступень альтруизма, которая заключается въ томъ, чтобы не наносить никому обидъ, причемъ справедливость въ этомъ смыслѣ обыкновенно противополагается милосердію, коего сущность выражается въ дѣятельной помощи ближнему. По Соловьеву и это различеніе не можетъ послужить основаніемъ для выдѣленія справедливости въ особую добродѣтель, «ибо никто не усмотритъ таковой въ человѣкѣ, который, не нанося ближнимъ прямыхъ обидъ насильственными дѣйствіями, рѣшительно отказывается помогать кому бы то ни было, или облегчать чьи бы то ни было страданья»: вмѣсто особой добродѣтели тутъ есть лишь *меньшая степень* общей альтруистической добродѣтели (симпатическаго чувства).

Въ четвертомъ смыслѣ справедливое понимается какъ законное или легальное. Здѣсь Соловьеву уже нетрудно доказать отсутствіе какой-либо особой добродѣтели: для этого достаточно простой ссылки на смутность источника человѣческихъ законовъ и на несовпаденіе правды нравственной и правды юридической [1]).

Къ такому же результату приводитъ Соловьева анализъ такъ называемыхъ «богословскихъ» добродѣтелей патристической и схоластической этики,—вѣры, надежды и любви. Что не всякая вѣра есть добродѣтель, видно изъ того, что вѣра можетъ обращаться на предметы недостойные или недостойно относиться къ достойнымъ предметамъ («и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ»). Добродѣтелью можетъ почитаться только та вѣра въ Высшее Существо, которая относится къ нему со свободнымъ сыновнимъ благочестіемъ, иначе говоря,—та вѣра, которая совпадаетъ съ третьей первичной основой нравственности. Mutatis mutandis, всѣ тѣ же разсужденія примѣняются и къ *надеждѣ*.

Наконецъ, и *любовь* получаетъ нравственное значеніе «лишь въ зависимости отъ данныхъ предметныхъ опредѣленій,—отъ того, *что* мы любимъ. Есть любовь святая, но есть и любовь грѣховная, о которой говоритъ апостолъ—«не любите міра, ни всего, что въ мірѣ»: «не вмѣняется въ добродѣтель эгоистическая любовь къ себѣ и къ своему, также страстная любовь къ естественнымъ и противоестественнымъ удовольствіямъ, любовь къ напиткамъ, къ псовой охотѣ и конскимъ ристаніямъ. Заповѣдь любви заключаетъ въ себѣ одно отрицательное требованіе (не любить міра) и два положительныхъ: «*люби Бога всѣмъ сердцемъ своимъ* и *люби ближняго какъ самого себя*. Эти три требованія охватываютъ всѣ нравственныя отношенія человѣка ко всѣмъ тремъ сферамъ бытія,—къ міру нисшему, высшему и равному съ нимъ. Но это доказываетъ, что «заповѣдь любви не связана съ какою-нибудь отдѣльною добродѣтелью, а есть завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности» во всѣхъ трехъ сферахъ отношеній [2]).

---

[1]) 112—117.
[2]) 117—119.

IV. Метафизика стыда, жалости и благоговѣнья.

Вопреки ученію Соловьева о независимости этики отъ метафизики, всѣ эти воззрѣнія становятся понятными лишь въ связи съ его метафизикою, въ особенности съ его ученіемъ о теогоническомъ процессѣ. Прежде всего нуждается въ объясненіи черта, которая всего больше бросается въ глаза—то совершенно исключительное значеніе, которое философъ придаетъ половому стыду, то центральное мѣсто, которое занимаетъ въ его ученіи это чувство. Онъ постоянно возвращается къ мысли, что корни нравственности «скрываются въ низшей сферѣ,—вся она вырастаетъ изъ чувства стыда. Здѣсь и внутренняя сущность и реальное проявленіе и формальный принципъ или законъ нравственнаго порядка содержатся въ слитности, какъ растеніе въ зернѣ, и различаются только рефлексіей ума. Нераздѣльно въ чувствѣ стыда ощущается и само нравственное существо человѣка, отстаивающее свою цѣлость, и особый видъ ея въ данномъ отношеніи (цѣломудріе), и нравственный императивъ, запрещающій намъ уступать могучимъ покушеніямъ на нее со стороны низшей природы и укоряющій насъ за сдѣланныя уже уступки»[1]).

Здѣсь мы имѣемъ логическія послѣдствія тѣхъ воззрѣній, которыя выразились въ статьяхъ Соловьева о «Смыслѣ любви». Такія понятія, какъ «стыдъ» и «цѣломудріе» въ его этикѣ занимаютъ центральное мѣсто потому, что это—прежде всего—этика половой любви. Жизненный подвигъ человѣка—возстановленіе истинной, *цѣлостной* жизни—для автора «Оправданія Добра» есть по преимуществу подвигъ *цѣломудрія*. Для совершенія этого подвига необходимъ стыдъ, способность изо всей твари присущая одному человѣку; отсюда вытекаетъ у Соловьева опредѣленіе человѣка какъ «животнаго стыдящагося». Въ данномъ случаѣ для него прежде всего важно то, что служитъ предметомъ стыда. Человѣкъ «признаетъ для себя постыднымъ и, слѣдовательно, дурнымъ, недолжнымъ не какое-нибудь частное и случайное уклоненіе отъ какой-нибудь нравственной нормы, а самую сущность того закона природы, которому подчиняется весь органическій

[1]) 162.

міръ». Именно «тотъ фактъ, что человѣкъ прежде и больше всего стыдится самой сущности животной жизни, или главнаго и высшаго проявленія природнаго бытія, прямо показываетъ его какъ существо сверхживотное и сверхприродное. Такимъ образомъ въ *этомъ* стыдѣ человѣкъ становится человѣкомъ въ полномъ смыслѣ слова»[1].

Стать «человѣкомъ въ полномъ смыслѣ слова» въ глазахъ Соловьева—значитъ осуществить мессіаническую задачу по отношенію къ низшей твари, стать для нея избавителемъ и искупителемъ. Но мы уже знаемъ, что это спасительное для всего міра дѣло понимается философомъ какъ истинная половая любовь, рождающая цѣльнаго человѣка. Именно въ половой сферѣ долженъ произойти тотъ кризисъ, который навсегда освободитъ тварь отъ рабства тлѣнья.

«Сущность жизни, ея главное дѣло—для животныхъ—несомнѣнно заключается въ увѣковѣченіи черезъ воспроизведеніе въ новыхъ единицахъ той особенной формы органическаго бытія, которая представляется тѣмъ или другимъ животнымъ.—Это есть сущность жизни *для* нихъ, а не только въ нихъ, ибо первенствующая и единственная въ своемъ родѣ важность генитальнаго интереса внутренно ими переживается и ощущается, хотя конечно лишь невольно и безотчетно». Животныя забываютъ о пищѣ въ пору любовнаго влеченія и, если нужно, не задумываясь жертвуютъ потомству самою жизнью. «Здѣсь отдѣльное животное какъ бы признаетъ добросовѣстно, что его единичная жизнь сама по себѣ не важна, что дѣло не въ ней, а только въ сохраненіи даннаго типа органической жизни, передающагося черезъ безконечный рядъ исчезающихъ особей. Образъ безконечности, единственно доступный для животнаго. Но отсюда понятно огромное, основное значеніе генитальной области и для жизни человѣческой. Если человѣкъ по существу больше, чѣмъ животное, то его выдѣленіе изъ животнаго царства, его внутреннее самоопредѣленіе какъ человѣка должно начинаться именно въ этой источной области, въ этомъ средоточіи органическаго бытія. *Всякій другой пунктъ былъ бы сравнительно поверхностнымъ*»[2] (курсивъ мой).

---

[1] 153.
[2] 152—153.

Въ половомъ влеченіи животное утверждаетъ себя какъ только конечное явленіе, средство, орудіе рода; и здѣсь же,—въ той же половой сферѣ—«человѣкъ сознаетъ недостаточность этой родовой безконечности, въ которой животное находитъ свое высшее. И на человѣка его родовая сущность предъявляетъ свои права и черезъ него она хочетъ увѣковѣчиваться; но его внутреннее существо отвѣчаетъ на такое требованіе: «я не то же, что ты, я сверхъ тебя, я *не родъ*, хотя *отъ рода*, я не genus, а genius».

Цѣль всего человѣчества—осуществить на землѣ ту истинную *вѣчную* жизнь, гдѣ индивидъ не гибнетъ жертвою рода: индивидъ какъ такой долженъ стать вѣчнымъ; но для этого долженъ быть упраздненъ законъ взаимнаго вымѣщенія поколѣній, законъ вѣчной смерти, который неразрывно связанъ съ закономъ естественнаго размноженія.

Есть и теперь избранные, исключительно одаренные люди, у которыхъ живая творческая сила не тратится вполнѣ на внѣшнее дѣло плотскаго размноженія, но идетъ еще и на внутреннее дѣло духовнаго творчества въ той или другой области. «Геніальный человѣкъ есть тотъ, который помимо жизни рода увѣковѣчиваетъ себя самого, и сохраняется въ общемъ потомствѣ, хотя бы не производилъ своего. Но такое увѣковѣченіе, если на немъ остановиться, какъ на окончательномъ, очевидно оказывается призрачнымъ, ибо совершается на той же почвѣ смѣняющихъ другъ друга и исчезающихъ поколѣній, такъ что ни тотъ, о которомъ помнятъ, ни тѣ, которые помнятъ, настоящею жизнью не обладаютъ. Значеніе геніальности въ общепринятомъ смыслѣ есть только *намекъ* на настоящее дѣло. Присущій намъ истинный genius, говорящій громче всего въ половомъ стыдѣ, не требуетъ отъ насъ высокихъ способностей къ искусствамъ и наукамъ, дающимъ славное имя въ потомствѣ. Но онъ требуетъ гораздо большаго: какъ настоящій genius, т.-е. связанный съ цѣлымъ родомъ (genus), хотя и выше его стоящій, онъ обращается не къ однимъ только избранникамъ, а ко всѣмъ и каждому, всѣхъ и каждаго остерегая отъ всего этого процесса дурной безконечности, черезъ который земная природа вѣчно, но напрасно строитъ жизнь на мертвыхъ костяхъ»[1]).

[1]) 154—155.

Геній человѣчества стремится къ *возстановленію цѣльности* нашей природы: стыдъ или цѣломудріе противится смѣсительнымъ и раздробительнымъ стремленіямъ природы въ области жизни реальной или чувственной; онъ возстаетъ противъ того обманчиваго, *внѣшняго* соединенія половъ, которое сохраняетъ въ полной неприкосновенности внутреннее ихъ раздѣленіе. То же въ сущности дѣло совершается въ жизни человѣчества и другими нравственными влеченіями.—«Въ области жизни общественной уже размножившагося человѣка центробѣжная сила природы, проявляющаяся какъ *эгоизмъ каждаго и антагонизмъ всѣхъ*, вызываетъ противодѣйствіе той же цѣлости человѣка, выражающейся здѣсь какъ внутренняя солидарность извнѣ разрозненныхъ особей, психически ощущаемая въ чувствѣ *жалости*»[1]). Иначе говоря, стыдъ возстановляетъ цѣлостность во внутренней жизни индивида, гдѣ онъ побѣждаетъ внутреннее раздвоеніе духовнаго и тѣлеснаго; а жалость превращаетъ самое человѣческое общество въ *цѣлостный организмъ*, гдѣ каждый отдѣльный членъ живетъ общею жизнью со всѣми, болитъ ихъ муками и радуется ихъ радостями.

Центробѣжныя силы, стремящіяся разорвать цѣлость человѣка во всѣхъ сферахъ его бытія, потому самому возстаютъ и противъ связи его съ Абсолютнымъ. «Какъ существуетъ въ человѣкѣ естественный матеріализмъ, стремленіе рабски, съ пресмыкающимся наслажденіемъ отдаться слѣпымъ силамъ животности, какъ существуетъ въ немъ естественный эгоизмъ, стремленіе внутренно обособиться отъ всего другого и все свое поставить безотносительно выше всего чужого,—такъ существуетъ въ немъ и естественный атеизмъ,—практическій атеизмъ или гордое стремленіе отрѣшиться отъ абсолютнаго совершенства, поставить себя какъ безусловно независимое начало своей жизни». Третья основа нравственности, — благоговѣнье или благочестіе, — именно и имѣетъ задачей возстановленіе цѣлости человѣческой природы *черезъ соединеніе ея съ абсолютнымъ центромъ* вселенной[1]).

Такимъ образомъ, цѣломудріе, жалость и благочестіе, по Соловьеву—различныя ступени одного и того же нравственнаго на-

[1]) 160.
[2]) 160—161.

чала, которое въ зародышѣ цѣликомъ заключается въ стыдѣ. Это — одна и та же цѣлость человѣческаго существа, постепенно раскрывающаяся, при чемъ всякому осложненію центробѣжныхъ силъ, повреждающихъ цѣлость жизни, соотвѣтствуетъ и опредѣленное возвышеніе жизни нравственной. Такъ напр. противъ чисто плотскихъ, матеріальныхъ искушеній реагируетъ стыдъ; когда же плотскій инстинктъ превращается въ болѣе утонченную форму эгоизма, то соотвѣтственнымъ образомъ и стыдъ видоизмѣняется въ совѣсть. Далѣе, высшимъ искушеніямъ, направленнымъ противъ безусловнаго единства человѣческой жизни въ абсолютномъ центрѣ, противодѣйствуетъ страхъ Божій.

На высшей своей вершинѣ, какъ и въ корнѣ своемъ и основаніи, нравственность снова утверждается какъ одно цѣлое. Если мы *стыдимся* той плотской нашей жизни, коей естественное завершеніе—смерть и тлѣніе, если мы *жалѣемъ* себѣ подобныхъ, которые какъ и мы порабощены этимъ закономъ всеобщаго умиранья, то наша цѣль—добыть нетлѣніе и безсмертіе для всѣхъ. Очевидность говоритъ, что такая задача—выше силъ человѣческихъ. Слѣдовательно, для совершенія нашей цѣлости мы нуждаемся въ помощи свыше. Наша немощь есть аномалія, которая обусловливается нашимъ отдѣленіемъ отъ Бога. Черезъ возсоединеніе съ Нимъ мы насытимъ до конца цѣломудренную любовь нашу и жалость, добудемъ для себя и для всѣхъ безсмертную и нетлѣнную жизнь. «И стыдъ и совѣсть и страхъ Божій суть только отрицательныя выраженія для необходимыхъ условій столько же реальнаго, сколько и высокаго, богочеловѣческаго дѣла»[1]).

Нравственное добро во всѣхъ его видахъ есть способъ достиженія дѣйствительнаго блага или блаженства. Послѣднее неотдѣлимо отъ добра въ нравственномъ смыслѣ этого слова. Если въ нашемъ жизненномъ опытѣ добро не влечетъ за собою блаженства, это обусловливается тѣмъ, что наше добро еще неполно, несовершенно, нравственный законъ еще не выполненъ до конца. Нравственный законъ, совершенно осуществленный, неизбѣжно приводитъ и къ высшему благу или совершенному блаженству и, слѣдовательно, между эвдемонизмомъ и чистой нравственностью есть противорѣчіе только случайное, происходящее отъ

[1]) 162—165.

эмпирическаго несовершенства человѣческаго добра, или же отъ ложнаго пониманія какъ добра, такъ и блага[1]). Отсюда видно, что нравственность необходимо предполагаетъ существованіе Бога и безсмертіе души; но, по Соловьеву, это не есть требованіе чего-то другого, привходящаго къ нравственности, а есть собственная ея внутренняя основа. Въ отличіе отъ Канта онъ полагаетъ, что «Богъ и душа суть не постулаты нравственнаго закона, а прямыя образующія силы нравственной дѣйствительности»[2]).

V. Безусловное начало нравственности.

Здѣсь мы убѣждаемся еще разъ, до какой степени этика Соловьева въ самомъ существѣ своемъ религіозна и метафизична: въ ней нѣтъ того нравственнаго понятія, которое бы не заключало въ себѣ метафизическаго содержанія. Метафизичны и религіозны прежде всего всѣ три основы нравственности.

Что такое чувство стыда, въ которомъ, по Соловьеву, выражается должное наше отношеніе къ матеріальной природѣ? Оно «есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ простое психическое явленіе: въ немъ самоочевиднымъ образомъ открывается нѣкоторая общая истина, именно,—что въ человѣкѣ есть духовное сверхматеріальное существо». Въ стыдѣ и въ основанной на немъ аскетической нравственности духовное начало является уже не какъ требованіе только, а какъ дѣйствительность: ибо въ воздержаніи своемъ отъ плотской жизни человѣкъ являетъ дѣйствительную *власть* духовнаго начала надъ міромъ тѣлеснымъ. Еслибы я былъ только матеріальной природой, я бы не могъ ея стыдиться и отвергаться: стало быть, въ стыдѣ мы имѣемъ свидѣтельство *о реальности* духовнаго міра.

Въ жалости Соловьевъ видитъ также выраженіе общей религіозной и метафизической истины, именно—«истины единосущія или реальной солидарности всѣхъ существъ». «Въ самомъ дѣлѣ, еслибы жизнь всѣхъ не была связана этимъ основнымъ единствомъ, еслибы они были чужды и внѣшни другъ другу, то одно

[1]) 165—167.
[2]) 173.

не могло бы ставить себя на мѣсто другого, переносить на себя чужія состоянія, или внутренно переживать ихъ вмѣстѣ съ другими, ибо сочувствіе есть дѣйствительное состояніе, а не воображаемое только, и не отвлеченная мысль». Какъ чувство стыда, не давая никакого отвлеченнаго теоретическаго понятія о духовномъ началѣ, доказываетъ, однако, съ несомнѣнностью существованіе этого начала, также и чувство жалости съ одной стороны не даетъ намъ опредѣленнаго понятія о метафизической сущности всемірнаго единства, а съ другой стороны—показываетъ *на дѣлѣ* существованіе нѣкоторой коренной *доопытной* связи между отдѣльными особями, эмпирически разобщенными и однако все болѣе и болѣе объединяющимися въ той же эмпирической дѣйствительности».

Наконецъ, въ третьей основѣ нравственности, въ *благоговѣніи*, мы имѣемъ откровеніе самой *безусловной* истины: здѣсь намъ открывается «высшее и совершенное добро, не осуществляющееся только, а безусловно и всецѣло осуществленное, вѣчно сущее». Въ этомъ чувствѣ намъ дается не одна какая-либо сторона религіи, ни какая-либо частная религіозная идея, а самая сущность религіозной жизни. Здѣсь мы имѣемъ «радостное *ощущеніе*, что *есть* существо безконечно лучшее, чѣмъ мы сами, и что наша жизнь и судьба, какъ и все существующее, зависитъ именно отъ него,—не отъ чего-то безсмысленно рокового, а отъ дѣйствительнаго и совершеннаго Добра, *единаго, заключающаго въ себѣ все*».

Словомъ, въ нравственности мы имѣемъ реальныя переживанія дѣйствительности, противъ которыхъ безсильны всякія отвлеченныя разсужденія. Когда человѣкъ стыдится проявленій своей животной природы, ему невозможно доказывать, что онъ—только животное: ибо сверхживотная его сущность *переживается* имъ въ стыдѣ. Когда я реально ощущаю страданія ближняго въ чувствѣ жалости, никакія разсужденія не могутъ убѣдить меня, что ближній—только мое представленіе. Я *ощущаю другого* въ этомъ чувствѣ столь же реально и непосредственно какъ самого себя. Совершенно такъ же въ благоговѣніи мы *ощущаемъ* Божество, воспринимаемъ Его реальное присутствіе; и опять таки противъ этого непосредственнаго ощущенія безсильны всякіе доводы. — «Если я не могу допустить мысли, что существо, возбуждающее

во мнѣ живое чувство состраданья, само не живетъ и не страдаетъ, то еще менѣе возможно допустить, чтобы то высшее, что внушаетъ намъ благоговѣніе и наполняетъ нашу душу несказаннымъ блаженствомъ, вовсе не существовало. Мы не можемъ сомнѣваться въ дѣйствительности того, что на насъ ощутительно дѣйствуетъ, и чье дѣйствіе дано въ самомъ фактѣ нашего ощущенья». Не всѣ ощущаютъ Божество: но и это такъ же мало можетъ служить аргументомъ противъ Его существованія, какъ отсутствіе зрѣнія у слѣпорожденныхъ противъ существованія солнца. Ложныя ученія о Богѣ и ложныя о Немъ теоретическія представленія такъ же мало могутъ помѣшать людямъ *ощущать* Его реальное присутствіе, какъ ложныя астрономическія теоріи не могутъ помѣшать имъ ощущать солнце и другія свѣтила. Ибо «дѣйствительность божества не есть *выводъ* изъ религіознаго ощущенія, а *содержаніе* этого ощущенія,—*то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую дѣйствительность высшаго начала—и въ религіозномъ ощущеніи ничего не останется. Его самого не будетъ больше. Но оно *есть*, и значитъ есть то, что въ немъ дано, то, что въ немъ ощущается. *Есть Богъ въ насъ,—значитъ Онъ есть*».

Въ жизненномъ, дѣятельномъ утвержденіи Бога и заключается сущность нравственности. Добро или Богъ есть ея безусловное начало; задача человѣка заключается въ томъ, чтобы утвердить свое совершенное единство съ Нимъ.

Это единство съ Богомъ, которое воспринимается въ религіозномъ чувствѣ, никогда не переходитъ въ сознаніе простого безразличнаго тождества или сліянія. Въ этомъ чувствѣ Божество всегда воспринимается какъ отличное, отдѣльное и независимое отъ насъ. Наша связь съ Божествомъ въ религіи есть прежде всего—«связь сыновняя,—не солидарность равенства, а солидарность зависимости». Божество здѣсь полагается какъ полнота всѣхъ условій нашей жизни, полнота безусловнаго содержанія, къ которой мы—люди—ничего не можемъ привнести или прибавить. Мы можемъ его *только* усвоить: слѣдовательно, мы относимся къ Божеству какъ форма къ содержанію.

Въ религіозномъ чувствѣ,—этомъ живомъ ощущеніи дѣйствительности Божества—мы находимъ себя въ троякомъ къ Нему отношеніи. 1) Мы ощущаемъ свое отличіе отъ Него какъ полно-

ты совершенства,—а, стало быть, воспринимаемъ по контрасту наше собственное несовершенство, немощь, страданіе и зло. Иными словами, мы воспринимаемъ себя какъ *отрицательное другое*, какъ «прахъ земли» по сравненію съ Божествомъ. 2) Будучи соединеніемъ всякихъ несовершенствъ, мы, однако, сознаемъ истинное совершенство какъ *то что есть*, воображаемъ его въ себѣ и черезъ то сами становимся отображеніемъ или образомъ Божіимъ. 3) Воображая совершенство, мы неизбѣжно ставимъ его для себя идеаломъ и нормою, т.-е. не довольствуемся нашимъ состояніемъ, а хотимъ быть совершенными въ Богѣ и подобны Богу. Будучи отличны отъ Него въ дѣйствительности, мы уподобляемся Ему въ томъ, къ чему мы стремимся, т.-е. въ конечной цѣли нашего существованія. Въ итогѣ «полное религіозное отношеніе логически слагается изъ трехъ нравственныхъ категорій: 1) *несовершенства* (въ насъ), 2) *совершенства* (въ Богѣ) и 3) *совершенствованія* (или согласованія перваго со вторымъ), какъ нашей жизненной задачи».

По Соловьеву, такому логическому составу совершенно соотвѣтствуетъ психическая природа религіознаго отношенія. Благоговѣніе или благоговѣйная любовь къ Богу необходимо содержитъ въ себѣ *во-первыхъ* самоосужденіе, недовольство нашей наличною дѣйствительностью, *во-вторыхъ* положительное ощущеніе идеала какъ истинно сущаго и *въ-третьихъ*—стремленіе къ дѣйствительной перемѣнѣ себя и своей дѣйствительности въ смыслѣ приближенія къ высшему совершенству,—безъ этого стремленія религіозное чувство превращается въ отвлеченную мысль. Въ настоящемъ религіозномъ чувствѣ всѣ эти три момента соединены въ одно—и мучительное ощущеніе своей немощи и утвержденіе совершенства Безусловнаго, и духовный подъемъ къ нему, т.-е. начало соединенія съ нимъ—радость о Духѣ Святомъ.

Основнымъ для религіознаго чувства является требованіе *совершенства:* оно говоритъ человѣку, что онъ долженъ быть не только честнымъ, добронравнымъ и добродѣтельнымъ, но кромѣ того безболѣзненнымъ, безсмертнымъ и нетлѣннымъ, притомъ не въ отдѣльности отъ другихъ, а *вмѣстѣ со всѣми*. Такимъ образомъ въ повелѣніи «будьте совершенны» требуются не единичные акты воли, а ставится *задача жизни:* человѣкъ и цѣлое человѣчество должны стать совершенными *всею своею жизнью*.

Тѣмъ самымъ нравственная задача въ здѣшнемъ мірѣ опредѣляется какъ задача *историческаго дѣланія*. Необходимость послѣдняго отрицается «*отвлеченнымъ морализмомъ*», точнѣе говоря—ученіемъ Л. Н. Толстого. Соловьевъ полемизируетъ противъ него, не называя его.

Философъ показываетъ, что для *окончательнаго* оправданія добра недостаточно свѣта истины и чистой воли: *добро должно осуществиться во всемъ:* поэтому все историческое развитіе и не только человѣчества, но и физическаго міра должно быть понято какъ путь къ совершенству. Съ этой точки зрѣнія нравственное ученіе Соловьева связывается съ эволюціоннымъ міровоззрѣніемъ.—«Никто не станетъ доказывать, что моллюскъ или губка можетъ познавать истину и свободно согласовать свою волю съ абсолютнымъ добромъ. Значитъ, нужно было, чтобы вырабатывались въ мірѣ все болѣе и болѣе сложныя и утонченныя органическія формы, пока не создана такая форма, въ которой можетъ раскрыться сознаніе и желаніе совершенства. Но это сознаніе и желаніе есть только *возможность* совершенства, и, разъ человѣкъ сознаетъ и хочетъ того, чего не имѣетъ, то ясно, что это сознаніе и воля никакъ не могутъ быть *завершеніемъ*, —они только *начало* его жизни и дѣятельности». Какъ протоплазма не можетъ сразу породить изъ себя человѣка, хотя и содержитъ его въ себѣ потенціально, а приходитъ къ нему черезъ долгій эволюціонный процессъ, «точно также изъ безформенной толпы дикарей невозможно прямо родиться царству Божію, т.-е. совершенному образу человѣческаго и всемірнаго общенія жизни, хотя бы отдаленная возможность такого общенія и заключалась уже въ чувствахъ и мысляхъ этихъ дикарей и варваровъ».

Человѣческое сознаніе для своего проявленія нуждается въ совершеннѣйшемъ изъ организмовъ. Совершенно такъ же и царство Божіе на землѣ можетъ явиться лишь въ сочетаніи съ совершеннѣйшей общественной организаціей, которая и вырабатывается исторіей человѣчества. Разница между процессомъ историческимъ и космическимъ заключается, однако, въ томъ, что первый совершается при возрастающемъ участіи сознательныхъ дѣятелей: его смыслъ заключается въ томъ что царствіе Божіе, которое составляетъ его конечную цѣль, можетъ открыться лишь въ человѣкѣ сознательномъ: человѣку надлежитъ быть въ немъ

свободнымъ участникомъ, а не слѣпымъ орудіемъ. Поэтому и необходимо человѣчеству изъ звѣринаго, безформеннаго и разрозненнаго состоянія доработываться до опредѣленной организаціи и единства. Процессъ этотъ не кончился; а потому историческое дѣланіе столь же необходимо сегодня и завтра, какъ оно было необходимо вчера.—доколѣ не создадутся всѣ условія для дѣйствительнаго и совершеннаго осуществленія Царства Божія. «Историческій процессъ есть долгій и трудный *переходъ* отъ *звѣрочеловѣчества* къ *богочеловѣчеству*, и кто же станетъ серьезно утверждать, что послѣдній шагъ уже сдѣланъ, что образъ и подобіе звѣря внутренно упразднены въ человѣчествѣ и измѣнены образомъ и подобіемъ Божіимъ, что никакой исторической задачи, требующей организованнаго дѣйствія общественныхъ группъ, больше нѣтъ, и что намъ остается только признать этотъ фактъ, засвидѣтельствовать эту истину и затѣмъ успокоиться?» Въ отрицаніи историческихъ задачъ Соловьевъ видитъ основную нелѣпость толстовства,—той «распространенной нынѣ проповѣди общественнаго разложенія, и индивидуальнаго квіэтизма, которая выдаетъ себя за исповѣданіе безусловнаго нравственнаго начала». По Соловьеву, такое «исповѣданіе» есть простой и явный обманъ: ибо здѣсь безсиліе человѣка осуществить идеалъ всемірнаго совершенства выставляется какъ *ненужность* такого совершенства.

Въ дѣйствительности безусловное начало нравственности требуетъ отъ насъ, чтобы мы ко всему относились *по божьи*, на все смотрѣли съ точки зрѣнія всеединства какъ конечной цѣли всего совершающагося. Такъ понимаемое, безусловное начало нравственности выражается у Соловьева въ слѣдующей формулѣ.

«*Въ совершенномъ согласіи съ высшею волею, признавая за всѣми другими безусловное значеніе или цѣнность, поскольку и въ нихъ есть образъ и подобіе Божіе, принимай возможно полное участіе въ дѣлѣ своего и общаго совершенствованія ради окончательнаго откровенія Царства Божія въ мірѣ*».

Этимъ безусловнымъ требованіемъ не только не упраздняются, но, наоборотъ, *утверждаются* и освящаются частныя требованія нравственности. Именно религіозное чувство, возвышенное до безусловнаго и всеобъемлющаго начала жизни, возводитъ затѣмъ на ту же высоту и два другія нравственныя чувства.

Жалость къ намъ подобнымъ получаетъ новое значеніе и смыслъ, когда мы видимъ въ нихъ образъ и подобіе Божіе. Тутъ мы мы признаемъ въ существѣ, которое мы жалѣемъ, безусловное достоинство, признаемъ, что оно является цѣлью для Бога, а тѣмъ болѣе должно быть цѣлью для насъ, уважаемъ его такъ, какъ Богъ его уважаетъ. Жалость, ставшая такимъ образомъ сознательною, тѣмъ самымъ усиливается и углубляется. Возвышается не только чувство, но и связанная съ нимъ *обязанность*.—Намъ уже недостаточно воздерживаться отъ нанесенія обидъ ближнему и оказывать ему помощь: мы должны способствовать его совершенствованію ради осуществленія въ немъ образа и подобія Божія. Ни одинъ человѣкъ въ *одиночку* не въ состояніи осуществить въ себѣ этотъ образъ. Отсюда Соловьевъ выводитъ обязанность человѣка принимать дѣятельное участіе въ тѣхъ собирательныхъ организаціяхъ (Церкви и государствѣ), черезъ которыя Провидѣніе создаетъ условія для осуществленія Царствія Божія.

Противъ анархическаго жизнепониманія Толстого, Соловьевъ подчеркиваетъ необходимость дѣятельнаго служенія государству: для него эта обязанность связывается съ тѣмъ же чувствомъ жалости, побуждающимъ къ помощи ближнему.—«Если я безъ всякаго умаленія, а напротивъ, съ прирощеніемъ своего нравственнаго достоинства пользуюсь матеріальной силой и движеніемъ своихъ рукъ, чтобы вытащить изъ воды утопающаго или дать пищу голодному, то почему пользованіе духовно-матеріальными силами государства для блага цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества есть умаленіе, а не прирощеніе нравственности?»

Съ точки зрѣнія безусловнаго нравственнаго начала получаетъ новое значеніе и стыдъ. На низшихъ ступеняхъ развитія это чувство охраняетъ преимущественно тѣлесное цѣломудріе. Съ дальнѣйшимъ развитіемъ нравственныхъ отношеній человѣкъ начинаетъ болѣе многосторонне понимать свое достоинство: тутъ онъ стыдится не только всякихъ уступокъ нисшей матеріальной природѣ, но и всякихъ вообще нарушеній должнаго относительно человѣка и Бога. «Когда же связь человѣка съ божествомъ возвышается до абсолютнаго сознанія, то этимъ охраняющее человѣческую цѣлость чувство возводится на новую и окончательную ступень. Здѣсь уже охраняется не относительное, а безусловное

достоинство человѣка—его идеальное совершенство, какъ долженствующее быть осуществленнымъ». Это уже прямое сознаніе *божественности* человѣка въ его призваніи: оно укоряетъ его уже не за грѣхъ только и зло, а за самое несовершенство: его прямое велѣніе.—«будьте совершенны какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ».

Соотвѣтственно съ этимъ и принципъ аскетической нравственности здѣсь получаетъ новое значеніе. «Тутъ уже мы воздерживаемся отъ плотскихъ грѣховъ не изъ инстинкта духовнаго самосохраненія и не для укрѣпленія своихъ внутреннихъ силъ, а ради самого нашего тѣла, какъ послѣдняго предѣла богочеловѣческаго процесса, какъ предназначеннаго жилища Духа Святого»[1]).

VI. Цѣнность трехъ основъ нравственности.

Изъ всего «Оправданія Добра» самое сильное и самое цѣнное—тѣ два предисловія къ названному произведенію, гдѣ Соловьевъ доказываетъ существованіе положительнаго, добраго смысла жизни. Здѣсь есть нѣкоторые *частные* недостатки въ аргументаціи, на одинъ изъ коихъ мы указали; есть и нѣкоторая поспѣшность въ обобщеніяхъ: напр. Соловьевъ какъ будто исходитъ изъ того предположенія, что *всякое* самоубійство есть практическое отрицаніе добраго смысла жизни[2]); между тѣмъ, бываютъ случаи, когда къ самоубійству побуждаетъ не отрицаніе *общаго* добраго смысла жизни, а отчаяніе въ личной судьбѣ самоубійцы вслѣдствіе убѣжденія, что именно этотъ общій смыслъ, изобличая зло его жизни, дѣлаетъ неизбѣжнымъ его гибель (самоубійство Іуды Искаріота). Едвали, однако, эти недосмотры колеблютъ цѣнность основной мысли Соловьева.—Ему дѣйствительно удается доказать, что абсолютное Добро есть необходимое и неустранимое предположеніе *всякой жизни*. Жить—значитъ предполагать, что есть нѣчто безусловно цѣнное и дорогое, ради чего стоитъ жить. *Полная* утрата этой вѣры практически влечетъ за собою даже не самоубійство, а ту безпредѣльную и безграничную

---

[1]) 171—194.

[2]) См. выше, стр. 61—63.

апатію, которая въ живомъ существѣ психически невозможна. Самоубійство все-таки предполагаетъ въ человѣкѣ желаніе, *тоску* по опредѣленному жизненному идеалу, слѣдовательно *требованіе* отъ жизни того или другого опредѣленнаго смысла. Чтобы перестать предъявлять къ жизни это требованіе, надо отрѣшиться отъ всякихъ желаній: но это значитъ—просто-напросто умереть естественною смертью.

Что абсолютное Добро есть то, чѣмъ мы живемъ, въ этомъ Соловьевъ безусловно правъ. Другой вопросъ, насколько удачны его попытки выяснить *понятіе* добра.

Прежде всего бросается въ глаза недостатокъ методологическій.—Ученіе о трехъ основныхъ данныхъ нравственности претендуетъ на опытное обоснованіе: въ дѣйствительности оно отъ начала и до конца утверждается на умозрѣніи, которое при этомъ во многомъ идетъ въ разрѣзъ съ опытомъ. Оставаясь на эмпирической точкѣ зрѣнія, Соловьевъ долженъ былъ бы, разумѣется, посчитаться не съ одной книгой Дарвина, а съ цѣлымъ рядомъ изслѣдованій по первобытной культурѣ. У Летурно, напримѣръ, мы находимъ богатые фактическія указанія на *безстыдство*, составляющее отличительную черту дикихъ народовъ. Ученье, которое *на основаніи опыта* утверждаетъ стыдъ какъ *первоначальное* данное нравственности и коренное отличіе человѣка отъ животнаго, должно было бы прежде всего посвятить этимъ указаніямъ сколько-нибудь обстоятельное *опытное* опроверженіе. На обязанности Соловьева лежало или выяснить ложность упомянутыхъ указаній или же доказать опять таки *опытнымъ* путемъ, что нравы дикихъ народовъ являются результатомъ вырожденія и, слѣдовательно, характеризуютъ собою не первоначальную эпоху существованія человѣческаго рода, а одну изъ позднѣйшихъ.

Совсѣмъ не то мы видимъ въ «Оправданіи Добра». Соловьевъ съ самаго начала убѣжденъ, что стыдъ свидѣтельствуетъ о присутствіи въ человѣкѣ «духа, который въ немъ стыдится его тѣлесной природы». Именно отсюда, а не изъ какихъ-либо опытныхъ данныхъ онъ заключаетъ, что въ безстыдствѣ выражается или утрата или недоразвитость духовнаго начала [1]). Такимъ обра-

[1]) 50.

зомъ, вмѣсто «опытнаго даннаго» тутъ исходной точкой служитъ на самомъ дѣлѣ чисто умозрительное предположеніе, *религіозная вѣра* въ безусловную противоположность между «высшимъ и нисшимъ» между человѣческимъ духомъ и матеріальной природой.

Умозрѣніе, выдающее себя за опытъ, тѣмъ самымъ неизбѣжно является безотчетнымъ и некритическимъ. Въ этомъ заключается существенный недостатокъ всего построенія «Оправданія Добра» какъ въ отдѣльныхъ его частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Претензія на «опытное обоснованіе» дѣлаетъ то, что Соловьевъ въ своемъ ученіи о первичныхъ данныхъ нравственности недостаточно строго относится къ умозрѣнію. А съ другой стороны безотчетно умозрительный характеръ всего произведенія часто влечетъ за собою недостаточно внимательное отношеніе къ опыту.

Прежде всего чувство стыда изображается у Соловьева не такимъ, какимъ оно дѣйствительно является въ опытѣ, а такимъ, какимъ оно *должно* быть съ точки зрѣнія *его* пониманія взаимныхъ отношеній духа и плоти. Мы видѣли, что, по Соловьеву, человѣкъ стыдится самаго акта естественнаго размноженія какъ такого. Самый *фактъ* такого размноженія ощущается нами какъ постыдный, несоотвѣтствующій человѣческому достоинству.

Уничтожающія возраженія противъ такого пониманія стыда мы находимъ уже у Чичерина: еслибы Соловьевъ былъ правъ, люди стыдились бы брачныхъ отношеній, стыдились бы имѣть дѣтей. Въ дѣйствительности, наоборотъ, какъ религіозное, такъ и нравственное сознаніе всюду утверждаютъ бракъ какъ должное: дѣти служатъ даже предметомъ гордости. Люди стыдятся не самаго факта половыхъ отношеній, а лишь обнаруженія ихъ передъ постороннимъ глазомъ [1]).

Существенныя затрудненія для разбираемаго ученія вытекаютъ изъ того исключительнаго значенія, которое оно придаетъ именно чувству *полового* стыда. По Соловьеву человѣкъ вообще не стыдится того, что онъ—существо матеріальное или тѣлесное:

---

[1]) См. сборникъ статей *Чичерина* «Вопросы Философіи», 233; ср. *Зарина*, Аскетизмъ по православно-христ. ученію, т. I, 356 и слѣд. (С.-Петербургъ, 1907). Въ своемъ отвѣтѣ Чичерину Соловьевъ обходитъ самую суть приведеннаго возраженія.

«только въ отношеніи того, въ чемъ мы уподобляемся самымъ близкимъ къ намъ существамъ изъ смежнаго съ нами царства природы—высшимъ животнымъ, является у насъ чувство стыда и внутренняго противоборства, показывающаго, что именно здѣсь, гдѣ мы существенно соприкасаемся съ матеріальною жизнью міра, гдѣ мы *можемъ* дѣйствительно слиться съ нею,—здѣсь мы и должны оторваться отъ нея и подняться надъ нею»[1]).

Мы уподобляемся высшимъ животнымъ не только въ отношеніи способа размноженія, но и въ отношеніи способа питанія. Злоупотребленія ѣдою въ такой же степени грозятъ человѣку впаденіемъ въ скотское состояніе, какъ и злоупотребленія половыми отношеніями. Поэтому, еслибы Соловьевъ былъ правъ, еслибы человѣкъ стыдился своей животности вообще, чувство стыда распространялось бы и на ѣду. Въ дѣйствительности мы не видимъ ничего подобнаго: когда человѣкъ ѣстъ и пьетъ, онъ не прячется отъ другихъ: напротивъ, «онъ созываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ». Человѣкъ ищетъ уединенія не тогда, когда онъ ѣстъ, а когда онъ освобождается отъ пищи: но опять таки и здѣсь стыдъ передъ *обнаруженіемъ* животной функціи не доказываетъ, чтобы человѣкъ разсматривалъ ее саму по себѣ какъ что-либо не должное[2]).

Вообще стыдъ относится лишь къ *нѣкоторымъ* животнымъ функціямъ и, слѣдовательно, не выражаетъ собою отдѣленія человѣка отъ животной природы *по всей линіи*. При этомъ нельзя сказать и того, чтобы собственно *половой* стыдъ былъ лишенъ всякаго утилитарнаго біологическаго значенія. Аргументы, приводимые самимъ Соловьевымъ, тутъ могутъ быть обращены въ свидѣтельство противъ него: въ особенности—тотъ фактъ, что половой стыдъ всего сильнѣе у дѣвъ и юношей. «Злоупотребленія всего опаснѣе именно въ молодыхъ лѣтахъ, когда половыя чувства только что пробуждаются, а разумъ и воля еще не-

[1]) 62.

[2]) Чичеринъ, цит. статья, 234. Въ своихъ возраженіяхъ Чичерину Соловьевъ доказываетъ, что нормальный человѣкъ стыдится *обжорства* 657—658). Между тѣмъ, еслибы было вѣрно его ученіе, что предметомъ стыда служитъ то, въ чемъ мы уподобляемся животнымъ, человѣкъ стыдился бы не излишествъ въ животной функціи ѣды, а *самой* этой функціи.

достаточно развиты, чтобы дать имъ должное направленіе. Именно тутъ инстинктъ замѣняетъ недостатокъ знанія и опыта». Въ смыслѣ же соціальномъ полезность стыда выражается въ томъ, что онъ предохраняетъ человѣка отъ чужой похоти и отъ безпорядочныхъ смѣшеній. Чувство стыда «побуждаетъ человѣка прикрывать свое тѣло, которому природа отказала даже въ покрывающей животныхъ шерсти и совершать должное втайнѣ, для того, чтобы не подать поводъ къ недолжному»[1]).

Вообще то *центральное* значеніе, которое, по Соловьеву, принадлежитъ половому стыду въ нравственной области, лишено надлежащей опоры въ фактахъ. Попытка философа свести къ этомъ чувству рядъ другихъ нравственныхъ побужденій и показать, что оно въ зернѣ заключаетъ въ себѣ *всю* нравственность, представляетъ собою явную натяжку. Очевидно, напримѣръ, что разсужденія Соловьева о храбрости или мужествѣ не доказываютъ, что эти добродѣтели суть *видоизмѣненія* полового стыда. Изъ того, что недостатокъ мужества чувствуется человѣкомъ какъ нѣчто *постыдное*, слѣдуетъ какъ разъ обратное, что стыдъ вообще не сводится къ отвращенію отъ половой функціи, а имѣетъ болѣе широкое значеніе: это чувство вообще оберегаетъ достоинство личности противъ порабощенія внѣшними силами; съ этой точки зрѣнія приходится прійти къ тому заключенію, что половая стыдливость—не болѣе какъ частная форма, *одинъ изъ видовъ* стыда. И это — тѣмъ болѣе, что, вопреки Соловьеву, стыдъ охраняетъ достоинство человѣка по отношенію не только къ нисшимъ но и къ равнымъ ему существамъ. Не только зависимость отъ внѣшней природы, но и рабское отношеніе къ себѣ подобнымъ, *хамское поведеніе вообще*, чувствуется людьми какъ постыдное. Постыдна не только трусость передъ физической опасностью, но и трусливое отношеніе къ начальству, къ товарищамъ, къ общественному мнѣнію; постыдны вообще всѣ тѣ поступки, гдѣ человѣкъ обнаруживаетъ недостатокъ уваженія къ самому себѣ, гдѣ онъ унижается,—все равно передъ нисшимъ міромъ или передъ подобными себѣ людьми. Униженіе передъ начальствомъ и передъ товарищами, очевидно, не имѣютъ ничего общаго съ половыми злоупотребле-

[1]) Чичеринъ, цит. статья 235—236.

ніями, а потому распространеніе стыда на эти явленія не можетъ быть объяснено даже отдаленной аналогіей со стыдомъ половымъ.

Наиболѣе слабою должна быть признана, разумѣется, попытка Соловьева объяснить самую совѣсть какъ «развитіе стыда». Тутъ поражаетъ полное отсутствіе доказательствъ, ибо нельзя же въ самомъ дѣлѣ разсматривать какъ доказательство двукратную ссылку на человѣческій языкъ, который нерѣдко употребляетъ выраженіе — «стыдно» и «совѣстно» какъ равнозначущія.

Говорить о тожествѣ стыда и совѣсти какъ объ истинѣ самоочевидной не слѣдовало бы прежде всего потому, что стыдъ есть всецѣло *аффектъ*, *чувство*, тогда какъ въ совѣсти чувство стыда какъ и чувство вообще—не болѣе какъ сопровождающее, которое можетъ быть, а можетъ и не быть; это—не болѣе какъ послѣдствіе и симптомъ, который нерѣдко принимается людьми за корень и основаніе нравственнаго отношенія. Въ языкѣ, отождествляющемъ стыдъ и совѣсть, отразилось именно это заблужденіе примитивнаго ума, который плохо разбирается въ сложныхъ явленіяхъ.

Въ дѣйствительности совѣсть есть самоопредѣленіе разума, его *судъ* о человѣческихъ отношеніяхъ вообще, независимо отъ того, какія *чувства* вызываются въ насъ этими отношеніями. Разумѣется, въ рядѣ случаевъ, совѣсть *вызываетъ въ человѣкѣ стыдъ*, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда *самъ онъ* совершилъ какой-либо поступокъ, противный совѣсти. Но въ цѣломъ рядѣ другихъ случаевъ совѣсть стыда не вызываетъ: таковы напр. тѣ случаи, когда она судитъ о поступкахъ другихъ людей и въ особенности о поступкахъ, никѣмъ не совершенныхъ, а только возможныхъ или рѣшаетъ общіе принципіальные вопросы о спорныхъ человѣческихъ отношеніяхъ. Когда въ качествѣ гражданскаго или третейскаго судьи человѣкъ по совѣсти присуждаетъ спорную вещь одной изъ тяжущихся сторонъ, изъ коихъ каждая убѣждена въ своемъ правѣ, онъ можетъ при этомъ и не испытывать какого либо стыда ни за нихъ, ни тѣмъ болѣе и за самого себя. Не испытываетъ стыда и законодатель, когда онъ *по совѣсти* разрѣшаетъ какой-либо сложный общественный и вмѣстѣ нравственный вопросъ, напр. вопросъ объ образѣ правленія, о той или другой формѣ избирательнаго права и т. п. Нерѣдко между стыдомъ и совѣстью существуетъ даже прямой

антагонизмъ, именно въ тѣхъ случаяхъ, когда хорошему поступку препятствуетъ ложный стыдъ. Такъ напр. часто бываетъ нужно отрѣшиться отъ ложнаго стыда, чтобы принести покаяніе. Когда вопреки стыду оно приносится, этимъ доказывается независимость совѣсти отъ стыда какъ и отъ всякаго аффекта. Утверждать что совѣсть есть «развитіе» стыда, значитъ цѣликомъ сводить къ чувству весь практическій разумъ съ его нормами всеобщими и безусловными. Все вообще ученіе Соловьева о стыдѣ, помимо другихъ недостатковъ, грѣшитъ несомнѣннымъ преувеличеніемъ эмпирическаго элемента нравственности.

Не менѣе серьезныя возраженія вызываетъ его пониманіе второго первичнаго элемента нравственности—«жалости». Читатель помнитъ, что въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» Соловьевъ вслѣдъ за Шопенгауеромъ сводилъ къ жалости весь эмпирическій элементъ нравственности. Въ «Оправданіи Добра» онъ самъ указываетъ на ошибочность этой точки зрѣнія и отводитъ жалости болѣе тѣсныя границы.—«Несомнѣнно», говоритъ онъ, «что жалость или состраданіе есть дѣйствительная основа нравственности, но явная ошибка Шопенгауера состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ это чувство *единственною* основою *всей* нравственности. На самомъ дѣлѣ оно есть лишь одна изъ трехъ основъ нравственности, имѣющая опредѣленную область примѣненія, именно опредѣляющая наше должное отношеніе къ другимъ существамъ нашего міра». По объясненію Соловьева «жалость есть единственная настоящая основа *альтруизма*, но альтруизмъ и нравственность — не одно и то же: онъ есть только часть нравственности»[1]).

Нетрудно убѣдиться, что разбираемое ученіе не выдерживаетъ критики и при такомъ исправленіи. Прежде всего несостоятельно отождествленіе жалости съ альтруизмомъ; совершенно несправедливо утвержденіе, будто жалость составляетъ «этическій корень» отношенія человѣка «къ другимъ человѣческимъ и вообще живымъ существамъ ему подобнымъ»[2]). Съ точки зрѣнія самого Соловьева альтруизмъ, казалось бы, долженъ разсматриваться какъ *вѣчная норма* долженствованія: между

[1]) 88.
[2]) 51.

тѣмъ, какъ жалость есть лишь *временное* отношеніе къ существамъ страждущимъ и грѣшнымъ. Проводимое Соловьевымъ отождествленіе между словами «жалѣть» и «любить» несостоятельно потому, что любовь возможна къ существамъ, безконечно возвышающимся надъ грѣхомъ и страданіемъ: любить можно и Бога и безгрѣшныхъ духовъ; поэтому-то любовь выражаетъ собою вѣчное идеальное отношеніе существъ въ Безусловномъ. Между тѣмъ жалость есть лишь временное явленіе альтруизма въ здѣшнемъ мірѣ, которое должно исчезнуть, какъ только не будетъ больше на свѣтѣ существъ достойныхъ жалости. *Этическимъ корнемъ* нравственныхъ отношеній къ подобнымъ намъ существамъ не можетъ быть чисто временное къ нимъ чувство, обусловленное грѣховнымъ ихъ состояніемъ. Корень нравственныхъ отношеній, очевидно, долженъ лежать въ чемъ-либо *сверхвременномъ*, вѣчномъ. Заблужденіе Соловьева тутъ тѣмъ болѣе непонятно, что жалость можетъ быть безъ всякихъ затрудненій понята, какъ частное и временное явленіе любви.

Указанный недостатокъ усугубляется тѣмъ, что у Соловьева жалость все время смѣшивается съ состраданіемъ. Любить, жалѣть и сострадать для него—одно и тоже: между тѣмъ, какъ уже было показано выше, при разборѣ «Критики отвлеченныхъ началъ», мы имѣемъ въ данномъ случаѣ три совершенно различныя понятія: бываетъ жалость противная любви, напр. жалость балующей матери или та жалость св. Петра, которая заслужила гнѣвную отповѣдь Спасителя: «отойди отъ Меня, сатана»; съ другой стороны истинная любовь нерѣдко требуетъ, чтобы мы подавляли въ себѣ жалость, напр. въ тѣхъ случаяхъ, когда требуется причинить больному спасительное для него страданіе или подвергнуть кого-либо наказанію въ цѣляхъ исправленія: наконецъ, какъ уже было выяснено раньше, въ подобныхъ случаяхъ видъ чужого страданія можетъ и не вызывать въ насъ жалости: наоборотъ, очень часто жалость можетъ возникать при видѣ чьего-либо пошлаго или порочнаго счастья.

Всего слабѣе доводы, которыми Соловьевъ пытается доказать безотносительную цѣнность тѣхъ нравственныхъ чувствъ, которыя онъ считаетъ основными. Сопоставленіе стыда, жалости и благоговѣнія съ другими нравственными чувствами и добродѣтелями въ данномъ случаѣ совершенно не доказываетъ того,

что ему нужно доказать. Главный его аргументъ сводится къ тому, что всѣ прочія нравственныя чувства и качества имѣютъ лишь относительное значеніе и цѣнность, т.-е. могутъ быть хороши или дурны, смотря по тому, къ какому предмету они относятся и какою нормою опредѣляются. Но совершенно тѣмъ же способомъ можно доказать относительное значеніе трехъ нравственныхъ основъ Соловьева. Совершенно такъ же, какъ и умѣренность, стыдъ можетъ быть хорошъ или дуренъ, ибо наряду со стыдомъ истиннымъ бываетъ стыдъ ложный. Изъ тщеславія люди нерѣдко стыдятся бѣдности или незнатнаго происхожденія: школьники, которые считаютъ похвальнымъ обманывать своихъ учителей, нерѣдко стыдятся честности; участники кутящей компаніи зачастую стыдятся трезвости и даже цѣломудрія; еще чаще люди вѣрующіе стыдятся своихъ религіозныхъ убѣжденій. Ясно, что стыдъ, смотря по тому, къ чему онъ относится, можетъ быть и добродѣтелью и порокомъ. Тоже самое нетрудно доказать относительно жалости и благоговѣнія. Случаи безнравственнаго состраданія и безнравственной жалости уже были мною приведены выше. Нѣтъ надобности доказывать, что и благоговѣнье можетъ относиться къ предметамъ недостойнымъ: въ этомъ случаѣ, разумѣется, и оно должно быть признаваемо порокомъ, а не добродѣтелью.

Придавать безусловное значеніе величинамъ относительнымъ—значитъ закрывать глаза на дѣйствительно безусловное. Это мы и видимъ въ «Оправданіи Добра». Мнимыя основы нравственности—стыдъ, жалость и благоговѣніе—для философа заслонили собою безусловное ея основаніе. Въ своемъ исканіи такихъ чувствъ и качествъ, которыя были бы нравственными сами по себѣ, Соловьевъ здѣсь забылъ, что нѣтъ такихъ чувствъ и качествъ, которыя могли бы имѣть нравственное значеніе независимо отъ своего предмета, и это прежде всего—съ точки зрѣнія самого Соловьева.

Его нравственное ученіе хочетъ быть *этикой всеединаго*. Съ этой точки зрѣнія, казалось бы, вся нравственность должна быть понимаема какъ утвержденіе и осуществленіе всеединства въ жизни человѣка и природы. Но, если такъ, то всякое человѣческое чувство и качество должно получить свое достоинство отъ Всеединаго или Безусловнаго. Всѣ эти чувства и качества

хороши, поскольку они дѣятельно утверждаютъ Безусловное и дурны, поскольку они его отрицаютъ. При этихъ условіяхъ хорошъ не всякій стыдъ, а только тотъ, который исходитъ изъ любви къ Всеединому и утверждаетъ *безусловное* значеніе человѣка въ немъ; хороша не всякая жалость, а только та, которая сокрушается о несоотвѣтствіи своего предмета—даннаго конкретнаго существа съ его первообразомъ въ Безусловномъ: наконецъ, хорошо не всякое благоговѣніе, а только то, которое прямо или косвенно относится ко Всеединому или Безусловному.

Отсюда ясно, что въ стыдѣ, жалости и благочестіи мы имѣемъ не «первоначальныя данныя» нравственности, а начала производныя. Нетрудно убѣдиться, что всѣ эти три чувства получаютъ свое нравственное значеніе отъ одного первоначальнаго даннаго, отъ одного общаго начала, которое и заключаетъ въ себѣ корень всей нравственности; это — *любовь къ Безусловному*, коротко говоря,—*просто любовь* въ христіанскомъ значеніи этого слова.

Съ христіанской точки зрѣнія самъ Богъ есть любовь. И въ этикѣ Всеединаго, которая хочетъ быть прежде всего христіанскою, любовь должна занимать центральное мѣсто. Всякое объясненіе нравственныхъ чувствъ и отношеній здѣсь должно исходить изъ любви и къ ней возвращаться. Этика, которая признаетъ своимъ идеаломъ жизнь безусловно цѣлостную, должна утверждать—какъ основной принципъ свой—любовь къ всеединому или всецѣлому: она должна относить всякое существо къ этому его метафизическому средоточію, утверждать любовь, какъ связь всѣхъ существъ, долженствующую явиться во всемъ.

Не странно ли при этихъ условіяхъ что въ «Оправданіи Добра» ученіе о любви занимаетъ всего одну, притомъ незначительную страницу? Дѣло, разумѣется, не въ количествѣ, а въ *качествѣ* того, что говорится здѣсь Соловьевымъ о любви.—Онъ разсматриваетъ ее сквозь призму стыда, жалости и благочестія и въ этомъ именно смыслѣ видитъ въ ней «завершительное выраженіе всѣхъ основныхъ требованій нравственности въ трехъ необходимыхъ сферахъ отношеній: къ низшему, высшему и однородному бытію» [1]).

Нужно ли говорить о томъ, до какой степени пониманіе

[1]) 118—119.

любви въ христіанскомъ смыслѣ этимъ съуживается? Ея требованія касательно отношеній человѣка къ нисшему міру, очевидно, не исчерпываются однимъ стыдомъ. Стыдъ во всякомъ случаѣ можетъ относиться лишь къ временному, несовершенному и грѣховному состоянію нисшей природы. Любовь требуетъ отъ насъ не одного *стыда* по отношенію къ нисшей твари: мы должны стремиться къ ея прославленію и одухотворенію; самъ же Соловьевъ говоритъ объ *обязанности* человѣка освободить ее отъ рабства тлѣнія. Очевидно, что эта любовь къ прославленному образу твари не укладывается въ тѣсныя рамки соловьевскихъ «трехъ основъ». «Стыдъ» оказывается для нея прокрустовымъ ложемъ. Такимъ же прокрустовымъ ложемъ для любви къ ближнему оказывается и жалость. По Соловьеву «любовь къ ближнимъ опредѣляется жалостью» [1]). Но, спрашивается, могу ли я жалѣть пророковъ и апостоловъ? Могу ли я жалѣть вообще сыновъ царствія Божія, — спасителей и освободителей всей твари, живыхъ членовъ тѣла Христова! Не ясно ли, что жалость относится лишь къ одной, притомъ временной сторонѣ человѣческаго существа,—къ сторонѣ страждущей, грѣховной, — между тѣмъ какъ любовь къ ближнему объемлетъ *всего* человѣка! Неравенство между любовью и жалостью явствуетъ хотя бы изъ того, что только первая, но отнюдь не послѣдняя можетъ относиться къ образу Божію въ человѣкѣ.

Также и любовь къ Богу не исчерпывается однимъ благоговѣніемъ уже потому, что она объемлетъ въ себѣ всяческую вообще истинную любовь, слѣдовательно, и любовь къ ближнему и къ твари. Въ Евангеліи говорится, что всякое доброе дѣло, которое мы дѣлаемъ для ближняго,—посѣщеніе больныхъ и страждущихъ, помощь бѣднымъ и т. п.—дѣлается *ради самого Христа*. Если такимъ образомъ любовь къ Богу проявляется и во влеченіи къ страждущему ближнему, не ясно ли, что она шире и больше, нежели благоговѣніе?

Точка зрѣнія «Оправданія Добра» изобличается въ несостоятельности основными началами философіи самаго Соловьева: она представляетъ собою несомнѣнное отъ нихъ отступленіе. Спрашивается, какъ оно могло произойти незамѣтно для самого

[1]) Тамъ же, 119.

философа? Въ чемъ заключается причина этого *безотчетнаго* уклоненія въ сторону? Тутъ мы имѣемъ одну изъ интереснѣйшихъ психологическихъ загадокъ творчества Соловьева. Къ счастью у насъ нѣтъ недостатка въ данныхъ для ея разрѣшенія.

Мы уже видѣли, что полнота *вѣчной* сущности любви заслоняется для Соловьева частными и притомъ *временными* ея проявленіями. Его мысль, очевидно, отягощена какою-то тяжестью, которая задерживаетъ ея полетъ. На основаніи всего вышеизложеннаго намъ нетрудно опредѣлить, изъ какихъ элементовъ слагается этотъ грузъ. Это—*земная* любовь философа, которая, какъ мы знаемъ, находится въ двоякомъ отношеніи къ его небесной любви. Она одновременно и возбуждаетъ ее и борется съ нею, а порою закрываетъ ее обольстительнымъ и яркимъ, но обманчивымъ романтическимъ покровомъ.

Мы уже видѣли, что «Оправданіе Добра» есть прежде всего *эротическая* этика: здѣсь романтика любви половой частью сочетается съ этикой любви христіанской, частью же становится на ея мѣсто и мѣстами оттѣсняетъ ее на второй планъ. Въ этомъ заключается главная причина, почему половой стыдъ представляется Соловьеву первоначальной формой *всей* нравственности, не исключая и совѣсти. Переоцѣнка полового стыда въ «Оправданіи Добра» есть необходимое послѣдствіе той переоцѣнки половой любви, которая составляетъ характерную особенность второго періода творчества Соловьева. Читатель помнитъ, что въ половой любви философъ видитъ важнѣйшее *дѣло* человѣка, отъ котораго зависитъ спасеніе не только человѣчества, но и *всей твари*. Половое воздержаніе, которое составляетъ необходимое условіе осуществленія истиннаго цѣлостнаго человѣка—андрогина—подготовляетъ тотъ космическій переворотъ, который превратитъ вселенную въ Царствіе Божіе. Неудивительно, что въ такомъ жизнепониманіи половой стыдъ занимаетъ центральное мѣсто и олицетворяетъ собою «истинный геній человѣка». Ему поручена высшая теургическая задача, та самая, которая должна вознести человѣка надъ ангелами. Понятно съ другой стороны, что подобное преувеличеніе значенія стыда влечетъ за собою какъ неизбѣжное послѣдствіе его извращеніе. Въ «Оправданіи Добра» половой стыдъ выходитъ изъ своихъ естественныхъ границъ и захватываетъ непринадлежащую ему

область. Изъ здоровой реакціи нравственнаго чувства противъ животной безмѣрности полового влеченія онъ превращается въ болѣзненное отвращеніе къ естественному половому акту какъ такому. Вмѣсто того, чтобы остерегать человѣка отъ разврата, стыдъ, такъ понимаемый, упраздняетъ или, еще хуже того, въ корнѣ извращаетъ всякое половое соединеніе и самый бракъ. Ясное дѣло, что въ данномъ случаѣ «Оправданіе Добра» принимаетъ болѣзнь за здоровье.

Такая же переоцѣнка временнаго чувствуется и въ отождествленіи любви къ себѣ подобнымъ съ «жалостью». Уже при разборѣ «Критики отвлеченныхъ началъ» я указывалъ что здѣсь въ философіи Соловьева сказалось сильное вліяніе Шопенгауера. У послѣдняго отождествленіе жалости съ нравственностью вообще неразрывно связано съ *имманентизмомъ* его міросозерцанія. Шопенгауеръ утверждаетъ призрачность счастья и реальность одного страданія, потому что онъ не признаетъ ничего запредѣльнаго: лежащій во злѣ міръ для него—единственный міръ. Поэтому единственная *реальная* форма сочувствія къ этому міру заключается *въ состраданіи* или *жалости*.

Соловьевъ, съ своей точки зрѣнія, казалось бы, долженъ былъ бы утверждать иную форму любящаго отношенія къ человѣку и міру. Ибо для него умопостигаемая сущность міра—не безумная злая воля, а «Софія»—Премудрость Божія. Съ точки зрѣнія «Софіи» любовь къ себѣ подобнымъ должна быть прежде всего свѣтлою и радостною: ибо она заранѣе видитъ міръ преображеннымъ и просвѣтленнымъ. Если вмѣсто того, въ «Оправданіи Добра» любовь къ себѣ подобнымъ отождествляется съ «жалостью», т.-е. съ чувствомъ въ концѣ концовъ скорбнымъ, это значитъ что въ томъ настроеніи, въ которомъ было написано это произведеніе, любовь къ людямъ не связывается съ свѣтлымъ обликомъ «Софіи». Уступка Шопенгауеру—въ данномъ случаѣ—уступка имманентизму. Въ опредѣленіи отношеній къ подобнымъ намъ живымъ существамъ, въ «Оправданіи Добра» замѣчается такое же преувеличеніе здѣшняго, какъ и въ ученіи объ отношеніи человѣка къ низшей природѣ.

И тутъ сказалось все то же эротическое увлеченіе. Въ воображеніи Соловьева половая любовь поглотила весь свѣтъ и радость жизни, взяла для себя одной всѣ яркія радужныя краски; и

именно потому любовь къ ближнему превратилась въ скорбное и одноцвѣтное чувство жалости. Мы уже имѣли доказательства того, что переоцѣнка половой любви у Соловьева связывается съ умаленіемъ значенія другихъ человѣческихъ чувствъ: такъ напр. достаточно вспомнить, что въ статьѣ «Смыслъ любви» дружба у него получаетъ характерное наименованіе «противоестественнаго суррогата половой любви». Такому же низведенію подверглась и любовь къ ближнему; она также *поблекла по контрасту*. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы помнимъ,—по Соловьеву, мистическое прозрѣніе въ вѣчный образъ Божій въ человѣкѣ, индивидуализація въ немъ всеединства или «Софіи» составляетъ свойство одной половой любви въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ. Если мы доведемъ эту мысль до конца, то мы поймемъ, почему любовь къ ближнему въ «Оправданіи Добра» превращается въ жалость: ей недостаетъ именно того вдохновеннаго подъема въ грядущее царство свѣта, которое составляетъ радость всѣхъ радостей. Въ эпоху написанія «Оправданія Добра» Соловьевъ слишкомъ исключительно воспринималъ и созерцалъ «Софію» сквозь призму любви половой: именно потому онъ не въ достаточной степени чувствовалъ ее въ любви къ ближнему.

По той же причинѣ и любовь къ Богу получаетъ у него неизбѣжно одностороннее, слишкомъ узкое опредѣленіе. Любовь къ Богу несомнѣнно заключаетъ въ себѣ и благоговѣніе и сыновнее отношеніе къ высшему; но съ другой стороны она этимъ не исчерпывается: она шире и больше всякихъ частныхъ опредѣленій; она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и всеохватывающая *любовь ко всему*, все сводящая къ единству и *совершенное дружество*, согласно изреченію Христа, призвавшаго апостоловъ быть ему друзьями, а не рабами.

Всякое преувеличеніе земныхъ, относительныхъ цѣнностей совершается неизбѣжно за счетъ цѣнности всеединой и безусловной. Въ этомъ направленіи вліяетъ не одна переоцѣнка половой любви, но и всякая земная утопія. Въ послѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, какъ отразились въ «Оправданіи Добра» соціальныя утопіи Соловьева.

ГЛАВА XX.

Оправданіе Добра (продолженіе). Объективная этика.

I. Эволюціонизмъ и христіанство въ Оправданіи Добра.

Въ «Оправданіи Добра», какъ и въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» этика субъективная восполняется этикой объективной. Не довольствуясь изслѣдованіемъ внутреннихъ, субъективныхъ основаній нравственной дѣятельности, Соловьевъ разсматриваетъ эту послѣднюю также со стороны ея осуществленія въ предметѣ дѣйствія.

Тутъ основныя начала христіанской этики вступаютъ у него въ сочетаніе съ основными принципами современнаго эволюціоннаго ученія. Онъ пытается понять осуществленіе добра въ мірѣ какъ *внутреннее содержаніе процесса міровой эволюціи*. Въ этикѣ Соловьева эта попытка представляетъ собою не какой-либо случайный придатокъ, а необходимую часть, органически связанную съ цѣлымъ. Вся нравственность превращается въ иллюзію, если нѣтъ убѣжденія въ томъ, что добро дѣйствительно осуществляется въ мірѣ. Чтобы Добро воодушевляло насъ къ дѣйствію и служило для нашего поведенія безусловной нормой, мы должны быть твердо увѣрены не только въ его осуществимости, но и въ его грядущемъ торжествѣ. Но это значитъ предполагать, что самый міровой процессъ ведетъ къ Добру или, говоря иначе,—міровой процессъ есть процессъ постепеннаго совершенствованія.

Вѣрить въ Добро для Соловьева—значитъ видѣть нравствен-

ный смыслъ не только въ историческомъ процессѣ развитія человѣка—но и въ этомъ космическомъ процессѣ, который въ постепенномъ восхожденіи возвышается отъ міра органическаго къ человѣку и черезъ человѣка—къ Царствію Божію.

По своему содержанію и смыслу міровой процессъ есть процессъ *богочеловѣческій*, а потому самому и *богоматеріальный:* ибо духовное и тѣлесное неразрывно въ человѣкѣ. Въ ступеняхъ этого процесса—въ такъ называемыхъ «царствахъ»—Соловьевъ усматриваетъ рядъ повышеній бытія: при этомъ онъ отмѣчаетъ, что изо всѣхъ этихъ ступеней только высшая, которая традиціоннымъ воззрѣніемъ совсѣмъ не принимается въ расчетъ, заслуживаетъ названіе «царства». Такихъ ступеней онъ насчитываетъ пять: *царство минеральное* или общѣе—неорганическое, царство *растительное*, царство *животное*, царство *человѣческое* и царство *Божіе*.

Всѣ эти царства связаны между собою общимъ содержаніемъ, которое преемственно передается отъ одного къ другому, прогрессивно осуществляясь. «Каждое предыдущее царство, очевидно, служитъ ближайшею матеріею для послѣдующаго. Неорганическія вещества питаютъ жизнь растеній, животныя существуютъ на счетъ растительнаго царства, люди живутъ на счетъ животныхъ, а Царство Божіе составляется изъ людей». При этомъ каждое послѣдующее царство не упраздняетъ предыдущаго, а сохраняетъ его въ себѣ и пользуется имъ для высшихъ своихъ цѣлей. Такъ неорганическое вещество входитъ въ составъ растительныхъ и животныхъ организмовъ; оно продолжаетъ и здѣсь управляться собственными своими законами; но оно перестаетъ быть *только* веществомъ, поскольку оно входитъ въ особый планъ жизни органической, несводимой къ однимъ физическимъ и химическимъ законамъ. Такъ же и жизнь человѣческая съ матеріальной стороны слагается изъ процессовъ жизни животной, но эти процессы здѣсь получаютъ новое значеніе, какъ орудія и средства для осуществленія высшаго, сверхживотнаго плана жизни человѣческой, разумной. «Какъ живой организмъ состоитъ изъ химическаго вещества, перестающаго быть только веществомъ, такъ человѣчество состоитъ изъ животныхъ, перестающихъ быть *только* животными. Подобнымъ же образомъ и Царство Божіе составляется изъ людей, перестающихъ быть

только людьми, входящихъ въ новый высшій планъ существованія, въ которомъ ихъ чисто-человѣческія задачи становятся лишь средствами и орудіями другой окончательной цѣли»[1]).

Естественная жизнь человѣчества въ Царствіи Божіемъ не прекращается, а получаетъ новое значеніе. Въ немъ не упраздняются старыя расчлененія и формы общественной жизни, выработанныя человѣчествомъ натуральнымъ: но онѣ подчиняются высшей нравственной задачѣ.—«Когда процессъ космическій достигъ до созданія высшихъ животныхъ формъ, то низшая форма—*червя*—не была исключена какъ недостойная сама по себѣ, а получила только новое, болѣе подобающее ей мѣсто, перестала быть единственною и явною (актуальною) основой жизни, вобралась внутрь, стала *хребтомъ*—служебнымъ орудіемъ, скрытымъ ради красоты. И другія образованія, господствующія на низшихъ ступеняхъ, были сохранены (не только матеріально, но и формально), какъ составныя, подчиненныя части и органы высшаго цѣлаго. Подобнымъ образомъ христіанское человѣчество—высшая форма духовной собирательной жизни—осуществляется, не уничтожая историческія общественныя образованія и расчлененія, а приводя ихъ въ должное соотвѣтствіе съ собою и взаимно другъ съ другомъ, согласно безусловному нравственному началу»[2]).

Намъ незачѣмъ воспроизводить здѣсь весь этотъ космогоническій и теогоническій процессъ, какъ онъ изображается въ «Оправданіи Добра»: въ общемъ это развитіе тѣхъ же основныхъ воззрѣній, съ которыми мы уже имѣли случай ознакомиться[3]). Есть, однако, и здѣсь новые штрихи, дополняющіе старый ходъ мыслей, которые заслуживаютъ вниманія. Въ «Оправданіи Добра» Соловьевъ особенно ясно и точно опредѣляетъ ту связь между отдѣльными ступенями бытія, которая выражаетъ собою *единство* мірового процесса. Взаимоотношеніе этихъ ступеней—не только отрицательное, но и положительное. Оно выражается не въ томъ только, что каждая послѣдующая, высшая ступень не сводится къ предшествующей, низшей. Кромѣ того каждый новый

---

[1]) 195—197.
[2]) 271.
[3]) См. т. I, 366—418.

типъ бытія представляетъ собою *новое условіе*, необходимое для осуществленія высшей и окончательной цѣли—дѣйствительнаго явленія въ мірѣ совершеннаго нравственнаго порядка, царства Божія или «откровенія свободы и славы сыновъ Божіихъ». Ясно, что неорганическій міръ составляетъ условіе міра органическаго. Существо должно прежде всего быть, чтобы быть живымъ; жизнь растительная и животная составляетъ условіе сознательной, разумной жизни человѣка. И, наконецъ, послѣдняя, въ качествѣ разумной, составляетъ необходимое условіе появленія жизни совершенной. Положительная связь постепенныхъ царствъ заключается въ томъ, что каждый типъ бытія (и чѣмъ далѣе, тѣмъ полнѣе), обнимаетъ собою или включаетъ въ себя низшіе типы, такъ что міровой процессъ не есть только процессъ развитія и совершенствованія, но и процессъ *собиранія вселенной*. Растенія физіологически вбираютъ въ себя неорганическія вещества. Животныя, кромѣ такого физіологическаго вбиранія въ себя растительнаго міра, вбираютъ въ свое сознаніе болѣе широкій кругъ явленій. Человѣкъ собираетъ вселенную *въ идеѣ* въ ясномъ, цѣлостномъ познаніи; наконецъ, «задача Богочеловѣка и царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ дѣйствительности»[1]).

II. Добро черезъ исторію. Требованіе собирательной нравственности.

По отношенію къ человѣчеству эволюціонная точка зрѣнія Соловьева опредѣляется какъ *историческая*. Тутъ онъ подчеркиваетъ ту мысль, что Добро всеединое и безусловное осуществляется не въ сознаніи и жизни изолированной личности, а въ собирательной жизни человѣчества, во всемірной исторіи, которая завершается явленіемъ совершеннаго царствія Божія. Царствіе Божіе есть дѣло совершенно общее и вмѣстѣ съ тѣмъ—совершенно личное: каждый хочетъ его *для себя*, но вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ получить его только *вмѣстѣ со всѣми*.

Изолированная личность несостоятельна не только съ точки

[1]) 203—204.

зрѣнія религіознаго идеала: она представляетъ собою чистѣйшую фантазію и съ точки зрѣнія чисто исторической. Въ дѣйствительности единичная личность какъ уединенный и замкнутый въ себѣ кругъ никогда не существовала: на дѣлѣ «каждое единичное лицо есть только средоточіе безчисленнаго множества взаимоотношеній съ другимъ и съ другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значитъ отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе». Изолированная личность—не болѣе, какъ абстракція, которую отвлеченный субъективизмъ принимаетъ за реальность. Личность есть «*возможность для осуществленія неограниченной дѣйствительности или особая форма безконечнаго содержанія*». Но попробуйте отдѣлить личность отъ общества: тѣмъ самымъ вы отсѣкаете эту возможность отъ дѣйствительныхъ условій ея осуществленія, лишаете ее всякаго содержанія. Съ одной стороны общество безъ самостоятельныхъ свободныхъ личностей перестаетъ быть обществомъ человѣческимъ и превращается въ большой муравейникъ; съ другой стороны, если мы отнимемъ у дѣйствительной человѣческой личности все то, что обусловливается ея общественными связями, мы получимъ «животную особь съ одной лишь чистой возможностью, или пустою формой человѣка, т.-е. нѣчто въ дѣйствительности вовсе не существующее. Тѣ, кому приходилось спускаться въ адъ или подниматься на небеса, напр. Дантъ и Сведенборгъ, и тамъ не нашли одинокой личности, а видѣли только общественныя группы и круги».

Общество и личность—два соотносительныхъ термина, взаимно другъ друга предполагающихъ логически и исторически. Общество не есть внѣшній предѣлъ личности, а ея внутреннее восполненіе; при этомъ оно не есть ариѳметическая сумма лицъ или механическій аггрегатъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни. Эта общая жизнь отчасти уже осуществлена въ прошедшемъ и сохраняется черезъ пребывающее общественное *преданіе*; частью она осуществляется въ настоящемъ посредствомъ общественныхъ *служеній*; наконецъ, въ сознаніи общественнаго *идеала* она предваряетъ свое будущее совершенное осуществленіе.

Исходя отсюда, Соловьевъ различаетъ въ лично-общественной жизни три момента. Въ цѣломъ ходѣ историческаго развитія имъ

соотвѣтствуютъ «три послѣдовательно выступающія, главныя конкретныя ступени человѣческаго сознанія и жизненнаго строя, а именно: 1) *родовая*, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая въ видоизмѣненной формѣ семьи, затѣмъ 2) *національно государственный строй*, господствующій въ настоящемъ, и, наконецъ 3) *всемірное* общеніе жизни—какъ идеалъ будущаго».

Личность должна дѣятельно участвовать въ жизни всѣхъ этихъ общественныхъ круговъ, чтобы осуществить свои безконечныя возможности. При этомъ каждый высшій кругъ общественности не упраздняетъ низшихъ, а только вбираетъ ихъ въ свою сферу, видоизмѣняетъ ихъ, превращаетъ ихъ изъ самостоятельныхъ единицъ въ подчиненныя части. Такъ съ возникновеніемъ государства родовой союзъ становится подчиненной его частью въ видѣ семьи; національное государство въ свою очередь не должно исчезнуть во всемірномъ общеньи народовъ, а должно войти въ его составъ и дѣятельно служить его цѣлямъ.

Если такимъ образомъ Добро въ исторіи можетъ осуществляться не иначе, какъ черезъ коллективную жизнь человѣчества, то, значитъ, существуетъ не только личная, но и *собирательная* нравственность. Современная наука уголовнаго права признаетъ существованіе *преступной* толпы; съ этой точки зрѣнія совершенно непослѣдовательно отрицать существованіе толпы, опредѣляющейся нравственными мотивами. Есть толпа звѣрская, но бываетъ и толпа доблестная, героическая. «Народная масса, одушевленная побужденіями собирательно нравственными, поднимаетъ до нихъ и тѣ единицы, у которыхъ эти побужденія сами по себѣ слабы и неискренни». Всякое общественное цѣлое и въ частности государство, если оно подчиняется въ своей жизни нравственнымъ началамъ, оказываетъ прямое воздѣйствіе не на лучшихъ только, но и на среднихъ и даже плохихъ людей, входящихъ въ его составъ [1]).

Соловьевъ доказываетъ, что отвлеченный субъективизмъ, отрицающій нравственность какъ дѣло собирательнаго человѣка, на каждомъ шагу опровергается исторіей.—«Собственно говоря, нравственность никогда не была только дѣломъ личнаго чувства»

[1]) 211—239.

или правиломъ частнаго поведенія. Въ бытѣ родовомъ нравственныя требованія благоговѣнія, жалости и стыда были неразрывно связаны съ обязанностями родича къ родовому союзу—«моральное» не отдѣлялось отъ «соціальнаго», единичное—отъ собирательнаго,—и, если при этомъ оказывалась нравственность довольно низменная и ограниченная, то это происходило не отъ того, что она была собирательная, а лишь въ силу общаго невысокаго уровня и тѣснаго объема даннаго быта, выражавшаго лишь начальную ступень историческаго развитія». Она была низменна по сравненію съ дальнѣйшимъ общественнымъ развитіемъ, но никакъ не по сравненью съ нравственностью дикарей, живущихъ на деревьяхъ и въ пещерахъ.

Соловьевъ рѣшается утверждать, что весь нравственный прогрессъ даже въ сферѣ личной, совершается черезъ сферу общественную.—«Нравственная природа человѣка въ своихъ внутреннихъ субъективныхъ основахъ неизмѣнна. Также и относительное число добрыхъ и злыхъ людей, надо полагать, не измѣняется: едва ли кто рѣшится утверждать, что теперь праведниковъ больше, чѣмъ было нѣсколько вѣковъ тому назадъ». И, однакоже, *въ нравахъ* замѣчается огромный прогрессъ. Почему? По Соловьеву это объясняется единственно успѣхами *общественной* организаціи.

Весь древнегреческій міръ съ величайшимъ сочувствіемъ относился къ звѣрской расправѣ Одиссея съ его слугами, которые въ теченіе его двадцатилѣтняго отсутствія не противились женихамъ Пенелопы. Представители средневѣковаго христіанства не менѣе жестоко относились къ предполагаемымъ врагамъ своей церкви. А во времена новѣйшія американскіе плантаторы и русскіе крѣпостники недалеко ушли впередъ отъ средневѣковья. Соловьевъ приводитъ разсказъ о тамбовскомъ помѣщикѣ сороковыхъ годовъ К-ровѣ, въ имѣніи коего не оказалось ни одной непоруганной крѣпостной дѣвушки, ни одного не избитаго крестьянина и много замученныхъ до смерти. Въ то время дворяне даннаго уѣзда аттестовали К-рова какъ «истинно благороднаго человѣка», а нѣкоторые—какъ «истиннаго христіанина». Соловьевъ отмѣчаетъ, что между героями Гомера и героями типа К-рова прошло около трехъ тысячъ лѣтъ, «но никакой прочной и существенной перемѣны въ жизни и нравственномъ сознаніи людей относитель-

но несвободной части населенія не совершилось». Рѣзкое повышеніе этическихъ требованій произошло не въ тѣ три тысячелѣтія, а у насъ и въ Америкѣ за послѣднія десятилѣтія (въ западной Европѣ всего на нѣсколько десятилѣтій раньше). Нравственный идеалъ христіанства былъ совершенно такъ же извѣстенъ американскимъ плантаторамъ и русскимъ крѣпостникамъ, какъ и ихъ потомкамъ, нашимъ современникамъ. Слѣдовательно, переворотъ въ нравственныхъ оцѣнкахъ и нравахъ нельзя объяснять появленіемъ какихъ-либо новыхъ идей. Вмѣсто того Россія и Америка *испытали новый фактъ*. «То, чего идея, ограниченная субъективной сферой личной нравственности, не могла сдѣлать въ теченіе тысячелѣтій, она сдѣлала въ нѣсколько лѣтъ, когда воплотилась въ публичной силѣ и стала *общимъ дѣломъ*». Въ Америкѣ и въ Россіи организованное общественное цѣлое рѣшило положить конецъ грубому нарушенію правды Божіей. И вотъ, только благодаря внѣшнему государственному акту, элементарныя требованія справедливости и человѣколюбія «были перенесены изъ тѣсныхъ и шаткихъ предѣловъ субъективнаго чувства на широкую и твердую почву объективной дѣйствительности, превращены въ общій и обязательный законъ жизни». Мало того, «благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражненія постепенно *атрофировались* и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ». Еще убѣдительнѣе, чѣмъ примѣры помѣщиковъ-изверговъ,—тотъ фактъ, что еще такъ недавно многіе порядочные люди считали себя въ правѣ торговать крѣпостными какъ рабочимъ скотомъ! «Если теперь подобныя вещи невозможны уже и для негодяевъ, то какимъ же образомъ этотъ объективный успѣхъ добра, это реальное улучшеніе жизни можно приписывать прогрессу личной нравственности?»

Подобные факты отнимаютъ у моральнаго субъективизма всякое оправданіе: добро слишкомъ явно требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось *организованною нравственностью*. И это нисколько не подрывается требованіемъ *автономіи воли* для нравственной дѣятельности личности. Совершенно вѣрно, что нравственная воля должна опредѣляться къ дѣйствію исключительно черезъ себя саму: «всякое ея подчиненіе какому-либо

извнѣ идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ,—вотъ *истинное* начало нравственной автономіи; но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу *безусловнаго добра*, то вѣдь такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли,—есть то самое, чего она хочетъ». Я какъ нравственное существо *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро. Спрашивается какимъ образомъ осуществленіе этого желанія можетъ быть ограниченіемъ моей свободы? Самая автономія нравственной воли требуетъ, чтобы внѣшняя наша общественная среда стала организованнымъ добромъ. Что же касается автономіи *злой* воли, то она, очевидно, не можетъ быть уничтожена никакой внѣшней организаціей [1]).

III. Нравственная норма общественности.

Разъ установлена необходимость собирательной нравственности, спрашивается, въ чемъ заключается ея высшая норма? По Соловьеву такая норма существуетъ только одна *единственная*. Это—«*принципъ человѣческаго достоинства, или безусловное значеніе каждаго лица, въ силу чего общество опредѣляется какъ внутреннее, свободное согласіе всѣхъ*».

Этотъ принципъ есть именно то, что составляетъ отличіе общества человѣческаго отъ животнаго. Нѣкоторыя животныя обладаютъ весьма совершенными и сложными общественными организаціями. Но характерное свойство этихъ обществъ, рѣзко отграничивающее ихъ отъ общественности человѣческой, заключается въ томъ, что отдѣльный индивидъ въ нихъ не есть самостоятельный членъ. Съ одной стороны отдѣльный муравей или пчела совершенно неспособны дѣйствовать вразрѣзъ съ задачами ихъ общества, подчиняясь этимъ задачамъ инстинктивно и притомъ всецѣло. Съ другой стороны отдѣльный индивидъ и не цѣнится здѣсь въ качествѣ самостоятельнаго: онъ разсматривается только какъ орудіе общежитія и цѣнится лишь въ качествѣ такового, т.-е. лишь до тѣхъ поръ и постольку,

[1]) 260—272.

поскольку онъ такъ или иначе можетъ служить общественной пользѣ. Муравей больной или такъ или иначе приведенный въ негодность не только не вызываетъ состраданія въ своемъ муравейникѣ, но или оставляется безъ всякаго вниманія или выбрасывается вонъ какъ падаль.

Принципъ личнаго достоинства, опредѣляющій собою идеалъ человѣческаго общежитія, въ большей или меньшей степени сознаваемый и осуществляемый людьми на различныхъ ступеняхъ культуры,—совершенно не зависитъ ни отъ качествъ отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ, ни отъ степени ихъ полезности. Человѣкъ по своимъ добродѣтелямъ можетъ во многомъ уступать даже отдѣльнымъ животнымъ, уступать въ трудолюбіи муравьямъ, въ храбрости—львамъ, а въ материнской любви—курамъ, онъ всетаки остается носителемъ безусловнаго достоинства; «что же касается до полезности, то не только одна здоровая лошадь полезнѣе многихъ больныхъ нищихъ, но и неодушевленные предметы, напримѣръ, печатный станокъ или паровой котелъ несомнѣнно принесли общему историческому прогрессу гораздо больше пользы, чѣмъ цѣлые народы дикіе и варварскіе». И, однако, никакая *полезность* не въ состояніи оправдать умерщвленія человѣка, потому что его цѣнность не можетъ быть подчинена никакимъ условнымъ соображеніямъ.

Единой нравственной нормѣ ходячія воззрѣнія противополагаютъ многія. По Соловьеву существованіе множества нравственныхъ нормъ такъ же невозможно, какъ существованіе многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей. Нѣкоторые пытаются возвести въ нравственную норму религію: но, разъ есть религіи противныя нравственности,—прежде чѣмъ взять за руководство въ жизни ту или другую религію, надо убѣдиться въ томъ, что она согласна съ нравственностью. Сама религія подлежитъ оцѣнкѣ съ точки зрѣнія нравственныхъ нормъ и, слѣдовательно, послѣднія отъ нея не зависятъ.

Тѣмъ болѣе не могутъ послужить самостоятельными источниками нравственныхъ нормъ такія условныя цѣнности какъ семья, собственность и національность. Не только въ единичныхъ своихъ экземплярахъ, но и въ цѣломъ строѣ жизненныхъ отношеній семья можетъ и не быть нравственною; такъ, напр. по Соловьеву не была нравственною нормальная семья образованнаго аѳиня-

нина, «требовавшая какъ необходимаго дополненія учрежденія гетеръ и еще худшаго»; не имѣла нравственнаго содержанія и древнеримская семья, гдѣ домовладыка обладалъ правомъ жизни и смерти надъ домочадцами и т. п. О собственности Соловьевъ говоритъ совершенно въ духѣ христіанскаго соціализма.—«Что касается до собственности, то признать ее нравственною основой нормальнаго общества, слѣдовательно чѣмъ-то священнымъ и неприкосновеннымъ, есть не только логическая, но для меня, напримѣръ (какъ я полагаю и для другихъ моихъ сверстниковъ), даже и психологическая невозможность: первое пробужденіе сознательной жизни и мысли произошло въ насъ подъ громъ разрушенія собственности въ двухъ ея коренныхъ историческихъ формахъ—рабства и крѣпостного права: это разрушеніе и въ Америкѣ и въ Россіи требовалось и совершалось *во имя общественной нравственности*. Мнимая неприкосновенность была блистательно опровергнута фактомъ столь удачнаго и совѣстью всѣхъ одобреннаго прикосновенія. Очевидно, собственность есть нѣчто нуждающееся въ оправданіи, требующее нравственной нормы и опоры *для себя*, а никакъ не заключающее ее въ себѣ».

Историческія учрежденія вообще суть факты смѣшаннаго характера. Очевидно, что нравственной нормой можетъ быть только *чистый принципъ*, не зависящій ни отъ какого факта. Положеніе—«ты долженъ уважать человѣческое достоинство въ каждомъ»—есть именно такой принципъ, ни отъ какого факта не зависящій, а потому и не могущій быть опровергнутымъ какимъ-либо фактомъ.

Для всѣхъ историческихъ учрежденій онъ долженъ служить критеріемъ и нормою. Всѣ они хороши, поскольку они ему соотвѣтствуютъ, и дурны, поскольку они отъ него уклоняются. Прежде всего это вѣрно относительно религіи: какъ воплощеніе абсолютнаго нравственнаго идеала, она должна быть *универсальна*; а это возможно лишь при томъ условіи, если она признаетъ единый для всѣхъ людей и для всѣхъ народовъ нравственный принципъ безусловнаго достоинства личности. Таково христіанство—религія по самому существу своему универсальная, вселенская. Очевидно, что именно въ этомъ ея вселенскомъ характерѣ заключается ея цѣнность: когда же въ сознаніи людей вселенско христіанскія начала заслоняются особенностями конфессіональными,—мѣстными и національными, христіанство тѣмъ самымъ извращается, лишается не только здравой логики, но и

нравственнаго своего значенія, становится препятствіемъ для духовнаго перерожденія человѣчества.

Такъ же можетъ служить универсальному нравственному началу или противорѣчить ему семья. Ея положительное значеніе заключается въ полной реализаціи нравственнаго начала въ тѣсномъ родственномъ кругу. Человѣкъ не можетъ реально, на дѣлѣ вступить въ нравственныя отношенія съ милліонами неизвѣстныхъ ему людей, онъ не можетъ показать своего уваженія къ ихъ достоинству, потому что *всѣ* люди не могутъ стать конкретнымъ предметомъ его дѣятельности. Между тѣмъ нравственный принципъ, чтобы не быть отвлеченнымъ, требуетъ *ощутительной* реализаціи. Это и достигается въ семьѣ, вѣрной своему назначенію: «здѣсь дѣйствительно, не по намѣренію только и стремленію, но и фактически каждый есть цѣль для всѣхъ, за каждымъ ощутительно признается безусловное значеніе, каждый есть нѣчто незамѣнимое. Съ этой точки зрѣнія семья является элементарною, образцовою и образовательною ячейкой всемірнаго братства или человѣческаго общества, какимъ оно должно быть». Разумѣется, семья можетъ и не соотвѣтствовать этому своему назначенію: въ дѣйствительности она можетъ быть воплощеніемъ коллективнаго эгоизма. Поэтому Соловьевъ и говоритъ, что «семья есть или *завершеніе* эгоизма или *зачатокъ* всемірнаго единенія».

Что касается собственности, то по Соловьеву она вообще не имѣетъ нравственнаго значенія. Философъ, впрочемъ, допускаетъ случаи, когда она можетъ стать «нравственнымъ вопросомъ». Если для поддержанія своего существованія человѣкъ долженъ тратить столько силъ и времени, что у него не остается ни того ни другого для заботъ о своемъ человѣческомъ умственномъ и нравственномъ совершенствованіи, то такое положеніе противорѣчитъ принципу человѣческаго достоинства. Человѣкъ не долженъ быть низводимъ на степень машины, быть только *орудіемъ* производства. Здѣсь Соловьевъ во имя нравственнаго принципа примыкаетъ къ соціалистическому требованію, чтобы общество обезпечивало каждому человѣку *минимумъ* благосостоянія,—«именно то, что необходимо для поддержанія достойнаго человѣческаго существованія» [1]).

[1]) 273—288.

IV. Національный вопросъ.

Съ древнѣйшихъ временъ три формы собирательнаго, общественнаго зла всего сильнѣе противились осуществленію единой нравственной нормы. Это—вражда между различными народами, вражда между обществомъ и преступникомъ и, наконецъ, вражда между отдѣльными общественными классами. Этимъ тремъ видамъ соціальной вражды Соловьевъ противополагаетъ свое пониманіе вопроса національнаго, вопроса уголовнаго и вопроса экономическаго.

Страницы, посвященныя *вопросу національному*, безъ сомнѣнія принадлежатъ къ числу лучшихъ въ «Оправданіи Добра». Здѣсь Соловьеву приходится бороться противъ двухъ одинаково ложныхъ и гибельныхъ крайностей, противъ *космополитизма*, который относится равнодушно къ народности, отрицая обязанности человѣка къ *своему* народу, и противъ націонализма, который утверждаетъ *свой* народъ исключительно, какъ безусловную цѣль, оправдывающую всякія средства.

Относительная правда каждаго изъ этихъ двухъ воззрѣній заключается лишь въ отрицаніи взгляда противоположнаго: космополитизмъ правъ въ своемъ протестѣ противъ какихъ-либо національныхъ и этнографическихъ ограниченій сферы дѣйствія нравственнаго закона. Напротивъ, націонализмъ правъ въ своихъ нападкахъ на космополитическое *равнодушіе* къ народности. Но съ точки зрѣнія безотносительной правды неправы и космополитизмъ и націонализмъ.

Ложь космополитизма по Соловьеву явствуетъ изъ того, что положительное отношеніе къ народности составляетъ прямое логическое послѣдствіе основного нравственнаго принципа. Уваженіе къ народности неотдѣлимо отъ уваженія къ лицу, ибо народность представляетъ собою прямое и непосредственное продолженіе индивидуальности; народность есть внутренняя принадлежность лица. «Нравственный принципъ не позволяетъ превращать дѣйствительное лицо, живого человѣка съ его неотъемлемымъ и существеннымъ національнымъ опредѣленіемъ, въ какой-то пустой, отвлеченный субъектъ, произвольно выдѣляя изъ него опредѣляющія его особенности. Если мы должны признавать собственное

достоинство этого человѣка, то эта обязанность простирается и на все то положительное, съ чѣмъ онъ связываетъ свое достоинство; и, если мы любимъ человѣка, то должны любить и его народность, которую онъ любитъ и отъ которой себя не отдѣляетъ». Внѣ народности единичный человѣкъ вообще не существуетъ: поэтому онъ не долженъ существовать отдѣльно отъ нея и въ нравственномъ сознаніи.

Ссылки на мнимый космополитизмъ христіанства лишены всякаго основанія. Соловьевъ успѣшно разбиваетъ ихъ, доказывая что христіанство—*не безнародно, а сверхнародно*.—Христіанство не есть абстракція: его нравственный идеалъ есть *всечеловѣчество*, а не общечеловѣчество. Всечеловѣчество, осуществляемое въ церкви—«не есть отвлеченное понятіе, а *согласная полнота всѣхъ жизненныхъ особенностей* новаго или возрожденнаго творенія, значитъ *не только личныхъ, но и народныхъ*». Космополитизмъ чуждъ христіанству прежде всего потому, что въ человѣческомъ обществѣ онъ видитъ механическое собраніе безнародныхъ личностей: между тѣмъ христіанскій идеалъ—по существу *органическій*. Съ точки зрѣнія этого идеала Церковь—«тѣло Христово, какъ организмъ *совершенный*, не можетъ состоять изъ однихъ простыхъ клѣточекъ, а должна заключать и болѣе сложные и крупные органы, каковые здѣсь естественно представляются различными народностями. Народный характеръ отличается отъ единичнаго большимъ объемомъ и долговѣчностью его носителя, а не чѣмъ-нибудь принципіальнымъ и, если христіанство не требуетъ *безличности*, то оно не можетъ требовать и безнародности». Христіанскій идеалъ требуетъ не уничтоженія, а *преображенія* естественныхъ свойствъ людей. Соотвѣтственно съ этимъ Соловьевъ находитъ въ Новомъ Завѣтѣ опредѣленныя указанія на *положительное* отношеніе къ народности.—«Въ словахъ къ самарянкѣ: *спасеніе отъ іудеевъ* (Іоанна IV, 22) и въ предварительномъ наставленіи ученикамъ: идите прежде всего къ овцамъ потерянnаго дома израилева, Христосъ достаточно показываетъ любовь къ своему народу, а окончательный Его завѣтъ апостоламъ: шедше, научите *всѣ народы* (Мо. XXVIII, 19), даетъ понять, что и внѣ Израиля Онъ провидѣлъ не отдѣльныхъ только людей, а цѣлыя народности».

Съ той же точки зрѣнія универсальнаго, всечеловѣческаго нравственнаго идеала изобличается и ложь національнзма. Любить кого-либо истинною любовью—значитъ прежде всего желать ему добра; а потому *всякая* любовь должна подчиняться идеалу добра безусловнаго,—любовь къ народу, какъ и любовь къ человѣку. Истинная любовь желаетъ доставить любимому существу всѣ блага не только нравственныя, но и матеріальныя, однако послѣднія непремѣнно подъ условіемъ первыхъ. Мы не можемъ пожелать любимому человѣку, чтобы онъ обогащался безчестными средствами. До извѣстнаго предѣла всѣ согласны съ этимъ. «Но ясная какъ день нравственная истина вдругъ тускнѣетъ и затемняется, какъ только дѣло доходитъ до *своего народа*. Для служенія его предполагаемымъ интересамъ вдругъ все оказывается позволеннымъ, цѣль оправдываетъ средства, черное становится бѣлымъ, ложь предпочитается истинѣ и насиліе превозносится какъ доблесть».

Народность возводится національнзмомъ въ безусловное; но, какъ показываетъ Соловьевъ, тутъ, какъ и вездѣ, такая ложная идеализація относительнаго ведетъ въ дѣйствительности не къ его возвеличенію, а наоборотъ, къ его униженію. Высшія человѣческія блага исключаютъ безнравственныя средства для своего достиженія: поэтому, когда мы допускаемъ въ свое служеніе народу и узаконяемъ именно эти дурные способы, «мы тѣмъ самымъ ограничиваемъ народный интересъ только тѣми низшими матеріальными благами, которыя могутъ быть добыты и сохраняемы злымъ и кривымъ путемъ». Народность, превращенная въ кумиръ, тѣмъ самымъ низводится, вовлекается въ низшую матеріальную сферу существованія. Нравственная несостоятельность такого національнзма достаточно изобличается исторіей: послѣдняя доказываетъ, что народы преуспѣвали и возвеличивались только тогда, когда служили не себѣ, какъ самоцѣли, а высшимъ и *всеобщимъ* идеальнымъ благамъ.

Цѣнность народности—не въ ней самой, а въ чемъ-то универсальномъ, въ томъ вкладѣ, который она вноситъ въ общечеловѣческую культуру. И въ этихъ универсальныхъ началахъ заключается источникъ силы и величія для каждой отдѣльной націи. Соловьевъ приводитъ въ подтвержденіе этой мысли рядъ историческихъ доказательствъ. Для насъ, разумѣется, всего важнѣе

общій итогъ этой аргументаціи.—«Исторія всѣхъ народовъ—древнихъ и новыхъ.—имѣвшихъ прямое вліяніе на судьбы человѣчества, говоритъ намъ одно и тоже. Всѣ они въ эпохѣ своего расцвѣта и величія полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ—національномъ по источнику и способу выраженія, но вполнѣ универсальномъ по предмету, или предметнымъ результатамъ. Народы живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя, или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т.-е. того, что для нихъ всего важнѣе и *что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему,*—они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. То, во что народъ вѣритъ и что съ вѣрой дѣлаетъ, онъ непремѣнно признаетъ хорошимъ *безусловно,* хорошимъ не какъ свое, а само по себѣ, слѣдовательно для всѣхъ,—и таковымъ оно обыкновенно оказывается».

Такъ греки въ лучшую свою эпоху были народомъ искусства и философіи, римляне народомъ права. Испанцы въ эпоху величія Испаніи посвятили себя всецѣло общему дѣлу всего христіанства—защитѣ его противъ мусульманства. Также и Франція всегда полагала свое величіе не въ томъ, чтобы быть только для французовъ, а въ томъ, чтобы служить общему дѣлу всего человѣчества; это она блистательно доказала, когда смела во всей Европѣ старый порядокъ и всюду насадила начала гражданской равноправности, религіозной и политической свободы. Наконецъ, въ Россіи національный духъ всего ярче воплотился въ томъ царѣ, который разъ навсегда разбилъ нашу національную исключительность и въ томъ поэтѣ, который обладалъ особымъ даромъ перевоплощаться въ чужіе геніи, оставаясь всецѣло русскимъ.—«Петръ Великій и Пушкинъ—достаточно этихъ двухъ именъ, чтобы признать, что нашъ національный духъ осуществляетъ свое достоинство лишь въ открытомъ общеніи со всѣмъ человѣчествомъ, а не въ отчужденіи отъ него».

Поскольку универсально народное творчество, постольку универсально и народное самосознаніе. «Народъ не сознаетъ себя отвлеченно какъ какого-то пустого субъекта, отдѣльно отъ содержанія и смысла своей жизни, онъ сознаетъ себя именно въ томъ, или по отношенію къ тому, что онъ дѣлаетъ и что хочетъ дѣлать.

во что вѣритъ и чему служитъ». Отсюда Соловьевъ выводитъ задачу правильно понятаго патріотизма. Если самъ народъ не ставитъ цѣлью жизни своей самого себя, отвлеченно взятаго и свой матеріальный интересъ отдѣльно отъ высшей своей задачи, то и каждый изъ насъ не имѣетъ права въ любви къ своему народу отдѣлять его отъ смысла его жизни и служеніе его матеріальнымъ выгодамъ ставить выше нравственныхъ требованій». Разъ цѣнность каждаго даннаго народа—въ началахъ универсальныхъ, вселенскихъ,—истинный патріотъ ради предполагаемой «пользы своего народа, очевидно, не въ правѣ разрывать солидарность съ другими народами, презирать или ненавидѣть чужеземцевъ. Національная вражда, правда,—не прекращаетъ своего существованія: она существуетъ, какъ нѣкогда существовало людоѣдство,—«существуетъ какъ зоологическій фактъ, осужденный лучшимъ человѣческимъ сознаніемъ самихъ народовъ. Возведенный въ отвлеченное начало, этотъ зоологическій фактъ тяготѣетъ надъ жизнью народовъ, затемняя ея смыслъ и подавляя ея вдохновеніе, ибо *смыслъ и вдохновеніе частнаго—только въ связи и согласіи его со всеобщимъ*».

Христіанскій принципъ любви къ ближнему долженъ распространяться на взаимныя отношенія между народами. Мы должны любить другія народности какъ нашу собственную. Это требованіе означаетъ, разумѣется, не психологическую одинаковость чувства, а *этическое равенство* волевого отношенія. Мы должны хотѣть истиннаго блага другимъ народамъ совершенно такъ же, какъ своему собственному: ко всѣмъ народамъ должна быть одинаковая любовь благоволенія, ибо и самое благо едино и одинаково для всѣхъ [1]).

V. Уголовный вопросъ.

Наряду съ языческой враждой народовъ антихристіанскій складъ современнаго общества обнаруживается въ его отношеніи къ преступникамъ. Уголовное право далеко не соотвѣтствуетъ принципу безусловной цѣнности человѣческой личности: въ немъ человѣкъ все еще разсматривается почти исключительно какъ орудіе общежитія. Отсюда—жестокое и несправедливое отношеніе къ преступнику.

[1]) 272—336.

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что съ христіанской точки зрѣнія начало любви къ ближнему должно распространяться и на злодѣевъ. Но тутъ возникаетъ сложный и трудный нравственный вопросъ: «какъ соединить любовь къ лихому человѣку съ любовью къ его жертвамъ: какимъ образомъ можемъ мы *на дѣлѣ* проявить свою любовь къ самому этому лихому человѣку, или преступнику въ этомъ его завѣдомо ненормальномъ нравственномъ состояніи?»

Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что преступникъ не долженъ разсматриваться какъ безправная вещь. Наше нравственное отношеніе къ преступленію должно быть двустороннимъ. Мы должны жалѣть обиженнаго; но и обидчикъ, какъ внутренно теряющій нравственное достоинство, долженъ быть намъ жалокъ въ высшей степени. Нравственный принципъ требуетъ, чтобы мы признавали *право обоихъ* на нашу помощь. Обиженный имѣетъ право на нашу защиту, а обидчикъ имѣетъ право на *вразумленіе* съ нашей стороны.

Этотъ принципъ въ его всеобщности оспаривается двумя противоположными воззрѣніями: изъ нихъ одно—ходячая теорія возмездія—отрицаетъ какія бы то ни было права преступника и относится къ нему согласно поговоркѣ—собакѣ собачья смерть! Другое (Соловьевъ, повидимому, разумѣетъ ученіе Толстого) отрицаетъ какія бы то ни было права обижаемаго лица и общества; ихъ безопасность оно ставитъ въ зависимость отъ успѣшности вразумленія преступника, т.-е. отъ чего-то проблематическаго, ни въ чьей власти и ни на чьей отвѣтственности не находящагося.

Изо всей относящейся сюда пространной аргументаціи Соловьева намъ достаточно воспроизвести здѣсь немногія существенныя черты. Въ теоріи возмездія и въ особенности въ томъ дѣйствительномъ отношеніи къ преступнику, которое она защищаетъ, философъ видитъ лишь историческое видоизмѣненіе стараго принципа кровной мести: превращеніе, которому подверглось уголовное право послѣ исчезновенія родового быта, выражается прежде всего въ томъ, что, вмѣсто родичей потерпѣвшаго, обязанность отмщенья за него взяло на себя государство. Принципъ мести остался тотъ же, хотя способы мщенія постепенно мѣнялись. Трансформація эта не можетъ считаться вполнѣ законченною и

въ наши дни. Первоначально «безпощадная родовая месть смѣнилась денежными штрафами, а они уступили мѣсто градскимъ казнямъ, сначала крайне жестокимъ, но съ XVIII вѣка все болѣе и болѣе смягчающимся. Нѣтъ и тѣни разумнаго основанія утверждать, что предѣлъ смягченія уже достигнутъ и что висѣлица и гильотина, пожизненная каторга и одиночное заключеніе должны пребывать на вѣки въ уголовномъ законодательствѣ образованныхъ странъ».

До сихъ поръ еще не можетъ считаться вполнѣ пережитою уголовная теорія безусловной вины и равномѣрнаго возмездія. Соловьевъ доказываетъ, что она, «при всѣхъ своихъ утонченностяхъ, выросла на почвѣ самыхъ ребяческихъ представленій и есть только трансформація первобытнаго дикаго взгляда». Въ основѣ ея лежитъ то же заблужденіе, которое выражалось въ средневѣковыхъ судахъ надъ дикарями и въ поведеніи ребенка, наказывающаго скамейку, о которую онъ ушибся. Заблужденіе дикаря и ребенка заключается только въ томъ, что *частную* причину или, что то же, *часть* причины они принимаютъ за цѣлую и хотятъ воздѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ: въ средніе вѣка суды надъ животными вѣрили въ полную отвѣтственность какой-нибудь коровы, которая *сама* бодала человѣка. Такъ же и ребенокъ не можетъ примириться съ мыслью о безнаказанности деревянной скамейки, которая является несомнѣнной причиной его ушиба. Такъ же въ сущности разсуждаютъ и новѣйшіе философскіе защитники безусловной вины.—Какова бы ни была вообще разница между человѣческой волей и стремленіями животнаго или физическими свойствами деревяннаго предмета,—въ томъ отношеніи, о которомъ идетъ рѣчь, никакой существенной разницы нѣтъ и быть не можетъ: «человѣческая воля, такъ же какъ и тѣ силы, есть причина обусловленныхъ ею явленій и такъ же, какъ онѣ, она *не* есть *единственная*, вполнѣ достаточная и безусловная причина происходящихъ посредствомъ нея событій». Человѣческая воля на самомъ дѣлѣ—только часть мірового сцѣпленія причинъ и слѣдствій. Связь всего существующаго, *единство абсолютнаго начала*, вотъ чѣмъ изобличается ложность теоріи безусловной вины: она предполагаетъ въ человѣкѣ такую безусловную и неограниченную свободу воли, какая невозможна въ существѣ, органически связанномъ съ міровымъ цѣлымъ.

Правда, совѣсть наша говоритъ намъ о безотносительной нашей виновности. Но допустимо ли перенесеніе этого внутренняго сознанія совѣсти въ уголовную юстицію? Совѣсть упрекаетъ человѣка въ нравственной негодности вообще за каждое частное проявленіе этой негодности; если *это* есть основаніе уголовной отвѣтственности, то человѣка нужно казнить каждый разъ, когда онъ испытываетъ свою нравственную негодность; если такъ, то все человѣчество должно было бы быть уже давно переказнено. А какъ только дѣлаютъ различеніе, то уже становятся на почву относительности и условности и лишаютъ себя всякаго права обращаться опять къ безусловной винѣ и возмездію. Безотносительная виновность каждаго и всѣхъ во всемъ, о которой говоритъ намъ совѣсть, есть нѣчто для ума загадочное, а связь этой безусловной виновности съ относительными дѣлами и судьбой людей, если подлежитъ какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному, Божественному, и вмѣшательство въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе и безуміе».

Соловьеву нетрудно доказать нелѣпость теоріи *равнаго* воздаянія за преступленіе. Въ послѣдовательномъ своемъ примѣненіи она должна была бы привести къ тому, напр. выводу, что воръ долженъ быть въ свою очередь обокраденъ. Послѣдовательно это начало примѣняется развѣ въ смертной казни за убійство; но тутъ оно означаетъ, что цѣлое общество или государство принимаетъ къ руководству мораль убійцъ и, въ возмездіе за преступленіе, совершаетъ новое, худшее преступленіе. Намъ незачѣмъ излагать здѣсь аргументы противъ смертной казни, общіе Соловьеву со всѣми его противниками. Для нашей цѣли достаточно воспроизвести здѣсь ея нравственную оцѣнку, даваемую философомъ.

Въ общемъ онъ ставитъ ее ниже простого убійства.—Особый ужасъ убійства онъ видитъ во внутреннемъ отреченіи отъ основной нравственной нормы, въ рѣшимости *покончить съ человѣкомъ*—носителемъ образа Божія, разорвать окончательно связь общечеловѣческой солидарности съ нимъ. Эта рѣшимость яснѣе, чѣмъ въ простомъ убійствѣ, обнаруживается въ смертной казни. Здѣсь «кромѣ этой рѣшимости и ея исполненія совсѣмъ ничего нѣтъ. У общества по отношенію къ казнимому преступнику остается только animus interficiendi въ абсолютно чистомъ видѣ,

совершенно свободный отъ всѣхъ тѣхъ физіологическихъ и психологическихъ условій, которыя затемняли и закрывали сущность дѣла въ глазахъ самого преступника, совершилъ ли онъ убійство изъ корыстнаго расчета или подъ вліяніемъ менѣе постыдной страсти. Никакихъ такихъ осложненій мотивацін не можетъ быть при смертной казни; все дѣло здѣсь выведено на чистоту: единственная цѣль—покончить съ этимъ человѣкомъ, чтобы его вовсе не было на свѣтѣ. Смертная казнь есть убійство какъ такое, абсолютное убійство, то-есть принципіальное отрицаніе коренного нравственнаго отношенія къ человѣку».

Смертная казнь, какъ сказано, часто связывается съ идеей возмездія; не меньше презрѣнія къ человѣческой личности заключаетъ въ себѣ другое ея оправданіе—ходячая *теорія устрашенія*. Собственно обѣ теоріи восполняютъ другъ друга и связываются во едино: по словамъ Соловьева, популярный афоризмъ «собакѣ собачья и смерть» всегда сопровождался и сопровождается дополненіемъ: «да чтобы и другимъ не повадно было».

Философъ считаетъ этотъ принципъ невѣрнымъ даже съ точки зрѣнія утилитарно-экономической. Съ одной стороны возрастающее количество самоубійствъ доказываетъ, что и смерть не страшна для многихъ; съ другой стороны противъ устрашенія свидѣтельствуетъ уголовная статистика: она доказываетъ, что отмѣна наиболѣе устрашающаго наказанія—смертной казни—не увеличиваетъ, а скорѣе уменьшаетъ количество преступленій, публичное же совершеніе казней, какъ разъ наоборотъ, воспитываетъ кровожадные инстинкты, а потому влечетъ за собою возрастаніе преступности. Однако, по признанію самого Соловьева, эти и всѣ вообще утилитарныя соображенія могутъ имѣть лишь относительное и спорное значеніе. Безспорное опроверженіе теоріи устрашенія возможно только съ нравственной точки зрѣнія.

Прежде всего она прямо противорѣчитъ нравственному началу. Наказываемый преступникъ разсматривается ею «лишь какъ средство для наведенія страха на другихъ и для охраненія общественной безопасности». Страхъ наказанія можетъ, конечно, принести пользу самому преступнику, удержавъ его отъ преступленія; но, когда преступленіе уже совершено, караемый преступникъ остается, съ точки зрѣнія этой теоріи, лишь средствомъ для устрашенія другихъ, что съ нравственной точки зрѣнія недопустимо.

По Соловьеву, противорѣчіе теоріи устрашенія съ нравственными началами заставляетъ ея сторонниковъ быть непослѣдовательными. Она притупила свое остріе съ тѣхъ поръ, какъ во всѣхъ образованныхъ и полуобразованныхъ странахъ упразднены мучительныя тѣлесныя наказанія и квалифицированная смертная казнь. Фактически сторонники устрашенія отказались отъ единственно устрашающихъ наказаній: если это произошло въ силу нравственныхъ соображеній, то это — измѣна основному принципу разбираемой теоріи. Соловьевъ показываетъ, что она стоитъ передъ дилеммой: или смыслъ наказанья—въ устрашеніи и тогда уже необходимо допустить мучительныя казни, какъ средства по преимуществу устрашающія, или же характеръ наказанія подчиняется нравственному принципу, и тогда нужно совсѣмъ отказаться отъ устрашенія, какъ мотива по существу безнравственнаго.

Современное уголовное право уже не соотвѣтствуетъ теоріямъ возмездія и устрашенія въ *чистомъ видѣ*: оно дѣлаетъ нѣкоторыя уступки высшему нравственному началу. Но въ общемъ оно представляетъ собою безпринципный компромиссъ стараго съ новымъ и заключаетъ въ себѣ много ненужнаго насилія и мученительства, какъ напр. смертная казнь, каторжныя работы, ссылка въ отдаленныя страны съ губительными климатическими условіями. По Соловьеву мы имѣемъ здѣсь «лишь въ разной степени смягченные остатки стараго звѣрства, и никакой объединяющей мысли, никакого руководящаго начала».

Крайне неудовлетворительное состояніе уголовнаго права, легкость его отношенія къ жизни и судьбѣ людей вызываетъ естественную реакцію нравственнаго чувства. У нѣкоторыхъ моралистовъ (Соловьевъ опять таки не называетъ Толстого) этотъ протестъ переходитъ въ противоположную крайность, побуждая ихъ отрицать самую идею наказанья въ широкомъ смыслѣ т.-е. какъ реальнаго противодѣйствія преступленіямъ. Теорія, о которой идетъ рѣчь, отрицаетъ всякое принужденіе, а, стало быть, не только наказаніе, но и предупредительныя мѣры противъ преступленій, допуская только вразумленіе.

Противъ этой теоріи Соловьевъ беретъ подъ свою защиту правомѣрное принужденіе. Ему нетрудно доказать, что именно съ той христіанской точки зрѣнія, на которой хотятъ стоять непро-

тивленцы, насиліе вовсе не всегда бываетъ безнравственнымъ. Бываютъ положенья въ жизни, когда нельзя съ спокойной совѣстью ограничиваться одними словесными вразумленіями. Когда, видя занесенную надъ жертвою руку убійцы, я ее схватываю, то будетъ ли это безнравственнымъ насиліемъ? Очевидно, что такое насиліе по совѣсти обязательно не только ради жертвы преступленія, но и ради самого преступника. «Удерживая человѣка отъ убійства, я *дѣятельно* уважаю и поддерживаю въ немъ человѣческое достоинство, которому грозитъ существенный уронъ отъ исполненія его намѣренья». Еслибы примѣненіе мускульной силы было бы въ данномъ случаѣ безнравственнымъ, то такъ же безнравственно было бы примѣнить ее для того, чтобы спасать утопающаго изъ воды, что также сопряжено съ физическими страданіями для спасаемаго. Въ обоихъ случаяхъ примѣненіе силы одинаково обязательно, хотя бы отъ этого произошли царапины, синяки и даже вывихи.

Разумно употребляемое насиліе есть средство хорошее, а не дурное: примѣненіе его не только не запрещается, но прямо *предписывается* нравственнымъ закономъ. Между нравственнымъ и безнравственнымъ насиліемъ можно провести границу, правда, тонкую, но тѣмъ не менѣе совершенно точную.—«Все дѣло въ томъ: противодѣйствуя злу, какъ смотримъ мы на злодѣя? Сохраняется ли у насъ къ нему человѣческое, нравственное отношеніе, имѣется ли въ виду его собственное благо? Если сохраняется, если имѣется, то въ нашемъ вынужденномъ насиліи не будетъ, очевидно, ничего безнравственнаго, никакихъ признаковъ отмщенія и мучительства, тогда это насиліе будетъ только неизбѣжнымъ по существу дѣла условіемъ нашей помощи ему, все равно какъ хирургическая операція, или лишеніе свободы буйнаго сумасшедшаго». Чтобы убѣдиться въ правильности такого разсужденія, по Соловьеву, достаточно спросить себя, въ которомъ изъ двухъ случаевъ совѣсть упрекаетъ насъ больше, въ томъ ли, когда мы, имѣя возможность помѣшать злодѣянію, равнодушно прошли мимо, сказавъ нѣсколько безполезныхъ словъ, или же въ томъ, когда мы ему дѣйствительно помѣшали, хотя бы цѣною нѣкоторыхъ физическихъ поврежденій? Соловьевъ не скрываетъ отъ себя, что послѣдствіемъ насилія могутъ быть увѣчья и даже смерть преступника. Но и это не должно

насъ удерживать. Если, спасая отъ убійцы его жертву, мы нечаянно убьемъ его въ борьбѣ, это будетъ для насъ большое несчастье и мы будемъ о немъ сокрушаться какъ о своемъ *невольномъ* грѣхѣ: но во всякомъ случаѣ *нечаянно* убить человѣка преступнаго есть меньшій грѣхъ, нежели по собственному произволу допустить намѣренное убійство невиннаго.

Какъ не оправдывается съ нравственной точки зрѣнія то устрашающее возмездіе, которое низводитъ преступника на степень страдательнаго орудія чужой безопасности, такъ же точно осуждается съ той же точки зрѣнія и пассивное отношеніе къ преступленію, оставленіе его безъ противодѣйствія. Нравственное начало требуетъ отъ насъ дѣятельной жалости какъ къ обидчику, такъ и къ его жертвѣ и къ цѣлому обществу.

Съ нравственной точки зрѣнія мы должно понимать наказаніе въ широкомъ смыслѣ (въ отличіе отъ возмездія) какъ «*правомѣрное средство дѣятельнаго человѣколюбія, законно и принудительно ограничивающее внѣшнія проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непремѣнно также и въ интересахъ самого преступника*».

Соловьевъ пытается намѣтить тотъ типъ уголовной репрессіи, который соотвѣтствуетъ этому идеалу. Прежде всего въ интересахъ общественной безопасности онъ считаетъ необходимымъ временное лишеніе преступника свободы съ цѣлью остановить развитіе его злой воли, дать ему опомниться и одуматься. Во всемъ прочемъ необходима коренная реформа въ существующей системѣ наказаній. «При дѣйствительномъ и послѣдовательномъ устраненіи изъ уголовнаго права мотивовъ отмщенія и устрашенія, должно исчезнуть и понятіе о наказаніи въ смыслѣ *заранѣе* (и въ сущности *произвольно) предопредѣляемой* мѣры». Каждое преступленіе въ высшей степени индивидуально, индивидуально и психическое состояніе преступника въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ: поэтому совершенно несправедливо налагать наказанія на основаніи общихъ нормъ, одинаковыхъ шаблоновъ для всѣхъ случаевъ.

Соловьевъ думаетъ выйти изъ затрудненія путемъ полнаго измѣненія сферъ компетенціи судебныхъ и пенитенціарныхъ учрежденій.—Функціи уголовнаго суда должны сократиться до минимума.—«Судъ, установивши фактъ виновности, долженъ за-

тѣмъ опредѣлить ея видъ, степень отвѣтственности преступника и его дальнѣйшей опасности для общества, т.-е. долженъ сдѣлать діагнозу и прогнозу нравственной болѣзни, но предписывать безповоротно способъ и продолжительность леченія противно разуму. Ходъ и пріемы леченья должны измѣняться соотвѣтственно перемѣнамъ въ ходѣ болѣзни, и судъ долженъ предоставить это дѣло пенитенціарнымъ учрежденіямъ, въ вѣдѣніе которыхъ поступаетъ преступникъ». Соловьевъ видитъ начатокъ осуществленья этой идеи въ *условныхъ приговорахъ*, допускаемыхъ въ нѣкоторыхъ странахъ.

Задача наказанія вообще не есть физическое или нравственное мученіе, а исправленіе или излеченіе. Соловьевъ предвидитъ два возможныхъ возраженія противъ этой мысли, съ точки зрѣнія юридической и антропологической; онъ доказываетъ несостоятельность обоихъ.

Съ юридической точки зрѣнія могутъ сказать, что исправлять—значитъ вторгаться во внутренній міръ преступника, на что общество и государство не имѣютъ права. Это возраженіе покоится на двоякомъ недоразумѣніи. Во-первыхъ, тому, кто отрицаетъ всякое воздѣйствіе общества на внутренній міръ личности, придется отвергнуть общественное воспитаніе и обученіе дѣтей, леченіе умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п. Соловьевъ считаетъ особенно страннымъ въ этомъ возраженіи, что за обществомъ признается право ставить человѣка въ *развращающія* условія, а право общества ставить человѣка въ условія *морализующія* при этомъ отрицается.

Второе недоразумѣніе состоитъ въ томъ, что «исправленіе» понимается какъ навязываніе извнѣ готовыхъ правилъ. Но это значитъ принимать за принципъ простую неумѣлость. Исправительная задача общества въ дѣйствительности сводится къ тому, что оно должно ставить человѣка въ условія наиболѣе благопріятныя для самоисправленія.

Возраженіе антропологовъ сводится къ невозможности исправленія въ виду *врожденности* преступныхъ наклонностей. Въ дѣйствительности, однако, такую неисправность можно утверждать лишь относительно *нѣкоторыхъ* преступниковъ. Такъ какъ никто не можетъ сказать съ полной достовѣрностью, кто эти «нѣкоторые», то необходимо ставить всѣхъ въ условія наибо-

лѣе благопріятныя для исправленія. «Первое и самое важное условіе есть, конечно, то, чтобы во главѣ пенитенціарныхъ учрежденій стояли люди, способные къ такой высокой и трудной задачѣ,— лучшіе изъ юристовъ, психіатровъ и лицъ съ религіознымъ призваніемъ».—Они должны осуществлять общественную опеку надъ преступникомъ.

Соловьевъ вѣритъ въ близкое торжество этихъ началъ въ уголовномъ правѣ. Въ двухъ мѣстахъ [1]) онъ говоритъ буквально.—«Такъ какъ историческое движеніе идетъ все быстрѣе и быстрѣе, то я еще надѣюсь дожить до того времени, когда на чаши тюрьмы и каторги будутъ смотрѣть такъ же, какъ теперь всѣ смотрятъ на старинныя психіатрическія заведенія съ желѣзными клѣтками и цѣпями для больныхъ» [2]).

VI. Экономическій вопросъ.

На ряду съ человѣколюбивымъ, жалостливымъ отношеніемъ къ преступнику христіанскій идеалъ требуетъ преобразованія въ духѣ любви экономическихъ отношеній. «Если элементарное нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцію въ Евангеліи, требуетъ отъ насъ накормить голоднаго, напоить жаждущаго и согрѣть зябнущаго, то это требованіе, конечно, не теряетъ своей силы тогда, когда голодные и зябнущіе считаются милліонами, а не единицами». И, разъ отдѣльные, единичные благотворители въ данномъ случаѣ безсильны, тутъ очевидно требуется помощь коллективная, общественная.

Соловьеву приходится защищать это положеніе противъ двухъ противниковъ—противъ ортодоксальной политической экономіи, которая *отдѣляетъ* область хозяйственную отъ области нравственной и противъ соціализма, который допускаетъ между этими двумя различными, хотя и нераздѣльными областями болѣе или менѣе полное *смѣшеніе* или ложное единство.

Признавать въ человѣкѣ дѣятеля только экономическаго, про-

[1]) 336; ср. Право и нравственность (т. VII), стр. 585—586.

[2]) Для всего предыдущаго § см. Оправд. Добра, 311—337; Право и нравственность, 518—588.

изводителя-собственника и потребителя—есть въ глазахъ философа точка зрѣнія ложная и безнравственная. Хозяйство не есть область самодовлѣющая; оно находится въ тѣсной зависимости отъ другихъ сферъ человѣческой дѣятельности. Въ дѣйствительности человѣкъ въ своей дѣятельности никогда не опредѣлялся и не долженъ опредѣляться однимъ хозяйственнымъ расчетомъ. Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ осуждаетъ ту неограниченную свободу экономическихъ отношеній, которая была возведена въ принципъ ортодоксальной политической экономіей.—«Какъ свободная игра химическихъ процессовъ можетъ происходить только въ трупѣ, а въ живомъ тѣлѣ эти процессы связаны и опредѣлены цѣлями органическими, такъ точно свободная игра экономическихъ факторовъ и законовъ возможна только въ обществѣ мертвомъ и разлагающемся, а въ живомъ и имѣющемъ будущность хозяйственные элементы связаны и опредѣлены цѣлями нравственными, и провозглашать здѣсь laisser faire, laisser passer значитъ говорить обществу: умри и разлагайся».

Въ основѣ экономической области лежитъ, конечно, естественная необходимость, вынуждающая заботиться о хлѣбѣ насущномъ. Но нѣтъ того низменнаго состоянія общества, гдѣ бы эта необходимость не осложнялась нравственнымъ вопросомъ — вопросомъ объ удовлетвореніи матеріальныхъ нуждъ другихъ людей.

И на пути къ осуществленію нравственныхъ цѣлей такъ называемые «экономическіе законы» не служатъ непреодолимыми препятствіями. Въ дѣйствительности экономическіе законы выражаютъ собою не болѣе, какъ опредѣленныя *тенденціи* общественной жизни, которыя сталкиваются съ другими, противоположными тенденціями и нерѣдко побѣждаются ими. Поэтому Соловьеву нетрудно доказать, что «экономическій законъ» не имѣетъ того характера неуклонной необходимости, которая отличаетъ законы естественные. Такъ, напр., согласно извѣстному экономическому закону, цѣна товаровъ опредѣляется соотношеніемъ спроса и предложенія; этимъ, однако, не исключается свобода какого-нибудь товаро-владѣльца изъ благотворительныхъ цѣлей понижать цѣны на продукты первой необходимости. Если даже допустить, что въ частныхъ отношеніяхъ людей великодушные мотивы суть quantité negligeable, то въ отношеніяхъ обществен-

ныхъ мы видимъ иное. Одна изъ основныхъ задачъ государственной власти заключается въ ограниченіи частнаго своекорыстія. Существуетъ немало историческихъ примѣровъ, когда эта власть «не только отнимала у обычнаго и естественнаго (съ точки зрѣнія своекорыстія) порядка этотъ его обычный и естественный характеръ, но даже превращала прежде обычное прямо въ невозможное, а прежнимъ исключеніямъ, напротивъ, давала силу необходимости». Такъ, чтобы вернуться къ предыдущему примѣру, правительство можетъ принудительно регулировать цѣны на предметы первой необходимости. Соловьевъ указываетъ, что въ Россіи до 1861 года обыкновенный и «естественный» порядокъ отношеній между помѣщиками и крестьянами сводился къ тому, что первые владѣли послѣдними: помѣщики, отпускавшіе крестьянъ на волю, были рѣдкимъ исключеніемъ. Однако, волею верховной власти, прежній законъ былъ моментально превращенъ въ беззаконіе, а прежнее исключеніе стало общимъ правиломъ.

Мнимый «экономическій законъ», въ отличіе отъ закона природы, всегда можетъ быть нарушенъ и отмѣненъ нравственной волею человѣка. Все дѣло въ томъ, что экономическаго закона, совершенно независимаго отъ воли человѣка, не существуетъ вовсе, а потому, при достаточной силѣ нравственныхъ побужденій, онъ всегда можетъ подчинить матеріальныя соображенія нравственнымъ. Что возможно для частнаго лица, то въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе подъ силу государству. Этимъ естественная необходимость опровергается окончательно: совершенно очевидно, что законы природы не могли бы быть отмѣняемы законами государственными. Соловьевъ признаетъ одинъ только самостоятельный и безусловный законъ для человѣка—законъ нравственный. Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы онъ видитъ не въ томъ, что она имѣетъ свои роковые законы, а въ томъ, что она представляетъ по существу своихъ отношеній особое своеобразное поприще для примѣненія нравственнаго закона.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ судитъ не только теоріи ортодоксальныхъ экономистовъ, но и противоположныя имъ на первый взглядъ соціалистическія ученія. Въ общемъ критика соціализма въ «Оправданіи Добра» представляетъ собою пересказъ тѣхъ самыхъ мыслей, съ которыми мы уже ознакомились при изложеніи «Критики Отвлеченныхъ Началъ». Совершенно такъ

же Соловьевъ изобличаетъ соціализмъ въ томъ, что онъ видитъ въ человѣкѣ дѣятеля исключительно экономическаго; совершенно такъ же, какъ и «Критика Отвлеченныхъ Началъ»,—«Оправданіе Добра» указываетъ, что на этой почвѣ общаго матеріализма и мѣщанства, соціализмъ сближается съ плутократіей. Новые факты, подтверждающіе старую мысль, наводятъ Соловьева на слѣдующій выводъ.—«Эти указанія на то, что соціализмъ и плутократія совпадаютъ въ общемъ имъ матеріалистическомъ принципѣ, высказанныя мною восемнадцать лѣтъ тому назадъ (въ XIV главѣ «Критики отвлеченныхъ началъ», появившейся сперва въ «Русскомъ Вѣстникѣ» 1878 г.) вызвали противъ меня упреки въ невѣрномъ представленіи и несправедливой оцѣнкѣ соціализма. Теперь я могу не отвѣчать на эти упреки, такъ какъ они блистательно опровергнуты дальнѣйшею исторіей самого соціалистическаго движенія, которое теперь въ главномъ руслѣ своемъ рѣшительно опредѣлилось какъ *экономическій матеріализмъ*».

Относительная цѣнность соціализма въ глазахъ философа выражается глубже всего въ ученіи сенсимонистовъ, провозгласившихъ своимъ девизомъ возстановленіе правъ (реабилитацію) матеріи въ жизни человѣчества. Онъ признаетъ что матерія имѣетъ одно неотъемлемое право, — *право на свое одухотвореніе* т.-е. право на воплощеніе въ ней духовнаго начала: въ этомъ состоитъ истинный и цѣнный смыслъ соціалистическаго принципа. Но сознается ли онъ самими соціалистами? «Было бы несправедливо утверждать, что этому смыслу оставались вполнѣ чужды первоначальныя системы соціализма, но онѣ на немъ не сосредоточились, не развили его, и очень скоро этотъ проблескъ лучшаго сознанія оказался только обманчивымъ огонькомъ надъ тѣмъ болотомъ плотскихъ страстей, которое понемногу втянуло въ себя столько благородныхъ и вдохновенныхъ душъ». Господство матеріальнаго начала возобладало въ соціализмѣ; на этой почвѣ исчезло различіе между нимъ и буржуазной политической экономіей.

Для истиннаго рѣшенія соціальнаго вопроса по Соловьеву необходимо признать, что область экономическая всецѣло подчиняется тріединой нравственной нормѣ. При этомъ, по особому свойству этой области, здѣсь получаетъ особое значеніе послѣдній членъ нравственнаго тріединства—отношеніе къ матеріаль-

ной природѣ или къ *землѣ* (въ широкомъ смыслѣ этого слова).

Философія экономіи у Соловьева, согласно традиціонному раздѣленію политической экономіи, распадается на три части: она освѣщаетъ съ нравственной точки зрѣнія основныя понятія *производства, распредѣленія и обмѣна* цѣнностей.

Разсужденіе о производствѣ начинается съ выясненія значенія *труда*. Ближайшій толчекъ къ труду дается естественною необходимостью; но для человѣка религіознаго самая эта необходимость пріобрѣтаетъ религіозный смыслъ: трудъ становится *заповѣдью Божіей*. Мы должны *воздѣлывать внѣшнюю природу не для себя только, но и для ближнихъ*. Тутъ Соловьевъ сталкивается съ ученьемъ экономическаго индивидуализма, коего наиболѣе талантливымъ представителемъ является Бастіа. Защищая принципъ «каждый для себя», это ученье отдѣлывается отъ упрека въ эгоизмѣ указаніемъ на ту «естественную гармонію» экономическихъ интересовъ, «въ силу которой каждый, заботясь только о себѣ (и о своихъ), невольно по самой природѣ общественныхъ отношеній работаетъ на пользу всѣхъ».

Въ дѣйствительности въ порядкѣ естественномъ между людьми, какъ и во всей природѣ, происходитъ безпощадно жестокая борьба за существованіе: поэтому Соловьеву нетрудно выяснить на достаточномъ количествѣ историческихъ примѣровъ, что невмѣшательство государства въ экономическія отношенія влечетъ за собою не мнимую гармонію, а междоусобіе, эксплоатацію однихъ людей другими, вообще—всяческій хаосъ. «Принципъ индивидуалистической свободы интересовъ, когда усвояется сильными, не заставляетъ ихъ сильнѣе трудиться, а порождаетъ древнее рабовладѣльчество, средневѣковое господское право и современное экономическое кулачество или плутократію. Усвоенный слабыми, которые однако сильны какъ большинство, какъ масса, этотъ принципъ свободнаго своекорыстія не заставляетъ ихъ *дружнѣе* работать, а создаетъ только ту почву завистливаго недовольства, на которой затѣмъ выростаютъ бомбы анархистовъ».

Исходя изъ частнаго матеріальнаго интереса, мы, очевидно, придемъ не къ естественной гармоніи, а къ общему раздору и разрушенію. Совершенно наоборотъ, идея общаго блага, поставленная какъ принципъ и цѣль труда, заключаетъ въ себѣ и удовлетвореніе частнаго интереса въ должныхъ предѣлахъ. Все-

общая нравственная обязанность каждаго—трудиться на пользу всѣхъ—предполагаетъ, что и каждый для всѣхъ является цѣлью, что общество имѣетъ обязанность признавать и обезпечивать *право* каждаго на самостоятельное пользованіе—для себя и для своихъ—*достойнымъ* человѣческимъ существованіемъ. Достойное существованіе, конечно, возможно при добровольной нищетѣ, которую проповѣдывалъ напр. Францискъ Ассизскій; но оно невозможно при такой работѣ,въ которой все значеніе человѣка сводится къ роли простого орудія для производства или перемѣщенія вещественныхъ богатствъ. Несовмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ и такой трудъ, который, не будучи самъ по себѣ унизительнымъ и тяжолымъ, поглощаетъ, однако,все время и всѣ силы рабочаго, такъ что для мыслей и заботъ порядка идеальнаго, духовнаго не остается ни времени, ни силъ.

Безусловное значеніе человѣка неразрывно связано съ возможностью безконечнаго совершенствованія для его разума и воли. Между тѣмъ, человѣкъ, поглощенный тяжолой матеріальной работой, или находится на пути къ одичанію, или, во всякомъ случаѣ, долженъ отказаться отъ дѣятельнаго осуществленія своего человѣческаго назначенія. Поэтому—«съ нравственной точки зрѣнія требуется, чтобы всякій человѣкъ имѣлъ не только обезпеченныя средства къ существованію (т.-е. одежду и жилище съ тепломъ и воздухомъ) и достаточный физическій *отдыхъ*, но чтобы онъ могъ также пользоваться и *досугомъ* для своего духовнаго совершенствованія. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякаго крестьянина и рабочаго, лишшее же отъ лукаваго».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ высказывается, между прочимъ, за сокращенье количества рабочихъ часовъ, хотя бы это повлекло за собою сокращеніе самаго производства: онъ думаетъ, что такое сокращеніе падетъ не на предметы первой необходимости, которые будутъ производиться въ прежнемъ количествѣ, а лишь на предметы роскоши. Если послѣдніе вслѣдствіе этого вздорожаютъ, это не будетъ ущербомъ для общаго блага.

Тутъ Соловьевъ пытается отграничить свою точку зрѣнія отъ соціализма. Въ отличіе отъ послѣдняго онъ видитъ въ частномъ богатствѣ не зло само по себѣ, а благо; но онъ требуетъ, чтобы оно, какъ благо относительное, было согласовано съ благомъ об-

щимъ въ смыслѣ безусловнаго нравственнаго начала. Между соціализмомъ и христіанствомъ онъ признаетъ полную принципіальную противоположность. Она выражается прежде всего въ нравственномъ отношеніи къ богатымъ: соціализмъ имъ завидуетъ, а Евангеліе ихъ жалѣетъ, потому что имъ трудно войти въ Царствіе Божіе. Соціализмъ полагаетъ свое высшее благо въ томъ самомъ богатствѣ, которое съ христіанской точки зрѣнія представляетъ собою препятствіе.

Соловьевъ знаетъ три условія, при которыхъ общественныя отношенія въ области матеріальнаго труда становятся нравственными. Первое заключается въ томъ, чтобы не ставить Маммона на мѣсто Бога—т.-е. не признавать его самостоятельнымъ благомъ и окончательной цѣлью: второе состоитъ въ томъ, чтобы жалѣть труждающихся и обремененныхъ. Наконецъ, третье требованіе—*воздѣлывать землю*—выражаетъ собою обязанность человѣка относительно матеріальной природы. «Воздѣлывать землю не значитъ злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значитъ улучшать ее, вводить ее въ большую силу и полноту бытія». Природа не должна быть простымъ орудіемъ нашей эксплоатаціи. Ея подчиненное положеніе относительно Божества и человѣка не дѣлаетъ ее безправною: она имѣетъ право на нашу помощь для ея преобразованія и возвышенія. «Земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можемъ, а потому и должны способствовать въ ея одухотвореніи. Цѣль труда по отношенію къ матеріальной природѣ не есть пользованіе ею для добыванія вещей и денегъ, а совершенствованіе ея самой—оживленіе въ ней мертваго, одухотвореніе вещественнаго». Важно прежде всего наше внутреннее настроеніе по отношенію къ природѣ. «*Безъ любви къ природѣ для нея самой нельзя осуществить нравственную организацію матеріальной жизни*».

Соловьевъ считаетъ возможнымъ троякое отношеніе человѣка къ внѣшней природѣ: это во-первыхъ страдательное подчиненіе ей въ томъ видѣ, какъ она существуетъ, во-вторыхъ борьба съ нею, покореніе ея и пользованіе ею какъ пассивнымъ орудіемъ, наконецъ, въ третьихъ—утвержденіе ея идеальнаго состоянія—того, *чѣмъ она должна стать черезъ человѣка*. Первое отношеніе несправедливо по отношенію къ человѣку, ибо быть рабомъ низшей природы противно его человѣческому достоинству; не-

справедливо оно и по отношенію къ природѣ, такъ какъ, преклоняясь передъ нею въ ея несовершенномъ и извращенномъ ея видѣ, человѣкъ тѣмъ самымъ отнимаетъ у нея надежду на возрожденіе и совершенство. Второе, отрицательное отношеніе къ природѣ должно быть признано относительно нормальнымъ въ смыслѣ переходнаго, временнаго: ибо для того, чтобы утверждать природу въ ея совершенствѣ нужно сначала отрицать ее въ нынѣшнемъ несовершенномъ ея состояніи. Безусловно нормальнымъ должно быть признано только третье отношеніе человѣка къ внѣшней природѣ, гдѣ онъ не пользуется ею для себя только, но заботится о ея возвышеніи. Это нормальное отношеніе есть культивированье земли, *ухаживанье* за нею въ виду ея будущаго обновленія и возрожденія.

Обзоръ этихъ трехъ возможныхъ отношеній человѣка къ природѣ наводитъ Соловьева на опредѣленіе труда съ нравственной точки зрѣнія: «*трудъ есть взаимодѣйствіе людей въ области матеріальной, которое, въ согласіи съ нравственными требованіями, должно обезпечивать всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи должно преобразовать и одухотворить матеріальную природу*».

Дальнѣйшія условія нормальной экономической жизни выясняются философомъ при разборѣ понятій собственности и обмѣна.

Основаніе собственности заключается въ самомъ существѣ человѣческой личности. Уже въ содержаніи внутренняго психическаго опыта мы необходимо различаемъ *себя* какъ субъекта отъ *своего*, т.-е. отъ всѣхъ нашихъ душевныхъ состояній, чувствъ, желаній мыслей. Съ одной стороны въ своемъ самосознаніи человѣкъ какъ субъектъ отдѣляется отъ всего своего, возвышается надъ отдѣльными своими состояніями: они исчезаютъ, смѣняются, а онъ—субъектъ этихъ состояній,—пребываетъ. Съ другой стороны, если отнять у насъ всѣ наши душевныя состоянія, то мы сами превратимся въ пустое мѣсто. Не только для полноты бытія личности,—для самой ея дѣйствительности недостаточно *себя:* необходимо имѣть и *свое*.

Уже во внутренней психической сферѣ это «свое» не всегда есть безусловная принадлежность лица. Есть душевныя состоянья которыя для даннаго лица выражаютъ существенное (напр.

мысль о Богѣ для непоколебимо вѣрующаго). Есть другія душевныя состоянія, которыя представляютъ собою поверхностную и случайную реакцію данной личности на какія-либо внѣшнія воздѣйствія (напр.—желаніе выпить пива, мысль о вредѣ или пользѣ велосипедовъ и т. п.). Есть, наконецъ, и душевныя состоянія *внушенныя*, которыя вовсе не могутъ разсматриваться какъ *свои* или *собственныя* для даннаго существа, которое ихъ испытываетъ.

Такимъ образомъ уже въ психической области въ составѣ своего надо различать сокровище, въ которое человѣкъ влагаетъ душу свою и которое, однако, можетъ быть у него отнято, и такія состоянія, которыхъ принадлежность ему оказывается совершенно мнимою. Собственность вообще относительна, хотя и неодинакова: это вѣрно и относительно *собственности внѣшней*. Ближайшимъ предметомъ ея является собственное наше тѣло. Однако и оно принадлежитъ человѣку лишь болѣе или менѣе. Человѣкъ не можетъ считать въ одинаковой степени своими такія части тѣла, безъ которыхъ жизнь невозможна, такія безъ коихъ она возможна, но тяжела и наконецъ такія, коихъ потеря не составляетъ никакой бѣды (ногти, волосы). Если такимъ образомъ всякая собственность человѣка на его тѣло, будучи неравномѣрной, тѣмъ не менѣе *относительна*, то, значитъ, нѣтъ абсолютной тѣлесной неприкосновенности. Неприкосновенность человѣческаго тѣла ограничивается нравственными нормами, которыя въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣлаютъ совершенно обязательнымъ физическое принужденіе.

Безусловность собственности по отношенію къ тѣлу не можетъ быть признана и въ смыслѣ jus utendi et abutendi. Есть злоупотребленіе своимъ тѣломъ, которое приноситъ общественный вредъ, напр. членовредительство, а потому должно разсматриваться какъ преступленіе.

Основаніе для усвоенія внѣшнихъ вещей въ отличіе отъ основанія собственности на тѣло не дано непосредственно. Есть случаи, когда между лицомъ и его вещью, повидимому, существуетъ самая тѣсная связь, напр. между человѣкомъ и его необходимымъ платьемъ; но и тутъ вопросъ о собственности остается открытымъ, такъ какъ платье можетъ оказаться краденымъ. Вообще связь между собственникомъ и собственностью—не физи-

ческая, такъ какъ человѣкъ можетъ и никогда не видать своей собственности.

Собственность въ качествѣ идеальнаго отношенія должна имѣть идеальныя основанья. Ходячая мысль заключается въ томъ, что она—продолженіе личности въ вещахъ. Но какъ и на какомъ основаніи совершается это перенесеніе себя въ другое, въ силу котораго оно дѣлается своимъ? Принято думать, что оно создается двумя первоначальными способами—завладѣніемъ и трудомъ.

Завладѣніе создаетъ собственность лишь въ тѣхъ исключительныхъ случаяхъ, когда захватываемое есть предметъ, никому не принадлежащій. Поэтому Соловьевъ на немъ не останавливается и сосредоточиваетъ все свое вниманіе на второмъ существенномъ основаніи собственности — трудѣ. — Могутъ ли считаться собственностью человѣка всякія произведенія его труда? Очевидно, изъ числа возможныхъ предметовъ собственности должно быть исключено всякое человѣческое существо, хотя его рожденіе является результатомъ трудовъ и усилій его матери. Предметомъ собственности могутъ быть только вещи; но тутъ ученье, признающее основаніемъ собственности трудъ, встрѣчается съ новымъ затрудненіемъ: никакая вещь не является *цѣликомъ* результатомъ чьего-либо труда, ибо трудъ создаетъ только тѣ или другія полезныя измѣненія въ опредѣленномъ матеріалѣ, но не самый матеріалъ. Стало быть, трудъ, какъ производящій не самую вещь, а лишь опредѣленныя ея качества *самъ по себѣ* не можетъ быть дѣйствительнымъ основаніемъ собственности.

Трудъ становится основаніемъ собственности лишь въ связи съ нравственными нормами и лишь поскольку онъ пріобрѣтаетъ нравственный смыслъ. Всякій человѣкъ, въ силу безусловнаго значенія личности, имѣетъ право на средства для достойнаго существованія. У единичнаго человѣка самого по себѣ это право существуетъ лишь въ возможности; дѣйствительное же его осуществленіе и обезпеченіе зависитъ отъ общества. Отсюда вытекаетъ обязанность лица—быть полезнымъ для общества, трудиться для общаго блага. «Только въ этомъ смыслѣ трудъ есть источникъ собственности: трудившійся имѣетъ несомнѣнное право собственности на то, что имъ *заработано*». Заработная плата,

однако, можетъ быть регулируема обществомъ лишь въ предѣлахъ, установляемыхъ нравственными требованіями—не ниже необходимаго для существованья минимума. Потребности и условія достойнаго существованія представляютъ и въ нормальномъ обществѣ лишь *приблизительно* опредѣленную и постоянную величину. Поэтому для отдѣльныхъ лицъ является возможность сбереженья или накопленія матеріальныхъ средствъ, т.-е. образованія *капитала*. Видимой реальной связи между капиталомъ и человѣкомъ, его накопившимъ, нѣтъ; но *идеальная* связь здѣсь очевидна, ибо, какъ результатъ сбереженія, капиталъ есть чистое произведеніе человѣческой воли. Это даетъ Соловьеву основаніе считать капиталъ *собственностью по преимуществу*.

Философъ задается вопросомъ, въ какихъ предѣлахъ должна быть допущена эта собственность съ точки зрѣнія безусловныхъ нравственныхъ началъ? Прежде всего онъ считаетъ недопустимою безграничную свободу распоряженія предметомъ собственности.—Разъ осуществленіе права собственности невозможно безъ содѣйствія общества, очевидно, что послѣднее можетъ обезпечивать личности свободу распоряженія имуществомъ лишь въ предѣлахъ, допускаемыхъ общимъ благомъ. Если позволительно и должно мѣшать человѣку злоупотреблять своей мускульной силой, то тѣмъ болѣе дозволительно и должно препятствовать ему злоупотреблять имуществомъ въ ущербъ общему благу и правдѣ.

Возставая такимъ образомъ противъ неограниченнаго права употребленія и злоупотребленія, Соловьевъ съ другой стороны расходится съ тѣми соціалистами, которые безмѣрно расширяютъ понятіе «злоупотребленія», признавая за таковое самую передачу частной собственности по наслѣдству. Неудобства преемственной собственности въ его глазахъ исчезаютъ передъ положительными ея сторонами, ибо эта преемственность выражаетъ собою *нравственную связь поколѣній*. Одно поколѣніе не слѣдуетъ только за другимъ, но и *наслѣдуетъ* ему: такая преемственность поколѣній въ сферѣ экономической связываетъ общество въ одно цѣлое и тѣмъ самымъ служитъ ступенью къ осуществленію всеединства. Разумѣется, всего важнѣе наслѣдіе духовное; но завѣщать всемірному потомству прочныя духовныя пріобрѣтенія дано сравнительно немногимъ; поэтому за большинствомъ людей остается право и обязанность заботиться объ улучшеніи матеріаль-

наго положенія потомства. Всего интереснѣе тѣ доводы, которые Соловьевъ противополагаетъ соціалистическому истолкованію евангельскихъ заповѣдей совершенства.—«Кто прямо отдается всемірной будущности и уже предваряетъ ее идеально, тотъ въ правѣ ссылаться на евангельскую беззаботность. Для подражанія лиліямъ нужно имѣть ихъ чистоту и для подражанія птицамъ небеснымъ нужно имѣть высоту ихъ полета. А, при недостаткѣ того и другого, житейская беззаботность можетъ уподобить насъ не лиліямъ и птицамъ небеснымъ, а развѣ лишь тому животному, которое въ своей беззаботности о будущемъ не только подкапываемъ корни благодѣтельнаго дуба, но при случаѣ вмѣсто желудей пожираетъ и свои собственныя порожденія».

Противъ соціалистовъ Соловьевъ выступаетъ въ роли апологета относительнаго. Онъ считаетъ совершенно недозволительнымъ во имя идеала безусловнаго совершенства отрицать учрежденія; соотвѣтствующія *среднему* нравственному уровню: для общества гораздо труднѣе подняться надъ этимъ уровнемъ, нежели спуститься ниже его. Соціализму не подъ силу превратить людей въ ангеловъ; между тѣмъ привести людскую массу въ скотское состояніе вовсе не такъ трудно. Теоретикамъ типа ибсеновскаго Бранда Соловьевъ даетъ неопровержимый, классически ясный отвѣтъ.

«Отрицать во имя безусловнаго нравственнаго идеала необходимыя общественныя условія нравственнаго прогресса, значитъ, во-первыхъ, вопреки логикѣ смѣшивать абсолютное и вѣчное достоинство *осуществляемаго* съ относительнымъ достоинствомъ степеней осуществленія какъ временнаго процесса; во-вторыхъ это означаетъ несерьезное отношеніе къ абсолютному идеалу, который безъ дѣйствительныхъ условій своего осуществленія сводится для человѣка къ пустословію; и, въ третьихъ, наконецъ, эта мнимо нравственная прямолинейность и непримиримость изобличаетъ отсутствіе самаго основного и элементарнаго нравственнаго побужденія—*жалости*, и именно жалости къ тѣмъ, кто ея болѣе всего требуетъ,—къ малымъ симъ. Проповѣдь абсолютной морали съ отрицаніемъ всѣхъ морализующихъ учрежденій, возложеніе бременъ неудобоносимыхъ на слабыя и безпомощныя плечи средняго человѣчества,—*это есть дѣло и не логичное и не серьезное, и безнравственное*».

Въ тѣсной семейной сферѣ наслѣдственная собственность осуществляетъ существенное и значительное нравственное содержаніе. Во-первыхъ она—проявленіе чрезмогильной жалости родителей къ дѣтямъ; во-вторыхъ она—реальная точка опоры для благочестивой памяти дѣтей о родителяхъ: наконецъ, въ третьихъ, по отношенію къ собственности земельной, наслѣдственность—начало одухотворенія земли. Понимать земную природу и любить ее для нея самой дано лишь немногимъ; но всякій любитъ свой родной уголъ; и такимъ образомъ черезъ наслѣдственную собственность нравственное отношеніе переходитъ съ людей на самую матеріальную природу. Въ виду такого значенія наслѣдственной собственности Соловьевъ вмѣняетъ государству въ обязанность заботиться о ея поддержаніи.—«Должны быть положены рѣшительныя препятствія обращенію съ землею какъ съ безразличнымъ орудіемъ хищнической эксплоатаціи и должна быть установлена въ принципѣ неотчуждаемость наслѣдственныхъ земельныхъ участковъ, достаточныхъ для поддержанія въ каждомъ нравственнаго отношенія къ землѣ». Соловьевъ признаетъ, что, въ виду быстраго размноженья рода человѣческаго, обезпеченье всѣмъ и каждому неотчуждаемаго земельнаго участка въ видѣ *отдѣльной* мѣры невозможно. Но оно осуществимо въ связи съ другой реформой—«прекращеніемъ того хищническаго хозяйства, при которомъ земли не только на всѣхъ, но наконецъ и ни на кого не хватитъ. При дѣйствительномъ же *ухаживаньи* за землей какъ за любимымъ существомъ минимальный размѣръ участка, необходимаго для каждаго, сократится до того, что «безъ обидъ для имущихъ земли хватитъ и на неимущихъ». Нравственное отношеніе къ землѣ осуществимо лишь въ связи съ нравственнымъ отношеніемъ людей другъ къ другу. Соловьевъ намекаетъ на то, что оно должно наступить въ связи съ прекращеніемъ безмѣрнаго размноженія человѣческаго рода.

Экономическій отдѣлъ «Оправданія Добра» заканчивается небольшимъ разсужденіемъ объ *обманѣ*. По Соловьеву эта область подлежитъ суду нравственной философіи лишь въ томъ пунктѣ, въ которомъ *обманъ* становится *обманомъ*.

Есть моралисты (толстовцы), которые утверждаютъ, что деньги—зло, что торговля не должна существовать, что банки должны быть уничтожены и т. п.. Соловьевъ считаетъ подобнаго рода

мнѣнія непростительнымъ ребячествомъ. Онъ указываетъ, что осуждаемые такимъ образомъ предметы сами по себѣ безразличны въ нравственномъ отношеніи. Это—«вещи среднія» т.-е. такія, которыя могутъ быть или добромъ или зломъ въ зависимости отъ той цѣли, которой онѣ служатъ. Обмѣнъ долженъ быть общественнымъ служеніемъ: постольку онъ—*добро;* онъ становится зломъ, когда онъ служитъ корыстнымъ личнымъ цѣлямъ. Это извращеніе обмѣна выражается въ трехъ главныхъ формахъ — фальсификаціи, спекуляціи и ростовщичествѣ.

Противъ всѣхъ этихъ трехъ проявленій зла Соловьевъ рекомендуетъ рѣшительныя мѣры, цѣлесообразность коихъ остается, разумѣется, на его отвѣтственности. Такъ напр. ради борьбы противъ «спекуляціи» (въ «Оправданіи Добра» она опредѣляется какъ «финансовая операція съ мнимыми цѣнностями») онъ считаетъ нужнымъ «безусловное недопущеніе тѣхъ учрежденій, которыми эта болѣзнь питается». Что же касается ростовщичества то, по Соловьеву, «вѣрный путь къ его уничтоженію есть, очевидно, повсемѣстное развитіе нормальнаго кредита, какъ учрежденія благотворительнаго, а не своекорыстнаго»[1]).

VII. Истина и утопія въ объективной этикѣ Соловьева.

Вышеизложенная часть объективной этики Соловьева неизмѣримо интереснѣе и глубже его субъективной этики. Однако и здѣсь, чтобы выдѣлить превосходное, приходится отдѣлять его отъ слабаго и наивнаго.

Геніальная общая концепція міросозерцанія Соловьева въ его объективной этикѣ выражена несравненно яснѣе и ярче; однако и здѣсь великій положительный смыслъ ученія философа затемняется и отчасти заслоняется его утопическими внѣшними замыслами. Какъ основная мысль у Соловьева одна—во всѣхъ его произведеніяхъ,—такъ и основная наивность у него вездѣ одна и таже—во множествѣ варіантовъ.— Великое въ разбираемомъ отдѣлѣ «Оправданія Добра» есть глубокое пониманіе Богочеловѣчества, какъ начала и конца всего существующаго, въ томъ числѣ

---

[1]) Для всего предыдущаго § см. 338—373.

и нашей человѣческой нравственности. Совершенно вѣрно формулирована вытекающая отсюда постановка нравственной задачи человѣчества. Если Богочеловѣчество есть истина, путь и жизнь, то задача человѣчества—дѣйствительно въ томъ, чтобы осуществить въ жизни какъ личной, такъ и собирательной единство двухъ естествъ—божескаго и человѣческаго. Съ этой точки зрѣнія *теургія*—любимая мысль Соловьева съ юныхъ лѣтъ и до конца его дней,—должна быть признана мыслью истинною и глубокою.

Но, какъ бы ни было глубоко у Соловьева пониманіе *задачи* и *цѣли* человѣческаго существованія, онъ часто заблуждался въ распознаніи способовъ ея осуществленія. Объяснять этотъ недостатокъ «Оправданія Добра», какъ и многихъ другихъ произведеній нашего автора, его практическою безпомощностью значило бы судить поверхностно: непрактичность философа, поставившаго своею цѣлью практическое осуществленіе христіанства, не есть какой-либо случайный парадоксъ, коренящійся только въ особенностяхъ его характера. Тутъ самое чудачество мысли имѣетъ глубокія идейныя основанія.

Чтобы указать путь дѣйствительнаго соединенія двухъ естествъ —небеснаго и земного, Божескаго и человѣческаго, надлежитъ ясно различить то и другое, ясно сознать черту, раздѣляющую Божественное отъ внѣбожественнаго. Мы видѣли неоднократно, что эта черта постоянно теряется Соловьевымъ изъ вида, и въ этомъ—причина крушенія его построеній. Вмѣсто дѣйствительнаго соединенія двухъ естествъ, мы часто видимъ у него ихъ смѣшеніе: синтезъ Божескаго и человѣческаго нерѣдко оказывается у него поверхностнымъ и мнимымъ, потому что онъ исходитъ изъ недостаточно глубокаго проникновенія въ отличія того и другого. Вмѣсто соединенія органическаго, получается соединеніе искусственное, внѣшнее. «Теургія» вырождается въ «теократію».

Этотъ подмѣнъ замѣчается и въ «Оправданіи Добра». Хотя самый терминъ «теократія» здѣсь и не употребляется, однако основное заблужденіе, съ нимъ связанное, еще не пережито Соловьевымъ. Онъ все еще продолжаетъ смѣшивать естественное и мистическое въ идеѣ государства, приписывая послѣднему функціи церкви. И именно этимъ объясняется странность отдѣль-

ныхъ его рѣшеній государственныхъ и общественныхъ вопросовъ. Это въ особенности бросается въ глаза въ его разсужденіяхъ о вопросѣ уголовномъ. Наивность предлагаемой имъ реформы уголовнаго правосудія едва ли нуждается въ доказательствахъ, ибо въ концѣ концовъ она сводится къ передачѣ карательныхъ функцій изъ рукъ суда въ руки тюремной администраціи. Вопросъ о какихъ-либо гарантіяхъ противъ произвола послѣдней въ сознаніи Соловьева даже не возникаетъ. — Онъ готовъ всецѣло ввѣрить судьбу преступниковъ талантливымъ и *добрымъ* тюремнымъ начальникамъ, въ которыхъ онъ предполагаетъ «лучшихъ изъ юристовъ, психіатровъ и лицъ съ религіознымъ призваніемъ»[1]). Отъ представителей пенитенціарныхъ учрежденій Соловьевъ здѣсь ждетъ душевныхъ качествъ и подвиговъ, которые рѣдки даже между монастырскими старцами. Это—любящіе администраторы, которые съ исключительнымъ человѣколюбіемъ и жалостливостью соединяютъ ту степень сердцевѣдѣнія, которая, конечно, не дается ни психіатріей, ни вообще какой бы то ни было научной подготовкой. Вспомнимъ, что въ своей дѣятельности они не связаны никакими общими нормами, *заранѣе* предусматривающими мѣру наказанія за каждое данное преступленіе. «Способъ леченія» преступника зависитъ исключительно отъ ихъ оцѣнки индивидуальныхъ особенностей его духовнаго облика и психическаго состоянія. Подобный проектъ, очевидно, могъ зародиться только въ умѣ писателя, который вѣритъ, что государство можетъ все въ бо̀льшей и большей степени становится церковью[2]). Только при этомъ условіи возможно требовать, чтобы общія нормы въ государствѣ замѣнялись *проникновеніемъ въ душу!* Въ дѣйствительности въ церкви Богъ соединяется съ человѣкомъ внутреннимъ, органическимъ образомъ; поэтому ея область кончается тамъ, гдѣ начинается принужденіе — т.-е. внѣшнее насильственное воздѣйствіе на человѣка. *Церкви нѣтъ тамъ, гдѣ исключена человѣческая свобода:* поэтому тюрьма должна навѣки оставаться учрежденіемъ ей внѣшнимъ и чуждымъ. Церковь можетъ терпѣть тюрьму, признавать ее учрежденіемъ полезнымъ и даже необходимымъ *въ сферѣ внѣбожe-*

[1]) 337.

[2]) См. выше, стр. 555.

ственной, естественной. Она должна воздѣйствовать на тюремные нравы, заботясь о возможномъ ихъ смягченіи; но тѣмъ не менѣе, *въ самомъ составѣ Церкви*—тѣла Христова—для тюрьмы нѣтъ и не должно быть мѣста. Церковь—царствіе Христово: учрежденія же пенитенціарныя входятъ цѣликомъ въ составъ той низшей государственной сферы, гдѣ Христосъ еще не царствуетъ. Тотъ *идеалъ тюрьмы*, который мы находимъ у Соловьева, — не болѣе, какъ частное проявленіе его утопіи теократическаго государства.

Ту же утопію нетрудно узнать и въ его воззрѣніяхъ на вопросъ экономическій. Въ области экономической онъ совершенно такъ же смѣшиваетъ естественное съ мистическимъ, какъ и въ сферѣ политической. Задача политики экономической, какъ и задача политики государственной для него заключается въ томъ, чтобы осуществить божественное въ земномъ: государство должно воплотить Божество въ мірскихъ общественныхъ отношеніяхъ, а хозяйство должно одухотворить въ немъ самую природу.

На самомъ дѣлѣ, однако, послѣднее такъ же невозможно, какъ и первое. Всякое хозяйство по самому существу своему есть такое внѣшнее отношеніе человѣка къ природѣ, при которомъ послѣдняя есть только средство, орудіе человѣческихъ цѣлей. Какъ только природа перестаетъ быть для человѣка орудіемъ, какъ только она становится для него *самостоятельной цѣлью*, его отношеніе къ ней тѣмъ самымъ перестаетъ быть хозяйственнымъ. Между человѣкомъ и животными нерѣдко осуществляются настоящія дружескія отношенія: сплошь да рядомъ онъ не жалѣетъ средствъ для сохраненія жизни и здоровья любимой собаки или лошади: онъ нетолько не убиваетъ ихъ, когда они перестаютъ служить какой бы то ни было экономической цѣли, но продолжаетъ кормить ихъ и холить вопреки всякимъ экономическимъ расчетамъ. Очевидно, что именно при такой интимной близости къ человѣку животный міръ всего больше приближается къ тому одухотворенію, о которомъ мечтаетъ Соловьевъ; но съ другой стороны ясно, что въ такомъ отношеніи къ животнымъ какъ къ «меньшимъ братьямъ» *нѣтъ ничего хозяйственнаго.*

Хозяйство по самому существу своему—чисто натуралисти-

ческое, естественное отношеніе человѣка къ природѣ: пытаться вложить въ него мистическое содержаніе, какъ это дѣлаетъ Соловьевъ,—значитъ извращать его въ корнѣ и въ основаніи.

Хозяйственное отношеніе къ природѣ есть именно то, которое видитъ въ ней рядъ условныхъ цѣнностей, подчиненныхъ выгодамъ человѣка. Никакого другого критерія въ отношеніи къ природѣ кромѣ выгоды съ хозяйственной точки зрѣнія нѣтъ и быть не можетъ: въ хозяйствѣ животныя цѣнны лишь до тѣхъ поръ пока они «рентабельны». Хорошій хозяинъ лишь до тѣхъ поръ «ухаживаетъ» за своимъ скотомъ, пока послѣдній съ лихвою оплачиваетъ этотъ уходъ. Корова, потерявшая молоко, продается на мясо; а лошадь, лишившаяся ногъ или ослѣпшая собака просто на просто пристрѣливаются, такъ какъ *«хозяйственное значеніе»* можетъ имѣть только шкура этихъ животныхъ. Естественная смерть по отношенію къ большинству домашнихъ животныхъ съ хозяйственной точки зрѣнія разсматривается какъ аномалія, уклоненіе отъ нормы: ибо только смерть насильственная даетъ возможность утилизировать ихъ мясо. Конечно, отношеніе къ животнымъ какъ *друзьямъ* несравненно человѣчнѣе и возвышеннѣе, нежели простая и послѣдовательная ихъ эксплоатація; но очевидно, что оно выходитъ за предѣлы хозяйства и не имѣетъ съ нимъ рѣшительно ничего общаго. Хозяйственное отношеніе къ животнымъ кончается, какъ только они перестаютъ быть только орудіями и пріобрѣтаютъ *«права»*. Теургическое отношеніе къ природѣ есть несомнѣнно истинное къ ней отношеніе; но пытаться вмѣстить его въ рамки *хозяйственной* дѣятельности—значитъ обнаруживать полное непониманіе *житейскаго и хозяйственнаго*.

Хозяйство не можетъ послужить способомъ «одухотворенія» земли прежде всего потому, что по самому существу своему оно стоитъ всецѣло на почвѣ борьбы за существованіе: оно нетолько принимаетъ законъ всеобщаго умиранія и всеобщаго взаимнаго истребленія какъ *данное*, но пользуется имъ какъ необходимымъ своимъ орудіемъ: ибо оно основано на истребленіи всѣхъ тѣхъ живыхъ существъ — животныхъ и растеній, которыя такъ или иначе разрушаютъ богатство человѣка. Вегетаріанство, которое возводилось Соловьевымъ въ принципъ, представляетъ собою, очевидно, слишкомъ недостаточное средство, чтобы измѣнить

такое отношеніе человѣка къ природѣ: будетъ ли онъ питаться мясомъ животныхъ или нѣтъ,— во всякомъ случаѣ безпощадная война противъ другихъ живыхъ существъ будетъ продолжаться, ибо она составляетъ существенное опредѣленіе хозяйства какъ такого. Если признать «не только средствомъ, но и цѣлью» мышей, сусликовъ, хлѣбныхъ жуковъ или хотя бы даже зайцевъ, то, очевидно, должно прекратиться всякое полеводство и плодоводство. Мало того, вегетаріанство, еслибы оно когда-либо сильно распространилось между людьми, могло бы только подчеркнуть *хозяйственную* необходимость борьбы за существованіе: оно повлекло бы за собою истребленіе цѣлыхъ породъ «мясного» скота, которыя, вслѣдствіе неупотребленія въ пищу ихъ мяса, попали бы въ категорію «дармоѣдовъ» и «паразитовъ». Говоря объ одухотвореніи природы посредствомъ хозяйства, Соловьевъ, повидимому, возлагаетъ особыя надежды на земледѣліе и скотоводство. Между тѣмъ, именно эти двѣ отрасли производства не только въ данной своей дѣйствительности, но въ самой своей *идеѣ* основаны на чисто утилитарномъ раздѣленіи растеній и животныхъ на *полезныхъ*,—подлежащихъ сохраненію и культивированію и *вредныхъ*, подлежащихъ безпощадному истребленію.

На основаніи всего вышесказаннаго нетрудно понять, почему изображеніе «нравственнаго отношенія человѣка къ землѣ» получается у Соловьева крайне туманное; только благодаря неясности самой мысли, отъ его вниманія ускользаютъ ея внутреннія противорѣчія. Мы уже видѣли, что по Соловьеву «воздѣлывать землю не значитъ злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значитъ улучшать ее, вводить ее въ большую силу и полноту бытія». Соловьевъ противополагаетъ свой идеалъ «воздѣлыванія земли» хищническому хозяйству; поэтому приведенныя слова казалось бы, должны быть поняты въ томъ смыслѣ, что землю слѣдуетъ обрабатывать наисовершеннѣйшими техническими способами и въ особенности часто *удобрять*. Съ другой стороны, однако, истинная цѣль хозяйства по Соловьеву заключается въ одухотвореніи земли, для чего удобреніе и въ частности унавоживаніе врядъ ли представляетъ собою цѣлесообразное средство. Цѣль труда въ земледѣліи по Соловьеву заключается въ «оживленіи мертваго». Но спрашивается, почему оживленію неорганическаго вещества содѣйствуетъ болѣе пшеница, нежели плевелы?

И. разъ послѣдніе растутъ сами собою безъ всякаго труда, не лучше ли въ цѣляхъ «оживленія мертваго» оставить землю безо всякаго воздѣлованія? Повидимому, вся аргументація Соловьева здѣсь покоится на томъ не вполнѣ сознанномъ предположеніи, что растеніе, полезное для человѣка, *годное ему въ пищу*, болѣе оживляетъ и одухотворяетъ мертвое вещество, нежели растеніе для человѣка безполезное или вредное. Достаточно вскрыть это предположеніе, чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности основаннаго на немъ построенія.

Другого рода недоразумѣніе заключается въ утвержденіи, что одухотворенію природы можетъ способствовать наслѣдственная собственность на землю. Поскольку наслѣдственная собственность влечетъ за собою *улучшеніе хозяйства*, она въ моральномъ отношеніи ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ всякаго другого улучшеннаго хозяйства и, стало быть, представляетъ собою лишь болѣе успѣшное орудіе для истребительной борьбы человѣка за существованіе. Наслѣдственное сельское хозяйство, какъ и всякое другое, стоитъ на почвѣ всеобщаго взаимнаго пожиранія существъ и, слѣдовательно, никакъ не можетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ «одухотвореніе» земли. Наслѣдственная собственность, впрочемъ, и въ самомъ дѣлѣ можетъ служить этой цѣли, но лишь съ того момента и лишь постольку, поскольку она перестаетъ быть предметомъ *хозяйственной* эксплоатаціи.

Человѣку въ самомъ дѣлѣ свойственно привязываться къ своему родному углу. Наслѣдственный участокъ сплошь да рядомъ не продается даже въ томъ случаѣ, когда онъ вмѣсто дохода приноситъ явный убытокъ. При этихъ условіяхъ человѣкъ дѣйствительно «ухаживаетъ» за землею, какъ за любимымъ существомъ, вопреки своимъ очевиднымъ выгодамъ: онъ не рубитъ вѣковыхъ деревьевъ, потому что видитъ въ нихъ друзей, а не экономическую цѣнность: онъ сохраняетъ какой нибудь старинный, дорого стоющій паркъ, связанный съ семейными преданіями, тогда какъ было бы, можетъ быть, гораздо выгоднѣе срубить его и занимаемый имъ участокъ отдать на разведеніе огорода. Въ извѣстномъ смыслѣ такое отношеніе къ природѣ дѣйствительно «одухотворяетъ», или, точнѣе говоря, очеловѣчиваетъ ее, такъ какъ тутъ духовная жизнь цѣлой человѣческой

семьи срастается съ землею въ одно живое цѣлое. Безъ сомнѣнія, такое чуждое всякихъ утилитарныхъ побужденій сожительство человѣка съ природой весьма возвышенно и цѣнно; но цѣнно оно именно тѣмъ, что оно выходитъ за предѣлы *хозяйства* въ точномъ смыслѣ этого слова, безконечно вызвышаясь надъ нимъ. Къ тому же «одухотвореніе» природы и въ этомъ случаѣ должно быть понимаемо въ весьма относительномъ и условномъ смыслѣ. Любить и украшать тотъ или другой участокъ земли въ качествѣ унаслѣдованной семейной обстановки, очевидно, еще не значитъ «любить природу ради ея самой»; въ качествѣ жилища человѣческаго духа, а тѣмъ болѣе—тѣла,—унаслѣдованное отъ предковъ имѣніе тѣмъ самымъ еще не становится «самостоятельною одухотворенною сущностью». Истинное «одухотвореніе земли» выходитъ за предѣлы не только хозяйственнаго, но и естественнаго вообще.

Съ этой же точки зрѣнія бросается въ глаза та характерная для Соловьева ошибка, которая заключается въ данномъ имъ опредѣленіи труда. Мы уже видѣли, что, по его мнѣнію, трудъ «въ окончательномъ своемъ назначеніи» долженъ преобразовать и одухотворить матеріальную природу. Ошибочность этой мысли особенно наглядно выступаетъ при сопоставленіи съ тѣмъ христіанскимъ пониманіемъ труда, которое, для Соловьева, казалось бы, должно быть совершенно обязательнымъ. Съ христіанской точки зрѣнія трудъ есть прежде всего послѣдствіе грѣховнаго состоянія. Человѣкъ долженъ «въ потѣ лица зарабатывать хлѣбъ свой», потому что грѣхъ разрушилъ первоначальное органическое единство между нимъ и землею, вслѣдствіе чего послѣдняя производитъ ему «волчцы и тернія».

Какъ бы мы ни относились къ авторитету Библіи, мысль, выраженная въ этихъ словахъ, должна быть признана глубоко вѣрною. *Трудъ есть механическое, внѣшнее, а не внутреннее или органическое отношеніе человѣка къ природѣ.* Для покоренія природы нуженъ трудъ, лишь поскольку она не составляетъ одно живое цѣлое съ человѣкомъ, а противулежитъ ему какъ враждебное и чуждое ему начало. Трудъ всецѣло относится къ тому порядку отношеній, гдѣ Божественное еще не проникло въ міръ, не воплотилось въ человѣкѣ и въ природѣ, вслѣдствіе чего природа *сопротивляется* замысламъ человѣка, а человѣкъ

покоряетъ ее *внѣшнимъ* насиліемъ. При органическомъ отношеніи къ природѣ, человѣкъ покоряетъ ее не извнѣ, а *изнутри*: она отдается ему безъ противодѣйствія, подчиняется ему въ самой сущности своей, *отъ себя*, самопроизвольно; для какого бы то ни было труда здѣсь не остается мѣста, потому что исчезаетъ всякое сопротивленіе природы человѣку: все дается ему легко и безъ усилія. Очевидно, что эта *органическая легкость* Царствія Божія не имѣетъ ничего общаго съ *механическою тяжестью* труда. Трудиться—значитъ бороться съ природой *механическимъ способомъ*. И, сколько бы ни продолжалась эта борьба, ничего кромѣ прогрессивно совершенствующагося механизма она произвести не можетъ: ибо никакой механизмъ не въ состояніи породить изъ себя организма. Вѣнцомъ труда, такимъ образомъ, является не *одухотвореніе* природы, а лишь внѣшнее господство и, слѣдовательно, *внѣшняя побѣда* надъ нею человѣческаго духа. Напротивъ, одухотвореніе можетъ начаться лишь тамъ, гдѣ кончается трудъ, ибо оно—конецъ всякому усилію, всякому насилію и всякой тяжести. Трудъ прекращается тамъ, гдѣ дѣйствіе духа на вещество становится *магическимъ*. Одухотвореніе природы совершается въ той мистической области, *гдѣ все легко. По отношенію къ труду и хозяйству это—область запредѣльная.*

Насколько Соловьеву чуждо пониманіе природы экономической дѣятельности, видно въ особенности изъ того, что̀ онъ говоритъ о «грѣхѣ ростовщичества». По его мнѣнію, съ точки зрѣнія нравственной, высшее историческое выраженіе которой мы находимъ въ христіанской религіи, всякая ссуда денегъ со взиманіемъ особой платы за самый фактъ ссуды, есть дѣло предосудительное—грѣхъ ростовщичества (peccatum usuriae), и юридическое понятіе «законнаго процента» не входитъ въ кругъ идей нравственныхъ»[1]).

Соловьевъ, повидимому, и не подозрѣваетъ, что съ уничтоженіемъ всякаго, въ томъ числѣ и законнаго процента, должны рухнуть банки, государственные и городскіе займы, и вообще все то, чѣмъ держится торговля и финансы. Какъ мы видѣли, онъ надѣется успѣшно бороться противъ «ростовщичества» (т.-е.

[1]) Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича, VIII, 625.

противъ взиманія процентовъ) путемъ «повсемѣстнаго развитія нормальнаго кредита, какъ учрежденія благотворительнаго».

Стремленіе ограничить исключительное господство экономическихъ и въ частности—торговыхъ интересовъ нравственными началами и въ частности—благотворительностью, разумѣется, заслуживаетъ всякаго сочувствія. Но превращеніе всякаго хозяйства вообще въ хозяйство благотворительное, о чемъ мечтаетъ Соловьевъ, есть простая небылица. Въ частности, положить, какъ это онъ дѣлаетъ, благотворительный кредитъ въ основу торговли, значитъ разрушить ее въ корнѣ и въ основаніи. Тутъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, Соловьевъ принимаетъ хаотическое смѣшеніе двухъ разнородныхъ сферъ за органическій ихъ синтезъ.

Эта ошибка, какъ и всѣ прочія развѣтвленія основного заблужденія Соловьева, нетолько не вытекаетъ изъ основного начала его міросозерцанія, но находится въ прямомъ съ нимъ противорѣчіи. Истина богочеловѣчества остается нерушимой и безусловной *вопреки* тѣмъ построеніямъ, которыя теряютъ изъ вида границу между нею и отдѣльными проявленіями *натуральнаго* человѣчества.

Попытка включить сферу экономическую въ составъ *богочеловѣческаго* соціальнаго организма съ христіанской точки зрѣнія должна вызвать тотъ отвѣтъ, который уже былъ однажды данъ изгнаніемъ торжниковъ изъ храма: «домъ Отца Моего домомъ молитвы да наречется, а вы сдѣлали его вертепомъ разбойниковъ». Этими словами Евангелія утверждается та *раздѣльность* двухъ сферъ—религіозно-нравственной и экономической, которая необходима для сохраненія *цѣлости* той и другой и для установленія нормальнаго отношенія между ними. Нужно ли доказывать, что приведенное мною Евангельское рѣшеніе не разрушаетъ, а напротивъ, *утверждаетъ* богочеловѣческое единство на землѣ?

Если для торговли, какъ и вообще для нисшихъ, *матеріальныхъ* заботъ нѣтъ мѣста во храмѣ, если, входя въ него, вѣрующій долженъ отложить всякое *житейское* попеченіе,—это не значитъ, разумѣется, что мѣсто храма—въ области потусторонней, запредѣльной *земному*. Наоборотъ,—храмъ Божій строится и утверждается на землѣ на прочномъ, *незыблемомъ* фунда-

ментѣ. Онъ представляетъ собою потустороннее не по отношенію къ землѣ, а лишь по отношенію къ «житейскому»,—по отношенію къ той нисшей сферѣ непросвѣтленной еще жизни, гдѣ царствуетъ хозяйственный расчетъ и борьба за существованіе. Пусть человѣкъ *внѣ храма* борется за свою жизнь противъ враждебныхъ ему силъ животнаго и растительнаго царства: у порога храма Божія должна прекратиться эта истребительная война, которая составляетъ *сущность* хозяйства. Человѣкъ долженъ являться сюда въ настроеніи птицъ небесныхъ, которыя не думаютъ о завтрашнемъ днѣ и полевыхъ лилій, которыя не прядутъ, потому что ихъ одѣваетъ Богъ. Самому *труду* не должно быть мѣста во храмѣ: ибо трудъ составляетъ принадлежность той нисшей сферы, надъ которой тяготѣетъ проклятіе борьбы, взаимнаго истребленія существъ и насильственнаго порабощенія. Во храмѣ человѣкъ поднимается выше того закона, который заставляетъ его трудиться «въ потѣ лица»; и оттого-то инстинктивная ассоціація идей связываетъ съ мыслью о храмѣ свѣтлую, праздничную одежду, незапятнанную ремесленнымъ прикосновеніемъ къ праху земному.

Такимъ отдѣленіемъ отъ нисшаго охраняется неповрежденная чистота высшей сферы духовной жизни на землѣ. Повреждается ли этимъ цѣлость сферы нисшей? Наоборотъ, и нисшая сфера тѣмъ самымъ утверждается въ подобающемъ ей *относительномъ* значеніи. Если для торжниковъ нѣтъ мѣста во храмѣ, то тѣмъ самымъ имъ указывается мѣсто *на площади*. Площадь не должна вторгаться во храмъ: это, конечно, не значитъ, что она должна прекратить свое существованіе, а значитъ, что она должна существовать *вокругъ* храма какъ раздѣльный, обособленный отъ него, но тѣмъ не менѣе въ идеѣ подчиненный ему порядокъ, какъ область *служебная*, которая здѣсь на землѣ еще не вытѣсняется окончательно Царствіемъ Божіимъ, а находитъ себѣ мѣсто *у его подножія*.

Храмъ есть *мѣсто совершенія тайнъ Божіихъ* или, что то же,—специфическая сфера Боговоплощенія. Наоборотъ, площадь есть мѣсто, гдѣ не совершается никакой тайны, гдѣ все обыденно и естественно. Если хозяйственная сфера изгнана изъ храма, это значитъ, что она не можетъ быть средою Боговоплощенія: хозяйство есть область, гдѣ Богъ не воплощается: оно не

можетъ соединиться съ Божествомъ внутреннимъ, *органическимъ* соединеніемъ и потому осуждено оставаться областью внѣбожественнаго.

Права хозяйства съ религіозной точки зрѣнія должны опредѣляться совершенно такъ же, какъ право внѣбожественной дѣйствительности вообще. На почвѣ ученія Соловьева, какъ и на почвѣ всякаго вообще религіознаго міросозерцанія, прежде всего возникаетъ вопросъ, имѣетъ ли оно право существовать. Заслуга Соловьева заключается прежде всего въ необычайно рѣзкой и опредѣленной постановкѣ этого вопроса. Болѣе того, Соловьевъ совершенно вѣрно формулировалъ ту основную посылку, изъ которой должно исходить для его рѣшенія. Ошибка его—лишь въ выводахъ изъ этой посылки.

Совершенно справедливо, что конечной цѣлью *всей жизни* является осуществленіе безотносительнаго, безусловнаго. Поэтому никакая жизненная сфера, а, стало быть, и хозяйство не можетъ претендовать на безусловную цѣнность и безусловно самостоятельное существованіе. Соловьевъ совершенно правъ въ томъ, что хозяйству должно принадлежать значеніе подчиненное и зависимое по отношенію къ основному *религіозному* интересу человѣческаго существованія. Но онъ ошибся *въ опредѣленіи рода* этой зависимости. Мы уже видѣли, что хозяйство не можетъ быть *включено* въ составъ Царствія Божія: вопреки Соловьеву это противорѣчило бы природѣ какъ царствія Божія такъ и хозяйства и, слѣдовательно, было бы равнозначительно уничтоженію какъ того, такъ и другого.

Возможно иное рѣшеніе занимающаго насъ вопроса. Зависимость внѣбожественной дѣйствительности отъ Безусловнаго и Всеединаго можетъ быть двоякаго рода. Или она пресуществляется въ него, становится нераздѣльною его частью, или же она *подчиняется ему* внѣшнимъ образомъ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ *окончательное* рѣшеніе вопроса объ отношеніи Абсолютнаго къ его *другому*. Въ концѣ вѣковъ Абсолютное должно стать всѣмъ во всемъ: не должно оставаться никакой области, гдѣ бы Богъ не царствовалъ, никакой *внѣбожественной* сферы: все должно быть Имъ проникнуто и наполнено. Но очевидно, что такое рѣшеніе вопроса было бы равнозначительно упраздненію всего относительнаго, *временнаго*. Оно мыслимо лишь какъ *совершеніе* всего существующаго.

Если *еще есть время*, это значитъ, что міръ еще не совершился, а совершается; на этой почвѣ, вопросъ о правахъ внѣбожественной дѣйствительности допускаетъ временное, относительное рѣшеніе. Ея пресуществленіе, точнѣе говоря, ея исчезновеніе *какъ внѣбожественной* должно быть подготовлено *процессомъ ея совершенствованія*. Этимъ подготовляется отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи хозяйства къ религіозному идеалу. Его *окончательное* рѣшеніе заключается въ томъ, что хозяйство должно исчезнуть, упразднiться; ему нѣтъ мѣста въ *совершенствѣ* богочеловѣческой жизни. Но съ другой стороны для него есть мѣсто *въ процессѣ совершенствованія* человѣческаго рода; и въ этомъ заключается исходная точка для временнаго, *относительнаго* рѣшенія хозяйственнаго вопроса.

Христіанское ученіе знаетъ два возможныхъ отношенія Абсолютнаго и Всеединаго къ міру: оно или проникаетъ его собою *какъ благодать*, и въ этомъ случаѣ міръ перестаетъ быть отдѣльной, внѣбожественной сферой. Или же, поскольку міръ еще не созрѣлъ для совершеннаго, органическаго соединенія съ Абсолютнымъ, оно относится къ нему какъ внѣшній ему *законъ*, т.-е. какъ норма, которая еще не упраздняетъ отдѣльнаго бытія міра, но подчиняетъ его извнѣ, въ надеждѣ на *грядущее* Богочеловѣчество. Упраздненіе закона благодатью есть конечная цѣль какъ нашей человѣческой исторіи, такъ и всего вообще мірового процесса; но было бы глубокой ошибкой думать, что въ нашей дѣйствительности оно—совершившійся фактъ. Здѣшняя жизнь личности и общества содержитъ въ себѣ лишь зачатки благодатнаго соединенія съ міромъ божественнымъ: въ большей же своей части жизнь наша все еще принадлежитъ къ области внѣбожественнаго; постольку, разумѣется, она *подзаконна*, ибо Абсолютное и Всеединое продолжаетъ быть ей далекимъ и внѣшнимъ. Въ подзаконной сферѣ оно сдерживаетъ и *ограничиваетъ* эгоизмъ личности, но оставляетъ *сердце* ея необрѣзаннымъ: оно обуздываетъ хаотическія центробѣжныя силы, рвущія на части человѣческое общество. Но, являясь какъ *внѣшняя сила*, оно еще не овладѣваетъ окончательно ни обществомъ, ни личностью.

Въ ученіи Соловьева недостаетъ твердаго различенія благодатнаго и подзаконнаго: то и другое у него постоянно сливается

и смѣшивается. А между тѣмъ именно это различеніе должно послужить исходной точкой для правильнаго пониманія взаимоотношенія различныхъ сферъ человѣческой жизни. Въ частности цѣликомъ подзаконна вся область хозяйства: она есть *естественное* отношеніе человѣчества, не преображеннаго благодатью, къ непокорной, бунтующей противъ него природѣ. Поэтому оно несовмѣстимо съ *совершенствомъ* религіозной жизни.

Евангеліе высказывается самымъ категорическимъ образомъ именно въ этомъ смыслѣ. Совершенство предполагаетъ абсолютное устраненіе всякихъ заботъ о завтрашнемъ днѣ, т.-е. именно того, что составляетъ самую *сущность* хозяйства. Христосъ даетъ ясно понять, что богатство и вообще имущество допустимо лишь на среднихъ ступеняхъ совершенствованія, въ области относительной нравственности, но никакъ не на высшей, *абсолютной* ея ступени. Отвѣчая на вопросъ богатаго юноши, что̀ нужно сдѣлать добраго, чтобы имѣть жизнь вѣчную. Онъ сначала напоминаетъ предписаніе подзаконной, ветхозавѣтной нравственности, традиціонныя заповѣди Моисея: «если хочешь войти въ жизнь *вѣчную*, соблюди заповѣди». Только въ отвѣтъ на второй вопросъ юноши, «чего еще недостаетъ мнѣ». Спаситель утверждаетъ, что для достиженія совершенства необходимо разстаться съ хозяйствомъ: «*если хочешь быть совершеннымъ*, пойди, продай имѣніе свое и раздай нищимъ: и будешь имѣть сокровище на небесахъ: и приходи и слѣдуй за Мною» (Матѳ. XIX, 16—24, Марка, X, 17—27, Лук. XVIII, 18—27). И напрасно было бы думать, что съ совершенствомъ несовмѣстимо только *частное* хозяйство: хозяйство *общественное* такъ же какъ и послѣднее находится въ противорѣчіи съ идеаломъ евангельской беззаботности.

Величайшій парадоксъ *здѣшняго* существованія заключается въ томъ, что на землѣ Абсолютное, Всеединое, Всецѣлое *ограничено* въ своихъ проявленіяхъ чуждою и внѣшнею ему дѣйствительностью; поскольку эта граница имѣетъ своимъ источникомъ *силу зла*, она ничѣмъ не можетъ быть оправдана; не только въ вѣчности, но и во времени «князь міра сего» долженъ быть изгнанъ вонъ. Поскольку же сила Абсолютнаго въ здѣшнемъ ограничена, точнѣе говоря,—*закрыта несовершенствомъ* сотвореннаго, такое ограниченіе, точнѣе говоря, *самоограниченіе*

Абсолютнаго есть необходимое условіе самаго существованія сотвореннаго, какъ *свободнаго* по отношенію къ Абсолютному міру: непремѣнное условіе свободы для міра заключается въ томъ, что совершенство съ самаго начала ему не дано, *а задано*; восходя къ нему собственнымъ свободнымъ усиліемъ тварь должна совершенствоваться во времени, а на пути совершенствованія допустима разнообразная іерархія ступеней[1]).

Въ Новомъ Завѣтѣ оправданіе «закона» полагается въ томъ, что онъ былъ евреямъ «дѣтоводителемъ ко Христу». Таково же оправданіе всякаго подзаконнаго бытія, — теперь, прежде и впредь. Всѣ формы жизни, какія существуютъ *внѣ* царства благодати, могутъ быть оправданы лишь поскольку онѣ могутъ служить *ступенями* ко Христу. Въ эмпирическомъ состояніи своемъ міръ двойственъ: Абсолютное можетъ быть въ немъ осуществлено только отчасти: говоря такъ, мы не утверждаемъ безбожнаго, антихристіанскаго дуализма: мы только вскрываемъ внутреннее противорѣчіе земного, которое можетъ исчезнуть лишь *въ концѣ* мірового процесса: ибо только тогда прекратится «*все то, что отчасти*».

Ставши на эту точку зрѣнія, мы можемъ признать истинными большую часть тѣхъ требованій, которыя Соловьевъ высказываетъ подъ общимъ названіемъ «христіанской политики». Пусть у него были иллюзіи, обусловленныя смѣшеніемъ различныхъ жизненныхъ сферъ. Различая и разграничивая эти сферы, мы не утверждаемъ, однако, навѣки пропасть между Божественнымъ и внѣбожественнымъ, мы не возводимъ раздѣленія въ идеалъ: идеаломъ остается для насъ какъ и для Соловьева *всеединство, всецѣлость*; и, если между идеаломъ и нашей дѣйствительностью лежитъ сложная іерархія ступеней, болѣе того, *іерархія жизненныхъ сферъ*, то ясно, что всѣ ступени должны быть подчинены единой конечной цѣли Богочеловѣчества: и для тѣхъ ступеней существованія, которыя не могутъ воплотить въ себѣ Абсолютное, оно должно быть *закономъ*, нормою.

Если Соловьевъ и заблуждался въ своей мечтѣ—включить

---

[1]) Выше мы видѣли, что эта іерархія ступеней признается и утверждается самимъ Соловьевымъ; но у него она лишена того обоснованія и оправданія, которое возможно только на почвѣ точнаго различенія благодатнаго и подзаконнаго.

хозяйственныя отношенія въ царство благодати, то съ другой стороны онъ былъ совершенно правъ въ своемъ стремленіи подчинить ихъ *закону* абсолютной правды. Съ этой точки зрѣнія мы должны признать справедливость важнѣйшихъ требованій, имъ высказанныхъ. Онъ правъ въ томъ, что хозяйство въ человѣческой жизни должно разсматриваться не какъ самоцѣль, а какъ область служебная; онъ правъ въ томъ, что самоцѣлью и самоцѣнностью для хозяйства должна быть человѣческая личность; онъ правъ, наконецъ, и въ томъ, что съ этой точки зрѣнія заслуживаютъ осужденія всѣ тѣ экономическія отношенія, гдѣ человѣкъ перестаетъ быть цѣлью и становится только средствомъ. А, разъ мы признали эти общіе основные принципы, мы можетъ. не входя въ подробности, признать положительную цѣнность цѣлаго ряда разсужденій Соловьева объ экономическихъ вопросахъ.

Съ той же точки зрѣнія нетрудно отвѣять зерно отъ мякины въ изложенныхъ выше разсужденіяхъ *о вопросѣ уголовномъ.* Всѣ отмѣченныя мною заблужденія и здѣсь представляютъ собою типическій случай смѣшенія двухъ областей—порядка благодатнаго и подзаконнаго. Отъ чиновниковъ и въ частности, отъ тюремныхъ смотрителей, нельзя требовать, чтобы они были отцами духовными по отношенію къ преступникамъ. За невозможностью предполагать въ нихъ свыше вдохновленныхъ медіумовъ благодати,—нельзя предоставить рѣшеніе судьбы преступниковъ ихъ *человѣческому* вдохновенію. Тяжеловѣсному и несовершенному аппарату уголовной юстиціи вообще не подъ силу быть *органомъ благодати;* поэтому онъ во всей своей дѣятельности долженъ быть подчиненъ строгимъ и точнымъ законодательнымъ нормамъ. Вопреки Соловьеву Абсолютное не можетъ *воплотиться* въ формахъ государственной жизни: поэтому въ ней оно должно являться какъ *законъ.*

Отъ уголовнаго правосудія можно требовать только того, чтобы оно было усовершенствованнымъ *подзаконнымъ* правосудіемъ. Разумѣется, такое правосудіе страдаетъ множествомъ недостатковъ, но на почвѣ государственной организаціи они не поддаются устраненію. При сравненіи съ правдой Божіей относительная правда уголовная можетъ во многомъ оказаться сомнительной; каждое отдѣльное преступленіе есть несхожій съ дру-

гими преступленіями индивидуальной случай; поэтому, разумѣется, подведеніе всѣхъ преступленій подъ общія нормы, заранѣе предусматривающія наказанія, не соотвѣтствуетъ требованіямъ правды безусловной и совершенной. Но цѣнность нормъ, установляющихъ наказаніе, должна измѣряться не сопоставленіемъ ихъ съ благодатнымъ порядкомъ, коего государство не можетъ вмѣстить, а сравненіемъ съ тѣмъ хаосомъ усмотрѣнія и властнаго беззаконія, которому эти нормы кладутъ предѣлъ. Нормы эти, при всѣхъ ихъ несовершенствахъ, все же болѣе гарантируютъ уваженіе къ личности преступника, нежели проблематическія личныя качества власть имѣющихъ.

Выдѣливши такимъ образомъ изъ разсужденій Соловьева элементъ утопіи, мы и здѣсь получаемъ въ остаткѣ крупное зерно истины. Пусть въ сферѣ государственной жизни Абсолютное является *хотя бы* только какъ законъ: этого одного достаточно, чтобы извлечь изъ государства все то, хотя бы и несовершенное добро, которое оно въ состояніи дать. Если въ государствѣ господствуетъ *законъ* Безусловнаго, это значитъ, что человѣкъ въ немъ признается возможнымъ сосудомъ Божественнаго,—т.-е. самоцѣлью, безусловною цѣнностью, которая ни при какихъ условіяхъ не можетъ стать только средствомъ. При этихъ условіяхъ въ основу уголовнаго права должна быть положена большая часть требованій, высказанныхъ Соловьевымъ. Совершенно справедливо, что преступникъ не долженъ быть разсматриваемъ *только* какъ орудіе, что отношеніе къ нему должно быть человѣколюбивымъ и преисполнѣннымъ уваженіемъ къ человѣческому достоинству; нѣтъ сомнѣнія, что съ такимъ отношеніемъ къ преступнику несовмѣстима смертная казнь и вообще тѣлесныя наказанія. Полнаго сочувствія заслуживаетъ и то, что говорится у Соловьева о необходимости преобразованія пенитенціарныхъ учрежденій въ смыслѣ превращенія ихъ изъ учрежденій развращающихъ въ учрежденія исправительныя. Въ изложенной нами критикѣ существующихъ теорій уголовнаго права можно отмѣтить нѣкоторыя преувеличенія, напримѣръ, слишкомъ отрицательное отношеніе къ теоріи устрашенія [1]), но въ общемъ оно

[1]) Несправедливо упрекать эту теорію за то, что она дѣлаетъ человѣка орудіемъ чужой безопасности: ибо во-первыхъ, устрашающій примѣръ

исходитъ изъ правильныхъ началъ. Вообще, въ уголовномъ правѣ долженъ быть признанъ принципъ христіанской политики. Тѣ поправки, которыя представляются необходимыми въ соотвѣтствующемъ отдѣлѣ ученія Соловьева, не только его не ниспровергаютъ, но способствуютъ болѣе совершенной его формулировкѣ. Съ точки зрѣнія самого христіанскаго идеала, очевидно, слѣдуетъ возлагать на государственныя учрежденія лишь тѣ задачи, которыя не предполагаютъ въ чиновникахъ пастырей.

Основное заблужденіе философіи Соловьева, которое дало себя знать, какъ мы видѣли, въ его разсужденіяхъ о вопросахъ экономическомъ и уголовномъ, совершенно не отразилось въ страницахъ «Оправданія Добра», посвященныхъ вопросу національному. Нетрудно понять, почему именно этотъ послѣдній отдѣлъ удался философу лучше двухъ вышеназванныхъ.— Въ отличіе отъ *хозяйства* и *государства*, которымъ, въ качествѣ формъ жизни подзаконныхъ, суждено лишь временное, относительное значеніе, народность выходитъ за предѣлы относительнаго и временнаго: связанная неразрывной органической связью съ личностью, народность по тому самому есть вѣчное начало: подобно личности она есть въ идеѣ вмѣстилище Безусловной, Божественной жизни. Государство и хозяйство должны оставаться навѣкъ внѣ благодатнаго царства, народности же, какъ живыя духовныя личности, дѣйствительно признаны войти въ его составъ. Вотъ почему въ разсужденіяхъ Соловьева о народности не отразилось обычное у него смѣшеніе временнаго и вѣчнаго. Тутъ онъ включаетъ въ Царствіе Божіе то, что дѣйствительно *должно въ него войти*.

служитъ и нравственному благу другихъ людей, поскольку онъ воздерживаетъ ихъ отъ преступленій: если дозволительно связать злодѣя, покушающагося на убійство, то почему же недозволительно сдерживать злую волю устрашающимъ воздѣйствіемъ? Во-вторыхъ, нравственность не воспрещаетъ пользоваться человѣкомъ какъ орудіемъ общежитія, безъ чего никакое общежитіе не было бы возможнымъ: согласно кантовской формулѣ категорическаго императива, она воспрещаетъ дѣлать изъ него *только* средство. Слѣдовательно, надо считать недозволительнымъ не всякое устрашающее воздѣйствіе, а лишь такое, которое не уважаетъ въ наказуемомъ его человѣческое достоинство.

ГЛАВА XXI.

Оправданіе Добра (продолженіе). О правѣ, государствѣ и о войнѣ.

I. Право и нравственность.

Въ тѣсной связи съ вышеизложеннымъ Соловьевъ пытается выяснить сущность и значеніе права. Кромѣ XVII главы «Оправданіе Добра» этой темѣ посвященъ еще небольшой особый трудъ—«Право и нравственность», вышедшій въ 1897 году. По словамъ автора послѣдняя книжка представляетъ собою «болѣе или менѣе существенную переработку соотвѣтствующихъ мѣстъ» въ другихъ его сочиненіяхъ[1]). На самомъ дѣлѣ въ книжкѣ имѣется множество страницъ, буквально или почти буквально перепечатанныхъ частью изъ «Оправданія Добра», частью же изъ «Критики Отвлеченныхъ Началъ», которую Соловьевъ не расчитывалъ перепечатывать цѣликомъ.

Послѣднее обстоятельство для насъ въ особенности важно, такъ какъ оно значительно облегчаетъ изслѣдованіе тѣхъ измѣненій, которымъ подвергались правовыя воззрѣнія философа съ 1880 по 1897 годъ.

Прежде всего почти буквально перепечатаны изъ «Критики Отвлеченныхъ Началъ» цѣлыя двѣ главы—XVIII и XIX, которымъ соотвѣтствуетъ въ «Правѣ и нравственности» цѣлая I глава[2]).

---

[1]) Т. VII. 489—490.

[2]) Ср. Критика отвлеч. нач. 139—150 и Право и нравств. 491—501.

Такимъ образомъ краеугольный камень правового ученія Соловьева остается тотъ же: измѣненія въ текстѣ перепечатанныхъ главъ не настолько значительны, чтобы мы были обязаны воспроизвести ихъ здѣсь: они сводятся частью къ редакціоннымъ поправкамъ, частью же къ небольшимъ пропускамъ и вставкамъ.

Въ составѣ перепечатанныхъ страницъ имѣется между прочимъ изложенное выше [1]) опредѣленіе права какъ *свободы, обусловленной равенствомъ* или какъ *синтеза свободы* и *равенства*. Такъ же точно Соловьевъ воспроизводитъ и все свое прежнее ученіе о естественномъ правѣ и объ отношеніи его къ праву положительному, что избавляетъ меня отъ необходимости повторять относящуюся сюда аргументацію, изложенную выше, равно какъ и относящіяся къ ней критическія замѣчанія.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи начинается «болѣе или менѣе существенная переработка» прежнихъ воззрѣній философа. Прежде всего Соловьевъ категорически отказывается отъ того шопенгауеровскаго разграниченія права и нравственности, котораго, какъ мы помнимъ, онъ держался раньше [2]).

Читатель помнитъ, что Шопенгауеръ, а вслѣдъ за нимъ и Соловьевъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ относилъ къ области права всю *отрицательную* часть нравственности, т.-е. всѣ нравственные запреты, а къ области нравственности въ собственномъ смыслѣ всѣ положительныя заповѣди: съ этой точки зрѣнія всѣ требованія права сводятся къ одному,—«никому не вреди» (neminem laede); тогда какъ нравственность въ тѣсномъ смыслѣ выражается заповѣдью: «всѣмъ сколько можешь помогай» (omnes quantum potes juva).

Въ «Правѣ и Нравственности» Соловьевъ заявляетъ, что такой принципъ дѣленія недостаточенъ. Во первыхъ юридическій законъ запрещаетъ не всѣ вредныя дѣйствія, а только нѣкоторыя: такъ напр. онъ не запрещаетъ злословіе, сплетню, ложь, если она не имѣетъ характера клеветы и т. п. Во вторыхъ въ содержаніе права кромѣ запретовъ входятъ и нѣкоторыя положительныя предписанія: напр. правовая обязанность врачей и полицейскихъ—оказывать помощь лицамъ, въ ней нуждающимся. Въ

---

[1]) Т. I, 164.

[2]) Возможно, что здѣсь сказалось вліяніе возраженій Чичерина.

третьихъ чисто нравственный законъ едва ли не въ большинствѣ случаевъ состоитъ изъ запрещенія такихъ дѣйствій, которыя обидны или вредны для другихъ [1]).

Несмотря на это отступленіе отъ первоначальной точки зрѣнія, Соловьевъ еще продолжаетъ испытывать вліяніе Шопенгауера: вслѣдъ за нимъ онъ по прежнему пытается понять право какъ *часть* нравственности. Различіе между обѣими областями онъ видитъ въ слѣдующемъ. —

Во первыхъ чисто нравственное требованіе, какъ напр. любовь къ врагамъ, есть требованіе неограниченное или всеобъемлющее. Нравственность требуетъ или совершенства или во всякомъ случаѣ неограниченнаго стремленія къ нему. «Всякое ограниченіе, *принципіально* допущенное, противно природѣ нравственной заповѣди и подрываетъ ея достоинство и значеніе: кто отказывается въ принципѣ отъ безусловнаго идеала, тотъ отказывается отъ самой нравственности, покидаетъ нравственную почву. Напротивъ того, требованія правовыя по существу ограничены. Соловьевъ видитъ ихъ отличіе отъ нравственности въ томъ, что они требуютъ низшей, минимальной степени нравственнаго состоянія—лишь фактической задержки извѣстныхъ проявленій безнравственной воли. Отсюда въ «Оправданіи Добра» опредѣленіе права, дополняющее данное раньше—въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ».—«*Право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности*». Между нравственностью и правомъ—т.-е. между максимумомъ и минимумомъ не существуетъ

---

[1]) Право и нравственность, 504. Тутъ мы имѣемъ прямое опроверженіе высказаннаго на стр. 150—151 «Критики отвлеч. началъ». Недоумѣнный вопросъ А. С. Ященко (Философія Права Соловьева, стр. 20), на какомъ основаніи я приписываю Соловьеву мнѣніе, противъ котораго онъ же возражаетъ, объясняется простой ошибкой вниманья. Г. Ященко не замѣтилъ, что въ „Правѣ и нравственности“ Соловьевъ оспариваетъ собственное свое прежнее мнѣніе. Возраженіе г. Ященко тѣмъ-болѣе странно, что оно находится въ явномъ противорѣчіи съ его собственнымъ заявленіемъ (стр. 14, примѣч.). „Перепечатавши въ своемъ послѣдующемъ сочиненіи *Право и нравственность* относящіяся къ праву главы XVIII—XIX *Критики отвлеченныхъ началъ* (VII, 491—501), Соловьевъ совершенно опустилъ главу XX, въ которой развито было Шопенгауэровское пониманіе права только какъ отрицательной стороны нравственности“.

противорѣчія: требованіе совершенства и святости, очевидно, не избавляетъ насъ отъ обязанности платить долги или воздерживаться отъ убійствъ и грабежей. Также и право не отрицаетъ высшаго нравственнаго совершенства, хотя и не требуетъ его.

Изъ перваго отличія, здѣсь выраженнаго, Соловьевъ выводитъ и второе: нравственная заповѣдь, какъ безконечная, не исчерпывается совершеніемъ какихъ либо внѣшнихъ дѣйствій: такъ напр. нѣтъ внѣшнихъ дѣйствій, которыя могли бы исчерпывать должныя выраженія любви. Наоборотъ, право цѣликомъ выражается въ требованіи опредѣленныхъ внѣшнихъ дѣйствій или воздержаній отъ дѣйствія. И съ этой стороны между правомъ и нравственностью также нѣтъ противорѣчія: съ одной стороны нравственность не только не исключаетъ внѣшнихъ дѣйствій, но прямо требуетъ ихъ. А съ другой стороны правовое требованіе опредѣленныхъ внѣшнихъ дѣйствій, очевидно, не исключаетъ соотвѣтствующаго имъ настроенія. Право есть требованіе осуществленія минимальнаго добра, тогда какъ «интересъ собственно нравственный относится непосредственно не къ внѣшней реализаціи добра, а къ его внутреннему существованію въ сердцѣ человѣческомъ».

Изъ второго отличія выводится въ «Оправданіи Добра» и третье. Нравственное совершенство предполагаетъ совершенную свободу нравственнаго дѣятеля: всякое принужденіе—физическое или психическое здѣсь и нежелательно и невозможно: напротивъ, внѣшнее осуществленіе извѣстнаго закономѣрнаго порядка допускаетъ *принужденіе*. Мало того, для внѣшняго осуществленія минимальнаго добра, принужденіе представляется необходимымъ: напр. безъ принужденія невозможно осуществленіе общественной безопасности.

Изъ соединенія всѣхъ трехъ указанныхъ признаковъ у Соловьева получается такое опредѣленіе права въ его отношеніи къ нравственности.—«*Право есть принудительное требованіе реализаціи опредѣленнаго минимальнаго добра или порядка, не допускающаго извѣстныхъ проявленій зла*»[1]).

Въ этомъ опредѣленіи, какъ и во всемъ вообще разсужденіи о правѣ, центръ тяжести для Соловьева заключается въ томъ, чтобы подчеркнуть тѣсную связь права съ нравственностью.

---

[1]) Оправд. Добра, 381—383.

Тутъ ему приходится бороться съ двумя крайними взглядами, которые отрицаютъ эту связь на прямо противоположныхъ основаніяхъ. Одинъ взглядъ, коего типическимъ представителемъ является графъ Л. Н. Толстой, безусловно отрицаетъ право *во имя чистоты морали*. Другое воззрѣніе, виднѣйшимъ сторонникомъ коего является также русскій писатель—Б. Н. Чичеринъ—, наоборотъ, отвергаетъ связь нравственности съ правомъ *во имя права*, утверждая юридическую область отношеній какъ совершенно самостоятельную и обладающую собственнымъ абсолютнымъ принципомъ [1]). Обоимъ этимъ писателямъ Соловьевъ противополагаетъ свой идеалъ *цѣлостной жизни*, который требуетъ прежде всего осуществленія нравственности во всемъ, проникновенія ея во всѣ жизненныя сферы въ томъ числѣ и въ правовую. Онъ думаетъ побѣдить дуализмъ, утверждающій пропасть между правомъ и нравственностью, доказавъ что нравственность относится къ праву какъ часть къ цѣлому.

Аргументація Толстого противъ права исходитъ изъ того предположенія, что оно есть *порядокъ принудительный*: Толстой доказываетъ на этомъ основаніи несовмѣстимость права съ порядкомъ чисто нравственнымъ, который будто бы исключаетъ всякое принужденіе.

Апологія права у Соловьева стоитъ на почвѣ того же ложнаго, какъ мы увидимъ, предположенія: онъ защищаетъ противъ Толстого право какъ *порядокъ принудительный*. Тутъ мы имѣемъ дальнѣйшее развитіе тѣхъ мыслей, съ которыми мы уже ознакомились, говоря о вопросѣ уголовномъ. Онъ доказываетъ, что необходимость принужденія во многихъ случаяхъ прямо вытекаетъ изъ требованій дѣятельнаго человѣколюбія. Ради любви къ людямъ нельзя дозволять имъ истреблять другъ друга: нечеловѣколюбиво ограничиваться одними хорошими разговорами о добрѣ вмѣсто того, чтобы дѣятельно помогать своимъ ближнимъ въ огражденіи ихъ отъ крайнихъ и губительныхъ захватовъ зла. Огражденіе общественной безопасности необходимо для самаго существованія общества: уничтоженіе же общества было бы равнозначительно превращанію нравственнаго закона въ отвлеченное понятіе. Человѣкъ никоимъ образомъ не можетъ

[1]) Право и нравственность, 489.

сложить съ себя вытекающей отсюда обязанности отражать силу противообщественныхъ инстинктовъ силой же. — «Ссылаться въ этомъ случаѣ на благодатную силу Провидѣнія, долженствующую удерживать и вразумлять злодѣевъ, есть не болѣе какъ кощунство: нечестиво возлагать на Божество то, что можетъ быть успѣшно сдѣлано хорошею юстиціей».

Вопросъ о совмѣстимости принужденія съ служеніемъ идеалу нравственнаго совершенства съ этой точки зрѣнія получаетъ у Соловьева простое и ясное рѣшеніе. Совершенствованіе невозможно безъ существованія общества: «слѣдовательно, принудительный законъ, не допускающій злую волю до крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое условіе нравственнаго совершенствованія* и, какъ такое, *требуется самимъ нравственнымъ началомъ*, хотя и не есть его прямое выраженіе».

Разсматриваемый отвлеченно, принципъ права, по Соловьеву, совпадаетъ со справедливостью: я утверждаю мою свободу какъ право, поскольку я признаю свободу другихъ какъ ихъ право. Но въ самомъ понятіи права заключается требованіе его реализаціи. Основное свойство правовой организаціи заключается *въ объективности ея задачи*. Осуществленіе правовыхъ нормъ не должно зависѣть отъ чьего либо усмотрѣнія, отъ чьей либо субъективной справедливости или добродѣтели, а, слѣдовательно, оно должно быть принудительнымъ. Въ правѣ «важно прежде всего, чтобы извѣстныя вещи фактически *были* и чтобы извѣстныхъ вещей фактически *не было*. Важно, чтобы *была защита* отъ дикихъ инородцевъ, важно, чтобы они не жили и не раззоряли селъ и городовъ; важно, чтобы лихіе люди не убивали и не грабили прохожихъ, важно, чтобы населеніе не вымирало отъ болѣзней; важно, чтобы были для всѣхъ доступныя школьныя условія умственнаго образованія и просвѣщенія. Внѣшнему характеру такихъ благъ соотвѣтствуетъ и внѣшній способъ ихъ добыванія, допускающій и принужденіе тамъ, гдѣ оно неизбѣжно».

По Соловьеву, тотъ минимумъ добра, который подлежитъ принудительному осуществленію, въ различныя эпохи не можетъ быть одинаковымъ: тутъ, разумѣется, все зависитъ отъ состоянія нравственнаго сознанія въ каждомъ данномъ обществѣ и отъ

ряда другихъ историческихъ условій: во всѣ эпохи право достигаетъ нѣкотораго равновѣсія между личной свободой и общимъ благомъ, но это равновѣсіе есть величина измѣнчивая, исторически подвижная. На этомъ основаніи Соловьевъ такъ дополняетъ ранѣе данныя опредѣленія: «*право есть исторически-подвижное опредѣленіе необходимаго принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ—личной свободы и общаго блага*».

Исходя изъ этого опредѣленія, философъ пытается очертить предѣлы той области, гдѣ принужденіе должно примѣняться. Право ограждаетъ свободу какъ необходимое условіе нравственнаго усовершенствованія. Отсюда ясно, что оно не должно покушаться на духовную свободу человѣка. Оно никого не должно принуждать быть добродѣтельнымъ и нравственнымъ; а, стало быть, оно должно предоставлять человѣку нѣкоторую свободу быть безнравственнымъ. Право не мѣшаетъ людямъ быть злыми. Правовое принужденіе начинается только съ того момента, когда злой человѣкъ становится злодѣемъ, т.-е. когда злая воля, проявляясь внѣшнимъ образомъ, грозитъ самой безопасности и существованію общества. «Задача права вовсе не въ томъ, чтобы лежащій во злѣ міръ обратился въ Царство Божіе, а только въ томъ, чтобы онъ *до времени* не превратился въ адъ».

Принудительному дѣйствію собирательныхъ организацій поставлены *вѣчные предѣлы*, которые исходятъ изъ самаго существа нравственности и права. Изъ этихъ предѣловъ важнѣйшій—тотъ, что принужденіе должно примѣняться исключительно къ сферѣ реально предметнаго или практическаго добра, совершенно не касаясь внутренняго духовнаго міра человѣка. Попытка заставить человѣка мѣрами внѣшняго насилія имѣть внутреннее, изнутри идущее расположеніе къ добру, по существу противорѣчиво и безсмысленно, а, слѣдовательно, представляетъ собою обманъ. Отличая принужденіе правовое отъ неправового, Соловьевъ различаетъ три вида насилія: 1) насиліе *звѣрское*, то которое совершаютъ убійцы, разбойники, дѣторастлители, 2) насиліе *человѣческое*, необходимо допускаемое принудительною организаціей общества для огражденія внѣшнихъ благъ жизни и 3) насильственное вторженіе внѣшней общественной организаціи въ духовную сферу человѣка съ лживой цѣлью огражденія внутреннихъ благъ—родъ насилія, который *всецѣло* опредѣ-

ляется зломъ и ложью, а потому по справедливости долженъ быть названъ *дьявольскимъ*.

Читатель, очевидно, могъ замѣтить, что въ изложенныхъ разсужденіяхъ Соловьева о правѣ повторяются важнѣйшія изъ тѣхъ заблужденій, которыя уже были выше отмѣчены по поводу соотвѣтствующаго отдѣла «Критики отвлеченныхъ началъ»[1]). Мѣстами въ «Оправданіи Добра» они выступаютъ еще яснѣе. Такъ, напримѣръ, въ корнѣ несостоятельное пониманіе права какъ *части нравственности*, будучи доведено до конца, должно привести къ отрицанію правового характера всѣхъ нормъ, противорѣчащихъ нравственности, т.-е. весьма значительной части того, что въ общепринятомъ словоупотребленіи именуется «правомъ положительнымъ». Въ «Оправданіи Добра» Соловьевъ чрезвычайно близокъ къ этому выводу.

Поясняя совпаденіе требованій нравственности съ «сущностью права», онъ говоритъ между прочимъ.—«Вообще право въ своемъ элементѣ принужденія къ минимальному добру, хотя и различается отъ нравственности въ собственномъ смыслѣ, но и въ этомъ своемъ принудительномъ характерѣ, отвѣчая требованіямъ той же нравственности, ни въ какомъ случаѣ не должно (!) ей противорѣчить. Поэтому, если какой-нибудь положительный законъ идетъ въ разрѣзъ съ нравственнымъ сознаніемъ добра, то мы можемъ быть заранѣе увѣрены, что онъ не отвѣчаетъ и существеннымъ требованіямъ права, и правовой интересъ относительно такихъ законовъ можетъ состоять никакъ не въ ихъ сохраненіи, а только въ ихъ *правомѣрной* отмѣнѣ». Остается невыясненнымъ, должны ли такіе законы до ихъ «правомѣрной» отмѣны считаться правомъ? При всякомъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ ученіе Соловьева сталкивается съ безвыходными затрудненіями: при отвѣтѣ утвердительномъ право можетъ оказаться безнравственнымъ и, слѣдовательно, падаетъ опредѣленіе права какъ «минимальнаго» добра; при отвѣтѣ отрицательномъ, названія права въ собственномъ смыслѣ заслуживаетъ только право естественное, а право положительное — лишь постольку, поскольку оно не противорѣчитъ послѣднему.

---

[1]) См. т. I. 167—173.

Задача синтеза права и нравственности, поставленная Соловьевымъ, не только вполнѣ законна, но и *необходима*. Нравственность, какъ выраженіе должнаго отношенія къ Безусловному, дѣйствительно должна подчинить себѣ право, какъ и всѣ вообще нормы жизненныхъ отношеній и, насколько оно вмѣщаетъ въ себѣ нравственное содержаніе, *осуществиться* въ немъ. Но и тутъ, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, самый синтезъ не удается Соловьеву, потому что онъ не подготовленъ достаточно глубокимъ анализомъ: то, что онъ принимаетъ за синтезъ, оказывается при внимательномъ разсмотрѣніи *смѣшеніемъ* права и нравственности.

Изо всѣхъ вопросовъ, надъ разрѣшеніемъ которыхъ онъ трудится, философъ, быть можетъ, всего менѣе подготовленъ къ вопросамъ юридическимъ. Это онъ и самъ до нѣкоторой степени чувствуетъ: въ посвященіи В. Д. Спасовичу, предпосланномъ «Праву и Нравственности», онъ называетъ себя «одинокимъ и плохо вооруженномъ волонтеромъ въ грозномъ станѣ юридической науки»[1]). Не будучи юристомъ, онъ считаетъ себя «въ правѣ говорить о правѣ» въ виду тѣсной связи философіи права съ этикой[2]). Разумѣется, никто не станетъ оспаривать этого «права»; но, къ сожалѣнію, благодаря отсутствію надлежащей подготовки, самая постановка вопроса у Соловьева—въ корнѣ неправильная. Считая существеннымъ признакомъ права въ отличіе отъ нравственности *принужденіе*, онъ и не подозрѣваетъ, что въ данномъ случаѣ ему приходится имѣть дѣло съ спорнымъ вопросомъ, который дѣлитъ всю современную юриспруденцію на два рѣзко противоположные и враждебные другъ другу стана. Достаточно ознакомленія хотя бы съ лекціями Коркунова по Общей теоріи права, чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности теоріи принужденія въ правѣ. Очень часто давленіе общественнаго мнѣнія, сопровождающее осуществленіе тѣхъ или другихъ нравственныхъ правилъ или просто условныхъ правилъ общежитія, обладаетъ большею принудительной силой, нежели уголовныя кары, обезпечивающія осуществленія права: очень часто это давленіе вынуждаетъ не исполнять распоряженій власти или

---

[1]) Т. VII. 487.

[2]) Тамъ же, 490.

даже оказывать ей открытое сопротивленіе, когда право стремится принудить къ безусловному послушанію. Мнѣніе же, которое считаетъ отличительнымъ признакомъ права *принужденіе организованное*, несостоятельно потому, что оно заключаетъ въ себѣ скрытый логическій кругъ. Организованное принужденіе тѣмъ именно и отличается отъ неорганизованнаго давленія общественнаго мнѣнія, что оно исходитъ отъ правовой организаціи. «Организованное» общество есть именно общество, въ которомъ отношенія его членовъ между собою и къ цѣлому опредѣляются постоянными правовыми нормами. Ясно, слѣдовательно, что опредѣлять право какъ «организованное принужденіе»—значитъ опредѣлять право правомъ.

Всѣмъ этимъ, разумѣется, подрывается философское и научное значеніе соловьевскаго ученія о существѣ права. Если у Соловьева есть нѣкоторыя заслуги въ области философіи права, то ихъ надо искать, разумѣется, не въ его опредѣленіяхъ тѣхъ или другихъ юридическихъ понятій, а въ нѣкоторыхъ нравственныхъ его сужденіяхъ о должномъ въ правѣ. Соловьевъ ошибочно считалъ принужденіе существеннымъ отличіемъ права отъ нравственности. Этимъ, однако, нисколько не уничтожается цѣнность высказанныхъ имъ мыслей о *нравственной обязательности* принужденія въ правѣ. Пусть принудительность не есть существенный признакъ всякаго права *какъ оно есть въ дѣйствительности:* отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно *не должно* было имѣть принудительной силы. Соловьевъ въ своей полемикѣ противъ Толстого совершенно убѣдительно доказываетъ, что есть случаи, когда принужденіе *нравственно обязательно* для общественной силы, осуществляющей право. Въ связи съ этимъ нельзя не признать и той истины, которую Соловьевъ, очевидно, чуялъ и искалъ, но не сумѣлъ точно выразить въ своемъ ученіи о правѣ какъ *этическомъ минимумѣ*. «Этическій минимумъ», разумѣется, не можетъ служить опредѣленіемъ *сущности* права; но съ другой стороны несомнѣнно, что въ осуществленіи нѣкотораго этическаго минимума заключается *основная задача* всякаго правового порядка. Право не совпадаетъ съ нравственностью ни въ части ни въ цѣломъ; но именно вслѣдствіе этого несовпаденія у него есть своя *нравственная задача*, при чемъ эта спеціально правовая этика относится къ нравственности вообще какъ

часть къ цѣлому. Если нравственность предполагаетъ въ человѣкѣ *свободнаго дѣятеля*, осуществляющаго добро въ мірѣ, то задача права—осуществленіе *возможно большей внѣшней свободы человѣка въ предѣлахъ, совмѣстимыхъ съ общимъ благомъ*, должна быть, безъ сомнѣнія, признана нравственной задачей. И такъ какъ внѣшняя свобода человѣка не можетъ быть обезпечена одними мѣрами словеснаго воздѣйствія,—принужденіе, должно быть оправдано, хотя оно и не составляетъ сущности права, какъ его необходимое средство. Выясненіе этической цѣнности принужденія въ общественной жизни людей составляетъ несомнѣнную заслугу Соловьева. Намъ предстоитъ еще разъ убѣдиться въ этомъ при изложеніи его ученія о смыслѣ войны.

II. Смыслъ войны.

Глава о смыслѣ войны въ «Оправданіи Добра» не даромъ непосредственно слѣдуетъ за главою о нравственности и правѣ. Между обоими названными отдѣлами ученія Соловьева есть тѣсная внутренняя связь. Въ разсужденіяхъ о войнѣ для философа на первомъ планѣ стоитъ тотъ же вопросъ, который занимаетъ центральное мѣсто и въ его ученіи о правѣ,—вопросъ о дозволительности насилія съ нравственной точки зрѣнія. Обосновавъ необходимость и нравственную обязательность принужденія *внутри* государства, противъ антиправовыхъ и анти-общественныхъ стремленій личности, онъ пытается провести ту же точку зрѣнія и въ отношеніяхъ между-государственныхъ, т.-е. показать, что и здѣсь есть извѣстный этическій минимумъ, коего осуществленіе должно обезпечиваться силою. Какъ въ отношеніяхъ между лицами, такъ и въ отношеніяхъ между народами, организованными въ государство, сила должна служить *орудіемъ права*, т.-е., съ точки зрѣнія Соловьева,—*правды*. И совершенно такъ же, какъ и въ предыдущемъ отдѣлѣ, главный интересъ заключается въ полемикѣ противъ «непротивленства» Толстого.

Ходъ мыслей Соловьева здѣсь въ общемъ—слѣдующій.—Считая безспорнымъ, что *война есть зло*, онъ съ самаго начала установляетъ различіе между *зломъ безусловнымъ* (напр. смертный грѣхъ, вѣчная гибель) и *зломъ относительнымъ*, т.-е. такимъ

«которое можетъ быть меньше другого зла и сравнительно съ нимъ считаться добромъ (напр. хирургическая операція для спасенія жизни)».

Ко второй категоріи Соловьевъ причисляетъ между прочимъ и войну: въ ней онъ находитъ кромѣ отрицательнаго опредѣленія «зла и бѣдствія»—«нѣчто положительное—не въ томъ смыслѣ, чтобы она была сама по себѣ нормальна, а лишь въ томъ, что она бываетъ реально необходимою при данныхъ условіяхъ». Въ нравственныхъ оцѣнкахъ человѣческихъ отношеній такая точка зрѣнія неустранима. Соловьевъ поясняетъ это яркимъ примѣромъ: всякій согласится, что бросить дѣтей изъ окошка на мостовую есть само по себѣ дѣло безбожное и безчеловѣчное: однако, если во время пожара нѣтъ иного способа извлечь дѣтей изъ пылающаго дома, это ужасное дѣло становится не только дозволительнымъ, но и обязательнымъ. Совершенно такъ же и война зависитъ «отъ такой необходимости, въ силу которой этотъ ненормальный самъ по себѣ способъ дѣйствія становится позволительнымъ и даже обязательнымъ *при извѣстныхъ обстоятельствахъ*».

Соловьевъ доказываетъ это доводами историческими. Прежде всего, взаимныя отношенія разрозненныхъ родовъ въ догосударственномъ быту первобытнаго общества напоминаютъ «войну всѣхъ противъ всѣхъ». Послѣдующая исторія человѣчества есть процессъ собиранія земли, постепеннаго стягиванія разрозненныхъ человѣческихъ единицъ въ территоріальные союзы все большей и большей величины. И каждый шагъ въ этомъ направленіи ведетъ къ все большему и большему расширенію области мира. Но эта интеграція человѣчества не есть процессъ безболѣзненный: необходимымъ орудіемъ ея служитъ война: войною болѣе сильные роды подчиняютъ себѣ болѣе слабые, при чемъ изъ соединенія родовъ выростаютъ государства. Войною же изъ мелкихъ государствъ образуются болѣе крупныя. Тѣмъ самымъ ограничивается область взаимнаго истребленія людей. «*Организація* войны въ государствѣ, есть первый великій шагъ на пути *къ осуществленію мира*. Особенно это ясно въ исторіи обширныхъ завоевательныхъ державъ (всемірныхъ монархій). Каждое завоеваніе было здѣсь распространеніемъ мира, т.-е. расширеніемъ того круга, внутри котораго война переставала быть нормальнымъ

явленіемъ и становилась рѣдкою и предосудительною случайностью—преступнымъ междоусобіемъ». Стремленіе такъ называемыхъ «всемірныхъ монархій», заключалось въ томъ, чтобы *дать миръ* землѣ, объединивъ всѣ народы подъ единымъ скипетромъ: римская имперія даже прямо называла себя *миромъ*—pax romana. Распространеніе твердыхъ формъ римскаго права на все побережье Средиземнаго моря было дѣйствительно миротворящимъ дѣломъ; но для него война была непремѣннымъ средствомъ, и вооруженныя силы—необходимою опорою. Въ особенности сильно сказывается объединяющее значеніе войны по отношенію къ національностямъ. Объединеніе націй во временные союзы или въ постоянныя государства обыкновенно бываетъ результатомъ войнъ.

Осуществляя внѣшнее объединеніе, войны подготовляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и внутреннее сближеніе какъ внутри каждаго отдѣльнаго народа, такъ и между народами. Поэтому войны имѣютъ огромное культурное значеніе. Греко-персидскія войны, напримѣръ, вызвали высокій подъемъ духовнаго творчества, а завоеваніе македонскія и римскія «произвели тотъ великій эллино-восточный синтезъ религіозно-философскихъ идей, который—вмѣстѣ съ послѣдующимъ римскимъ государственнымъ объединеніемъ—составлялъ необходимое историческое условіе для распространенія христіанства». «Греческія слова и понятія сдѣлались общимъ достояніемъ только благодаря воинственному Александру и его полководцамъ»; и «римскій миръ былъ достигнутъ многими вѣками войнъ, его охраняли легіоны, и для этихъ легіоновъ строились тѣ дороги, по которымъ прошли апостолы». Войны, которыми полна древняя исторія, только расширяли область мира и «звѣриныя царства» язычества приготовляли пути для возвѣщавшихъ царство сына *человѣческаго*. Важный прогрессъ въ сторону мира заключается еще и въ томъ, что съ теченіемъ вѣковъ войны становятся менѣе продолжительными и соотвѣтственно съ тѣмъ—менѣе истребительными; напротивъ, ихъ результаты становятся все обширнѣе и важнѣе. Война въ концѣ концовъ служитъ прогрессу нравственно-общественному.

Прогрессивное значеніе войны сказалось и въ мирѣ христіанскомъ. Достаточно вспомнить, напримѣръ, многовѣковую борьбу христіанства съ исламомъ въ Левантѣ и въ Испаніи: съ одной

стороны отстаиваніе христіанства отъ наступательнаго мусульманскаго движенія спасало для человѣчества залогъ высшаго духовнаго развитія отъ поглощенія сравнительно низшимъ религіознымъ началомъ: съ другой стороны взаимное соприкосновеніе обоихъ міровъ, хотя и взаимно враждебныхъ, не могло ограничиваться одними кровопролитіями и привело къ расширенію кругозора обоихъ.

Новое время характеризуется развитіемъ національностей, соотвѣтственнымъ развитіемъ международныхъ связей всякаго рода и, наконецъ, географическимъ распространеніемъ культурнаго единства на весь земной шаръ. Въ общемъ это—процессъ объединенія. Правда, развитіе національностей связано съ развитіемъ націонализма, который влечетъ за собою взаимную ненависть и вражду народовъ. Но эта центробѣжная сила уравновѣшивается силами центростремительными: во всеобщемъ единствѣ у національностей есть свое положительное назначеніе и значеніе: «онѣ должны существовать и развиваться въ своихъ особенностяхъ, какъ живые органы человѣчества, безъ которыхъ его единство было бы пустымъ и мертвеннымъ, и этотъ мертвый миръ былъ бы хуже войны». Въ дѣйствительности, вопреки усиліямъ національнаго себялюбія, положительное взаимодѣйствіе между народами растетъ и въ ширь и въ глубь.

Международныя связи расширились, духовный авторитъ римской церкви очистился отъ грубыхъ средневѣковыхъ злоупотребленій и окрѣпъ; на ряду съ ней растутъ другія, свѣтскія международныя организаціи. Крѣпкія связи завязываются въ сферѣ экономической; всѣ страны свѣта зависятъ отъ *всемірнаго* рынка: ни одна страна не является *самодовлѣющей* въ экономическомъ отношеніи; ни одна не обходится безъ ввоза и вывоза. Рядомъ съ этимъ есть постоянное сотрудничество всѣхъ образованныхъ странъ въ научной и технической работѣ, плоды которой сейчасъ же дѣлаются общимъ достояніемъ. Культурное человѣчество постепенно превращается въ одно цѣлое, которое дѣйствительно, хотя и невольно, живетъ общей жизнью. При этомъ культурное человѣчество все болѣе становится *всѣмъ* человѣчествомъ. Весь міръ находится уже во власти европейской культуры: культурное единство, которое въ древности охватывало лишь побережье Средиземнаго моря, теперь простирается на весь земной шаръ.

И въ этомъ процессѣ собиранія земли война играетъ *объятельную* роль. Соловьевъ приводитъ въ доказательство революціонныя и наполеоновскія войны: онѣ «могущественно способствовали тому движенію и распространенію общеевропейскихъ идей, которыми обусловленъ научный, техническій и экономическій прогрессъ XIX вѣка, матеріально объединившій человѣчество. И точно такъ же окончательный актъ этого объединенія (распространенія его на послѣднюю твердыню обособленнаго варварства, Китай) началъ совершаться на нашихъ глазахъ не мирной проповѣдью, а войною». Всеобщность матеріальной культуры, осуществляемая отчасти посредствомъ войны, сама въ свою очередь становится средствомъ и основаніемъ мира. Человѣчество превращается въ экономически солидарное цѣлое: всякій промышленный кризисъ, гдѣ бы онъ ни совершался, отражается во всѣхъ концахъ вселенной. Никакая война при этихъ условіяхъ не обходится безъ *всемірныхъ* экономическихъ потрясеній: «выработалось въ тѣлѣ человѣчества *общее чувствилище* (sensorium commune), вслѣдствіе чего каждый частный толчекъ *ощутительно* производитъ общее дѣйствіе».— Всѣмъ этимъ объясняется тотъ невѣдомый раньше *страхъ передъ войной*, который обуялъ нынѣ всѣ образованные народы: имъ обусловливается сравнительная рѣдкость *европейскихъ* войнъ послѣ наполеоновской эпохи. Самыя вооруженія европейскихъ государствъ своей чудовищностью свидѣтельствуютъ о великомъ преодолѣвающемъ страхѣ передъ войной и, слѣдовательно, о близкомъ концѣ войнъ.

Соловьевъ, однако, не льститъ себя надеждой на скорое наступленіе этого конца. Онъ предвидитъ, что введеніе желтой расы въ кругъ европейской цивилизаціи не обойдется безъ кровавыхъ потрясеній и что усвоеніе европейской техники первоначально послужитъ монголамъ для вооруженной борьбы противъ самихъ же европейцевъ. Миръ всему міру можетъ быть данъ только въ результатѣ побѣды той или другой стороны въ этой распрѣ Запада съ Востокомъ.

Война въ концѣ концовъ осуществитъ внѣшнее единство: отдѣльныхъ борющихся между собою государствъ больше не будетъ. Но именно тогда обнаружится недостаточность этого внѣшняго объединенія: оно прекратитъ вооруженную борьбу націй, но не уничтожитъ экономической борьбы классовъ и вражды раз-

личныхъ религіозныхъ исповѣданій. Объединеніе человѣчества неизбѣжно должно обнаружить, что миръ внѣшній *самъ по себѣ* еще не есть подлинное благо, а становится благомъ только въ связи съ внутреннимъ перерожденіемъ человѣчества. «И тогда только, когда не теоріею, а *опытомъ* будетъ познана недостаточность внѣшняго единства,—можетъ наступить полнота временъ для одухотворенія объединеннаго вселенскаго тѣла, для осуществленія въ немъ Царства Правды и Вѣчнаго мира».

Указаніе на историческую необходимость войны еще не есть нравственное ея оправданіе. Тутъ Соловьевъ сталкивается съ возраженіями Толстого, которыя онъ приводитъ, по обыкновенію, не называя ихъ автора.—«Каково бы ни было историческое значеніе войны, она есть прежде всего убійство однихъ людей другими; но убійство осуждается нашею совѣстью, и, слѣдовательно, мы по совѣсти обязаны отказаться отъ всякаго участія въ войнѣ и другимъ внушать то же самое. Распространеніе такого взгляда словомъ и примѣромъ есть настоящій, единственно вѣрный способъ упразднить войну, ибо ясно, что, когда каждый человѣкъ будетъ отказываться отъ военной службы, война сдѣлается невозможною».

Отвѣтъ Соловьева сводится къ слѣдующему.—Прежде всего онъ доказываетъ, что война, какъ и военная служба, не можетъ быть сведена къ убійству, какъ *злодѣянію*, т.-е. дѣйствію, предполагающему злое намѣреніе, направленное на опредѣленный предметъ. Во-первыхъ при военной службѣ самая война есть только *возможность;* во-вторыхъ и на войнѣ злого намѣренія, направленнаго противъ опредѣленныхъ лицъ, вообще не бываетъ особенно при современномъ способѣ боя изъ дальнострѣльныхъ ружей и пушекъ. Вообще же война есть дѣло государства, а не единичныхъ лицъ, пассивно въ ней участвующихъ; *и съ ихъ* стороны возможное убійство есть только *случайное*.

Тутъ возникаетъ вопросъ, не лучше ли добровольнымъ отказомъ отъ военной службы предотвратить для себя самую возможность случайнаго убійства? По Соловьеву, при всѣхъ недостаткахъ всеобщей воинской повинности, пока она существуетъ, отказъ отъ подчиненія ей со стороны отдѣльнаго лица есть *большее зло*. Прежде всего отказывающійся завѣдомо подвергаетъ тяжестямъ воинской повинности другого, который будетъ призванъ вмѣсто него. «Помимо этого, общій смыслъ такого отказа

не удовлетворяетъ ни логическимъ, ни нравственнымъ требованіямъ, ибо онъ сводится къ тому, что для избѣжанія *будущей* отдаленной возможности случайно убить непріятеля на войнѣ, которая не отъ меня будетъ зависѣть, я *сейчасъ же* самъ объявляю войну своему государству и *вынуждаю* его представителей къ цѣлому ряду насильственныхъ противъ меня дѣйствій *теперь*, для того, чтобы уберечь себя отъ проблематическаго совершенія случайныхъ насилій въ неизвѣстномъ будущемъ».

Съ анархической точки зрѣнія государство приравнивается къ шайкѣ разбойниковъ, и по отношенію къ нему за человѣкомъ не признается никакихъ обязанностей. Соловьевъ изобличаетъ несостоятельность такого взгляда: она становится особенно очевидною, когда анархизмъ пытается найти опору въ христіанствѣ.

Возвѣщенное христіанствомъ безусловное достоинство внутренняго существа человѣка налагаетъ на насъ обязанность осуществлять правду не только въ личной нашей жизни, но и въ жизни *собирательной*. Такъ какъ эта задача не подъ силу человѣку изолированному, она должна быть дѣломъ организованной совокупности. Одна изъ формъ собирательной жизни, господствующая въ настоящій историческій моментъ, есть *отечество*, опредѣленнымъ образомъ организованное въ *государствѣ*. Отечество и государство еще не есть всемірное Божье царство; но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оно было не нужно и чтобы можно было поставить цѣлью его упраздненіе.

Государство во множествѣ случаевъ исполняетъ за насъ прямыя нравственныя наши обязанности, исполненіе коихъ не по силамъ отдѣльнымъ лицамъ. Такъ, въ странѣ, постигнутой какимъ-нибудь стихійнымъ бѣдствіемъ, напримѣръ наводненіемъ или неурожаемъ, оно спасаетъ отъ смерти и кормитъ милліоны нуждающихся. Но, если такимъ образомъ государство служитъ нашему нравственному долгу, ясно, что мы должны его поддерживать и что оно имѣетъ на насъ права. Если государство тратитъ свои средства на дѣла безполезныя или даже вредныя, моя обязанность—изобличать эти злоупотребленія, но никакъ не отрицать самый принципъ государственныхъ повинностей, коихъ назначеніе — служить общему благу. Таково же назначеніе и военной организаціи. Помогать ближнимъ въ случаѣ нападенія на нихъ дикарей или разбойниковъ есть прямая наша нравственная

обязанность. Но успѣшная защита всѣхъ слабыхъ и невинныхъ отъ насилія злодѣевъ невозможна для отдѣльнаго человѣка и для многихъ людей порознь. Въ этомъ и есть назначеніе собирательной организаціи защиты, т.-е. военной силы государства. Такъ или иначе поддерживать его въ этомъ дѣлѣ человѣколюбія есть нравственная обязанность каждаго, которая не упраздняется никакими злоупотребленіями милитаризма. Военная, какъ и всякая вообще принудительная организація есть не зло, а слѣдствіе и признакъ зла. Пока каиновы чувства не исчезли изъ человѣческаго сердца, солдатъ и городовой будутъ не зломъ, а благомъ. Странно враждовать противъ государства за то, что оно внѣшними средствами только ограничиваетъ, а не внутренно упраздняетъ въ цѣломъ мірѣ ту злобу, которую мы не можемъ упразднить въ себѣ самихъ.

Нравственная обязанность человѣка поддерживать государство въ его вооруженной борьбѣ со зломъ обусловливается тѣмъ, что эта борьба составляетъ необходимое условіе *прогресса*. Толстой и толстовцы мечтаютъ о внезапномъ достиженіи человѣкомъ Царствія Божія, т.-е. состоянія безусловнаго нравственнаго *совершенства*. Напротивъ, Соловьевъ противополагаетъ имъ идею постепеннаго *совершенствованія*, въ которомъ государство является необходимымъ орудіемъ. «Единичное лицо носитъ въ себѣ безусловное нравственное сознаніе совершеннаго идеала правды и мира или Царства Божія; это сознаніе получено имъ не отъ государства, а свыше и изнутри, но *осуществляемъ* реально въ собирательной жизни человѣчества этотъ идеалъ не можетъ быть безъ посредства *подготовительной* государственной организаціи, и отсюда для отдѣльнаго человѣка, дѣйствительно стоящаго на нравственной точкѣ зрѣнія, вытекаетъ прямая положительная обязанность содѣйствовать государству словомъ убѣжденья или проповѣдью, въ смыслѣ наилучшаго исполненія имъ его предварительной задачи, *послѣ* исполненья которой, *но не раньше*, и само государство, разумѣется, станетъ излишнимъ. Такое воздѣйствіе лица на общество возможно и обязательно по отношенію къ войнѣ, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ государственной жизни» [1]).

---

[1]) См. Оправд. Добра, стр. 396—416

Нельзя не замѣтить здѣсь начинающейся перемѣны въ воззрѣніяхъ Соловьева: въ эпоху увлеченія теократіей онъ вѣрилъ въ возможность непосредственнаго осуществленія Царствія Божія въ рамкахъ церковно-государственной организаціи: теперь государство мало по малу начинаетъ выдѣляться изъ царствія Божія и противополагается ему какъ *подготовительная стадія*. Замѣчательно, что это выдѣленіе государства въ особую, самостоятельную и нисшую по сравненію съ благодатнымъ порядкомъ область совершается *въ связи съ апологіей* войны. Соловьевъ начинаетъ сознавать здѣсь, что значеніе и судьбы государства связаны съ мечомъ крови, которому въ Божескомъ Царствѣ пѣтъ мѣста: *онъ думаетъ, что съ упраздненіемъ войны самое государство станетъ излишнимъ*. Очевидно, что подобный взглядъ несовмѣстимъ съ прежнимъ теократическимъ воззрѣніемъ философа.

Прежде государство въ идеѣ было полно для него мистическимъ содержаніемъ; теперь оно понимается какъ естественный порядокъ, который борется противъ зла вещественнымъ оружіемъ войны. «Разумъ запрещаетъ бросать это орудіе, пока оно нужно, но совѣсть обязываетъ стараться, чтобы оно *перестало быть нужнымъ*, и чтобы естественная организація раздѣленнаго на враждущія части человѣчества дѣйствительно переходила въ его нравственную или духовную организацію».

Мы еще вернемся къ оцѣнкѣ спора Соловьева съ Толстымъ при разборѣ государственныхъ воззрѣній перваго. Здѣсь достаточно будетъ отмѣтить, что въ своей апологіи войны философъ занялъ единственно возможную и безукоризненно правильную съ христіанской точки зрѣнія позицію. Въ общемъ оно совершенно согласно съ той евангельской оцѣнкой, которая видитъ въ служеніи воина не безотносительное добро и не безотносительное зло, а относительную, временную цѣнность.

ГЛАВА XXII.

Нравственная организація человѣчества въ его цѣломъ.

I. Субъектъ нравственной организаціи.

Единство нравственнаго ученія Соловьева въ особенности рельефно выступаетъ въ заключительной главѣ «Оправданія Добра». Идеалъ Добра есть всеединство,—полное пресуществленіе всего разнообразія и множества индивидуальныхъ существъ въ единство Абсолютнаго, наполненіе всего существующаго божественною жизнью. Между тѣмъ въ доступной намъ дѣйствительности мы видимъ хаосъ внѣбожественнаго существованія, всеобщую борьбу, грѣхъ и смерть. Въ чемъ же заключается *оправданіе* Добра среди этого міра, повидимому отданнаго въ добычу несовершенству и злу?

Оправданіемъ по Соловьеву служитъ то *совершенствованіе*, которое составляетъ внутреннее содержаніе и задачу мірового процесса. Вѣнцомъ этого процесса должно быть окончательное *исцѣленіе* распавшагося на враждующія части міра, т.-е. возстановленіе въ немъ совершенной цѣлости. Это исцѣленіе и есть окончательная побѣда надъ зломъ въ обоихъ его основныхъ проявленіяхъ, т.-е. надъ грѣхомъ и смертью.

Въ общемъ мы имѣемъ здѣсь все тотъ же ходъ мыслей, который намѣчался Соловьевымъ уже въ раннихъ его произведеніяхъ, напр. въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», въ «Духовныхъ Основахъ Жизни» и въ «La Russie et l'Eglise Universelle». Но

высказанное тамъ въ «Оправданіи Добра» частью дополняется новыми существенными штрихами, частью же измѣняется подъ вліяніемъ охлажденія Соловьева къ теократіи. Въ послѣдующемъ изложеніи намъ придется коснуться только этихъ дополненій и измѣненій.

Въ связи съ основной темой «Оправданія Добра», Соловьевъ излагаетъ здѣсь съ небывалой полнотой свое ученіе *о прогрессѣ*, т.-е. о томъ процессѣ совершенствованія, коимъ Добро оправдывается въ мірѣ.

Прежде всего онъ ставитъ вопросъ, кто является *субъектомъ* прогресса? Человѣческія лица въ отдѣльности не существуютъ, слѣдовательно и не совершенствуются. Дѣйствительнымъ субъектомъ совершенствованія или прогресса, слѣдовательно, является не человѣкъ въ его отдѣльности, а *единичный человѣкъ совмѣстно и нераздѣльно съ человѣкомъ собирательнымъ*. Совершенствованіе выражается прежде всего въ объединеніи людей въ одно солидарное цѣлое. При этомъ то объединеніе, которое служитъ выраженіемъ *безусловнаго* Добра, не можетъ быть частичнымъ: оно должно быть всеобщимъ. Если объединеніе людей должно ограничиться семьей или народомъ, вообще какимъ-либо промежуточнымъ звеномъ между отдѣльною личностью и человѣчествомъ, то человѣчество должно навѣки оставаться совокрупностью разрозненныхъ, враждующихъ между собою семействъ племенъ, народовъ. Но въ такомъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о побѣдѣ надъ хаосомъ, о прогрессѣ въ безотносительномъ значеніи этого слова, а, слѣдовательно, и объ оправданіи Добра всеединаго и безусловнаго. Добро требуетъ объединенія всего человѣчества въ одно солидарное цѣлое.

Объединеніе должно совершаться не только между современниками, но и между смѣняющими другъ друга поколѣніями. Тутъ мы имѣемъ дѣло съ самой глубокой и цѣнной мыслью всего ученія Соловьева о прогрессѣ. Примыкая въ данномъ случаѣ къ ученію извѣстнаго Ѳеодорова, онъ доказываетъ, что необходимымъ условіемъ прогресса служитъ такая связь между поколѣніями, при которой предки и потомки составляютъ одно *живое* цѣлое. Если связь временъ распалась, то самое выраженіе «прогрессъ» есть чистѣйшая безсмыслица: ибо въ такомъ случаѣ нѣтъ того *субъекта*, который могъ бы прогрессировать.—«Развѣ де-

рево могло бы дѣйствительно расти, еслибы его корни и стволъ существовали только мысленно и лишь вѣтви и листья пользовались настоящею реальностью»? Если каждое отдѣльное поколѣніе людей безвозвратно, *навѣки* поглощается смертью, то гдѣ же то человѣчество, которое мы должны двигать впередъ? «Развѣ прошлогодніе листья, развѣянные вѣтромъ и сгнившіе въ землѣ, составляютъ вмѣстѣ съ новою листвой одно дерево? Никакого человѣчества съ этой точки зрѣнія вовсе не существуетъ, а есть только отдѣльныя поколѣнія людей, смѣняющія другъ друга».

Царство Божіе можетъ стать явнымъ, и воскресеніе жизни можетъ совершиться только черезъ упраздненіе временнаго распаденія человѣчества на исключающія другъ друга, одно другое изъ жизни вытѣсняющія поколѣнія. Если предшествующія намъ поколѣнія исчезли навсегда, и каждому живущему поколѣнію остается только помириться съ ихъ смертью, это значитъ, что самое Добро «съѣдено смертью безъ остатка, и нѣтъ его больше и не будетъ». Вѣрить въ Добро—значитъ вѣрить въ его силу. Но эта сила можетъ явиться только *въ полнотѣ жизни для всѣхъ*, стало быть, во всеобщемъ воскресеньи, какъ для насъ, такъ и для нашихъ предковъ и потомковъ.

Отсюда вытекаетъ основное требованіе Добра къ человѣку, чтобы онъ поддерживалъ нравственную связь поколѣній, ихъ *сверхвременное единство* чрезъ почитаніе предковъ въ одну сторону и чрезъ воспитаніе дѣтей въ другую. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ должна осуществиться «*нерасторжимая связь поколѣній, поддерживающихъ другъ друга въ прогрессивномъ исполненіи одного общаго дѣла—приготовленія къ явному Царству Божію и къ воскресенію всѣхъ*».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ разсматриваетъ специфическую задачу каждой общественной единицы, входящей въ составъ человѣчества. Прежде всего спрашивается, можетъ ли *семья* входить въ составъ окончательной и всемірной нравственной организаціи? Вопросъ этотъ разрѣшается Соловьевымъ въ утвердительномъ смыслѣ. Дѣло не въ томъ, разумѣется, чтобы сохранить семью въ ея несовершенномъ данномъ состояніи. «Дѣло не въ томъ, чтобы идеализировать и увѣковѣчивать эту тлѣнную форму въ тѣхъ или другихъ подлежащихъ жизни, а въ томъ, чтобы открылась и разгорѣлась скрытая подъ этимъ тлѣномъ

искра Божества, чтобы нашлось въ условной и преходящей формѣ присущее ей безусловное и вѣчное значеніе и утвердилось не только какъ неподвижная идея, но и какъ начало исполненія, какъ задатокъ совершенства». Высшая задача семьи состоитъ въ томъ, чтобы относительную природную связь трехъ поколѣній одухотворить и превратить въ духовно нравственную.

Связь наша съ прошедшимъ осуществляется чрезъ семейную религію—въ дѣятельномъ почитаніи умершихъ, отцовъ. Отцы завѣщали и передали намъ свое дѣло, потому что не могли его довершить, не могли сами достигнуть *полноты жизни*. Наша обязанность по отношенію къ нимъ заключается въ томъ, чтобы продолжать это дѣло. «Полнота жизни предковъ, даже вѣчно поминаемыхъ Богомъ, даже со святыми покоющихся, обусловлена дѣйствіемъ потомковъ, создающихъ тѣ земныя условія, при которыхъ можетъ наступить конецъ мірового процесса, а слѣдовательно, и тѣлесное воскресенье отшедшихъ, при чемъ каждый отшедшій естественно связывается съ будущимъ окончательнымъ человѣчествомъ посредствомъ преемственной линіи кровнаго родства». Когда мы дѣйствуемъ на нашу тѣлесность и на внѣшнюю природу въ смыслѣ ея одухотворенія, мы тѣмъ самымъ исполняемъ нашъ нравственный долгъ и по отношенію къ предкамъ. Стало быть, тутъ семейная религія прошедшаго получаетъ безусловное значеніе, становится выраженіемъ совершеннаго Добра.

Духовная наша связь съ *прошедшимъ* возстановляется черезъ преображеніе нашего духовнаго и тѣлеснаго бытія *въ настоящемъ*. Чтобы подготовить воскресенье умершихъ въ будущемъ, мы должны покорить нашу плоть. Непремѣнное условіе жизненной полноты есть подавленіе жизненной безмѣрности или аскетизмъ. Соловьевъ различаетъ два пути истиннаго аскетизма — *монашество* и *бракъ* [1]).

Мы уже знаемъ его мысли какъ о томъ, такъ и о другомъ. Читатель, знакомый съ ученіемъ Соловьева о смыслѣ любви, поймётъ почему онъ считаетъ бракъ видомъ аскетизма. Онъ ссы-

[1]) Тутъ обозначаются тѣ предѣлы, до которыхъ Соловьевъ идетъ съ Ѳедоровымъ: для послѣдняго—путь, ведущій къ воскрешенію есть *управленіе* стихіями посредствомъ научнаго знанія: второй же видитъ этотъ путь въ таинственномъ, мистическомъ «одухотвореніи» природы черезъ аскетизмъ «совершеннаго брака».

лается между прочимъ на то, что въ нашемъ богослуженіи при вѣнчаніи вѣнцы брачные приравниваются къ вѣнцамъ мучениковъ. Помимо этого церковнаго воззрѣнія, которое видитъ въ аскетизмѣ, т.-е. въ воздержаніи плоти, одинъ изъ необходимыхъ элементовъ брака, у Соловьева есть свои особыя основанья видѣть въ бракѣ задачу, которая для своего разрѣшенія требуетъ мученическаго подвига. Мы уже видѣли, что, съ его точки зрѣнія, въ *совершенномъ* бракѣ, который составляетъ цѣль всякаго брака вообще, дѣторожденіе становится невозможнымъ и ненужнымъ: ибо «совершенный бракъ есть начало новаго процесса, не повторяющаго жизнь во времени, а возстановляющаго ее для вѣчности». «Совершенный» бракъ по Соловьеву достигается, какъ мы знаемъ, при условіи полового воздержанія.

Пока совершенный бракъ еще не достигнутъ, дѣло спасенья человѣческаго рода не можетъ завершиться и потому должно передаваться изъ поколѣнія въ поколѣніе. То, чего не совершили родители, должно быть сдѣлано дѣтьми. Нравственная организація человѣчества, «не ограничиваясь значеніемъ дѣтей какъ *новаго* поколѣнія, которому принадлежитъ неизвѣстная будущность, сверхъ фактической внѣшней преемственности требуетъ внутренней нравственной преемственности». Родители не должны удовольствоваться тѣмъ, что они произвели дѣтей для будущаго: на нихъ лежитъ «обязанность воспитать этихъ носителей и двигателей будущаго для ихъ опредѣленной всемірно исторической задачи». И такимъ образомъ черезъ нравственное объединеніе поколѣній возстановится распавшая связь временъ—прошедшаго, настоящаго и будущаго.

Почитаніе предковъ съ одной стороны и правильное воспитаніе новыхъ поколѣній съ другой стороны возстановляютъ утраченную цѣлостность человѣчества *въ порядкѣ времени или послѣдовательности бытія*. Но цѣлостность бытія должна быть возстановлена не только въ порядкѣ преемственности, но также и въ порядкѣ сосуществованія. «Линейная безконечность семьи можетъ находить свою нравственную полноту лишь въ другомъ болѣе широкомъ цѣломъ, какъ и геометрическая линія реализуется только какъ предѣлъ плоскости, которая для линіи есть то же, что сама линія для точки». Вся линія преемства, связующаго отцовъ, дѣтей и дѣдовъ, получаетъ свое нравственное со-

держаніе лишь въ связи со множествомъ собирательно сосуществующихъ семей, составляющихъ *народъ*. «Если мы все наше физическое и духовное достояніе получили отъ отцовъ, то *отцы* имѣли его только черезъ *отечество*. Семейныя преданія суть дробь преданій народныхъ, и будущность семьи нераздѣльна съ будущностью народа. Поэтому необходимо почитаніе отцовъ переходитъ въ почитаніе отечества или патріотизмъ, и семейное воспитаніе примыкаетъ къ воспитанію національному».

Тутъ Соловьевъ отмѣчаетъ характерное отличіе нравственной организаціи и нравственной связи отъ всякой другой. Въ нравственной организаціи «каждое подлежащее низшаго или, точнѣе, болѣе тѣснаго порядка, становясь подчиненнымъ членомъ высшаго или болѣе широкаго цѣлаго, не только не поглощается имъ, не только сохраняетъ свою особенность, но находитъ въ этомъ подчиненіи и внутреннія условія и внѣшнюю среду для реализаціи своего высшаго достоинства». Такъ семья не упраздняетъ своихъ членовъ, а даетъ имъ сравнительно высшую полноту жизни; также точно и народъ не поглащаетъ отдѣльныя семьи и личности, а наполняетъ ихъ жизнь содержаніемъ въ опредѣленной національной формѣ. Наконецъ, нравственное единство или солидарность всего человѣчества не упраздняетъ отдѣльныя народности, а связываетъ ихъ въ одно солидарное цѣлое. Нормальное, истинное отношеніе народовъ не есть космополитическое ихъ *смѣшеніе, а общеніе многихъ раздѣльныхъ, раздѣляющихся, но не раздѣляющихъ языковъ*. «Какъ истинное единство языковъ есть не *одноязычіе*, а *всеязычіе*, т.-е. общность и понятность, взаимопрониканіе всѣхъ языковъ съ сохраненіемъ особенностей каждаго, такъ и истинное единство народовъ есть не однородность, а всенародность, т.-е. взаимодѣйствіе и солидарность всѣхъ ихъ для самостоятельной и полной жизни каждаго». Въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ и чрезъ него живетъ весь рядъ преемственныхъ поколѣній; въ совокупности этихъ рядовъ живетъ и чрезъ нихъ дѣйствуетъ единый народъ. Наконецъ, въ полнотѣ народовъ живетъ и совершаетъ свою исторію единое человѣчество». Человѣчество—не отвлеченное понятіе, а организмъ: существованіе этого всечеловѣческаго организма должно быть признано такимъ же фактомъ, какъ и существованіе отдѣльныхъ народностей. Съ человѣчествомъ от-

дѣльный человѣкъ связывается той же безусловной нравственной солидарностью, которая сочетаетъ въ одно цѣлую нормальную семью и народъ». Полное собирательное подлежащее или «воспринимающее» совершеннаго Добра, полный образъ и подобіе Божества или носитель дѣйствительнаго нравственнаго порядка (Царствія Божія) есть человѣчество».

Словомъ, въ нравственной организаціи человѣчества или въ Царствіи Божіемъ существуетъ полное взаимное проникновеніе частей: съ одной стороны нѣтъ и не можетъ быть частей внѣ цѣлаго, съ другой стороны и цѣлое не можетъ существовать отдѣльно отъ своихъ частей. Человѣчество не можетъ существовать отдѣльно отъ народностей, а народности—отдѣльно отъ семей и лицъ. Такъ же точно и наоборотъ: отдѣльный человѣкъ немыслимъ внѣ родовой связи поколѣній, нравственная жизнь семьи невозможна внѣ народа, а жизнь народа—внѣ человѣчества.

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ признаетъ за благо не всякое соединеніе и не всякое сближеніе народностей, а только такое, которое происходитъ *въ добрѣ*. Когда два народа сближаются въ ненависти къ третьему или связующимъ началомъ между ними служитъ общій интересъ,—такое объединеніе не имѣетъ нравственной цѣны. Объединеніе можетъ быть цѣннымъ лишь въ томъ случаѣ, если оно является шагомъ ко всеобщей солидарности, къ организаціи безусловнаго Добра. Окончательное подлежащее этой организаціи есть собирательный человѣкъ или человѣчество, расчлененное на свои органы или элементы—народы, семьи и лица. Рѣшивъ такимъ образомъ вопросъ *о субъектѣ* нравственной организаціи, Соловьевъ переходитъ къ вопросу *о ея всеобщихъ формахъ* [1]).

II. Формы нравственной организаціи человѣчества.

Въ ученіи о формахъ нравственной организаціи человѣчества «Оправданіе Добра» воспроизводитъ старую схему «Критики отвлеченныхъ началъ». Соловьевъ учитъ здѣсь по прежнему, что

[1]) См. для предыдущаго § Оправд. Добра, 419—442.

«должное или достойное отношеніе человѣка къ высшему міру или другимъ людямъ и къ низшей природѣ организуется собирательно въ формахъ церкви, государства и хозяйственнаго общества, или земства». Характерное для «Оправданія Добра» дополненіе заключается въ томъ, что здѣсь церковь опредѣляется какъ *организованное благочестіе*, государство — какъ *организованная жалость*. По аналогіи слѣдовало бы ожидать, что «земство» будетъ опредѣлено какъ «организованный стыдъ». Соловьевъ, однако, повидимому, чувствуетъ натяжку, которая произошла бы отъ такого проведенія полной параллели между тремя основными нравственными началами и тремя сферами общественной жизни; поэтому онъ опредѣляетъ нравственную задачу экономической организаціи нѣсколько иначе: она должна быть «собирательно организованнымъ воздержаніемъ отъ дурной плотской безмѣрности».

Ученіе о Церкви въ «Оправданіи Добра» дополняется сравнительно немногими штрихами. Большею частью здѣсь воспроизводятся знакомыя уже намъ мысли, развитыя съ бо́льшей обстоятельностью въ болѣе раннихъ произведеніяхъ Соловьева. Изъ нихъ онъ прямо ссылается на «Великій Споръ», «Духовныя Основы Жизни» и «La Russie et l'Eglise Universelle».

Въ «Оправданіи Добра», какъ и въ прежнихъ сочиненіяхъ Соловьева, пафосъ его философіи заключается въ борьбѣ противъ того дуалистическаго направленія въ мысли и въ жизни, которое утверждаетъ навѣки непроходимую пропасть между Богомъ и міромъ. Между этими двумя противоположными терминами, какъ онъ указываетъ, «есть третій, посредствующій; существуетъ историческая среда, въ которой негодный прахъ земли чрезъ искусную систему удобренія перерождается въ благотворную почву будущаго Царства Божія». Требованіе религіознаго чувства, соотвѣтственно съ этимъ, заключается не въ томъ, чтобы мы отвергали міръ, а въ томъ, чтобы мы не принимали его какъ самостоятельное начало жизни.

Среда, черезъ которую міръ пресуществляется въ Бога, есть церковь. Въ Богѣ царствуетъ совершенное единство и святость, въ мірскомъ человѣчествѣ—рознь и грѣхъ. Объединеніе и освященіе происходитъ въ Церкви, примиряющей и согласующей распавшійся грѣховный міръ съ Богомъ. По опредѣленію Со-

ловьева «*Церковь по существу есть единство и святость Божества*, но не самого по себѣ, а *поскольку оно пребываетъ и дѣйствуетъ въ мірѣ*.— это есть *Божество въ своемъ другомъ*, или дѣйствительная сущность богочеловѣчества».

Богочеловѣческая жизнь не можетъ довольствоваться однимъ страдательнымъ участіемъ человѣка: отъ человѣка требуется сознательное, свободное содѣйствіе Христу въ дѣлѣ спасенія. Это содѣйствіе не должно ограничиваться однимъ благочестіемъ, т.-е. одной преданностью Богу: оно должно выражать собою кромѣ того нормальное отношеніе человѣка къ другимъ людямъ и къ низшей природѣ. Для Соловьева это значитъ, что кромѣ нормы благочестія дѣятельность человѣка должна соотвѣтствовать нормамъ жалости и стыда.

Если собирательнымъ выраженіемъ благочестія служитъ Церковь, то выраженіе коллективной жалости философъ видитъ *въ государствѣ*.

Относящіяся сюда разсужденія отличаются крайней своеобразностью. Руководящую норму для рѣшенія вопроса о задачѣ христіанскаго государства Соловьевъ находитъ въ указаніяхъ св. Писанія о значеніи *христіанскаго воинства*. Совмѣстимость воинскаго служенія съ христіанствомъ прямо признается повѣствованіемъ «Дѣяній апостольскихъ» объ обращеніи сотника Корнелія. Корнелій говоритъ апостолу Петру: «нынѣ всѣ мы предъ Богомъ предстоимъ слышать *все, повелѣнное тебѣ отъ Бога*». Соловьевъ отмѣчаетъ, что въ этомъ *всемъ*, что Богъ велитъ апостолу сообщить римскому воину для его спасенія, нѣтъ ничего о военной службѣ. Это было бы совершенно невозможно, еслибы воинское служеніе было несовмѣстимо съ христіанствомъ. Примѣръ Корнелія доказываетъ возможность христіанскаго воинства. Но, если можетъ быть христіанское войско, то тѣмъ болѣе можетъ быть и христіанское государство: ибо войско есть «и крайнее выраженіе и первая реальная основа государственности».

Государство оправдывается тѣмъ же, что служитъ оправданіемъ и воинскому служенію. Задача воина—въ томъ, чтобы силою оружія защищать слабыхъ противъ насилія—быть помощью тѣмъ, кто страдаетъ отъ внѣшняго зла. Но въ этомъ же осуществленіи дѣятельной жалости къ страждущимъ заключается по

Соловьеву и задача государства. Призванье государства—именно въ томъ, въ чемъ величайшій латинскій поэтъ видѣлъ призванье вѣчнаго города.

Народами править державно,
кроткимъ защитою быть, оружьемъ смиряя надменныхъ.

Необходимость существованія государственнаго меча, подавляющаго зло *внѣшнею* силою принужденія, здѣсь оправдывается естественною необходимостью: необходимость внѣшней борьбы противъ зла обусловливается тѣмъ, что оно еще не упразднено благодатью ни въ нисшемъ мірѣ природы, ни въ средней области жизни человѣческой.—«Развѣ съ появленіемъ христіанства, съ возвѣщеніемъ Царства Божія исчезло для насъ царство животное, растительное, минеральное? Если они не упразднены, то почему же должно быть упразднено воплощенное въ политической организаціи царство природно-человѣческое, которое въ историческомъ процессѣ есть такая же необходимость, какъ тѣ—въ космическомъ? Мы не можемъ перестать быть животными и должны будто бы перестать быть гражданами! Можно ли придумать болѣе вопіющую нелѣпость?»

Благодать и истина съ перваго своего появленія и донынѣ не овладѣли не только всѣмъ, но даже и большею частью человѣчества. Законъ, очевидно, не могъ быть упраздненъ благодатью для тѣхъ, кто не вмѣщаетъ ни благодати, ни закона. Въ подтвержденіе Соловьевъ приводитъ слова Христовы: «Ни одна іота и черта изъ закона не прейдетъ.... Я пришелъ не разрушить законъ, а исполнить». Этими словами по Соловьеву, выражается между прочимъ и утвержденіе государства какъ подзаконнаго учрежденія, Пока благодать не овладѣла окончательно сердцами людей, законъ нуженъ какъ *внѣшній предѣлъ* человѣческой свободы.

Въ утвержденіи и охраненіи этого предѣла и заключается главная задача государства.

Наличность положительной нравственной задачи у государства съ христіанской точки зрѣнія даетъ возможность говорить о христіанскомъ государствѣ. Соловьевъ прежде всего пытается выяснить отличіе его отъ государства языческаго. Различіе это заключается не въ нравственной задачѣ и не въ нравственной основѣ того и другого. Нравственный мотивъ государства—

жалость, требующая активной помощи обиженнымъ и страждущимъ, чрезвычайно сильно сказывается уже въ жизни древняго языческаго государства: въ подтвержденіе Соловьевъ ссылается на примѣръ аѳинскаго царя Тезея, съ опасностью жизни освобождавшаго своихъ гражданъ отъ каннибальской дани Криту. Стало быть, различіе христіанскаго и языческаго государства—не въ естественной ихъ основѣ, а въ другихъ отношеніяхъ. По Соловьеву оно заключается въ томъ, что «съ христіанской точки зрѣнія государство есть только часть въ организаціи собирательнаго человѣка, часть, обусловленная другою, высшею частью—церковью, отъ которой оно получаетъ свое освященіе и окончательное назначеніе—служить косвеннымъ образомъ въ своей мірской области и своими средствами той абсолютной цѣли, которую прямо ставитъ церковь—приготовленію человѣчества и всей земли къ царству Божію». Этимъ опредѣляются двѣ основныя задачи государства: изъ нихъ одна—*консервативная* заключается въ томъ, чтобы *охранять основы общежитія, безъ которыхъ человѣчество не могло бы существовать;* другая—прогрессивная налагаетъ на государство обязанность *улучшать условія человѣческаго существованія*, содѣйствовать свободному развитію всѣхъ человѣческихъ силъ, всѣхъ положительныхъ возможностей, сокрытыхъ въ человѣкѣ, безъ чего невозможно наступленіе будущаго совершеннаго состоянія—царствія Божія. Не будь консервативной дѣятельности государства, человѣчество распалось бы на части, вернулось бы въ состояніе первоначальнаго хаоса, и тогда *некому* было бы войти въ полноту высшей жизни; наоборотъ, безъ прогрессивной дѣятельности государства человѣчество оставалось бы всегда на одной и той же ступени историческаго процесса и, слѣдовательно, никогда не доросло бы до способности окончательно принять или отвергнуть царствіе Божіе.

Заблужденіе язычниковъ заключалось не въ томъ, что они приписывали государству положительное значеніе, а только въ томъ, что они считали его имѣющимъ это значеніе *отъ себя*. Въ дѣйствительности, однако, государство, какъ и всякое иное тѣло, все равно индивидуальное или собирательное, не имѣетъ своей жизни отъ себя, а получаетъ ее отъ живущаго въ немъ духа. Совершеннымъ же можетъ быть только то тѣло, въ кото-

ромъ живетъ Духъ Божій. Соотвѣтственно съ этимъ «христіанство требуетъ отъ насъ не того, чтобы мы отрицали или ограничивали полновластность государства, а чтобы мы вполнѣ признавали то начало, которое можетъ дать государству дѣйствительную полноту его значенія—нравственную его солидарность съ дѣломъ царства Божія на землѣ при внутреннемъ подчиненіи всѣхъ мірскихъ цѣлей единому Духу Христову».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ пытается дать «окончательное рѣшеніе» вопросу объ отношеніи церкви и государства.

Церковь и государство суть различныя части одной и той же богочеловѣческой организаціи. Но въ церкви божественное начало рѣшительно преобладаетъ надъ человѣческимъ. Тутъ божественное начало преимущественно дѣятельно, а начало человѣческое—преимущественно пассивно. Наоборотъ, государство есть сфера, гдѣ преобладаетъ человѣческое начало: только въ мірской области, собирательно представляемой государствомъ, возможно дѣятельное проявленіе, требуемое Божествомъ. Христіанское государство связано съ Божествомъ; но оно «имѣетъ реализацію божественнаго начала *не въ себѣ*, а *предъ собою*—въ Церкви, такъ что Божество даетъ здѣсь, въ государствѣ, *полный просторъ* человѣческому началу и его *самодѣятельному* служенію высшей цѣли». Нравственное начало требуетъ и самостоятельности человѣческой воли и подчиненія ея Божеству. Антиномія эта разрѣшается черезъ различеніе двухъ сферъ жизни, олицетворяемыхъ церковью и государствомъ, при чемъ обѣ сферы объединяются въ служеніи общей цѣли. Одна сфера дополняетъ другую: «христіанская церковь необходимо требуетъ и христіанскаго государства. Здѣсь, какъ и вездѣ, *разобщеніе* вмѣсто *различенія* ведетъ непремѣнно къ *смѣшенію*, а смѣшеніе ведетъ къ раздору и гибели».

Полное отдѣленіе отъ государства, по Соловьеву, ставитъ церковь передъ дилеммой: или отказаться отъ всякаго дѣятельнаго служенія Добру и предаться квіэтизму и равнодушію, или же, имѣя ревность къ добру, самой непосредственно осуществлять его въ мірѣ, вмѣшиваясь во всѣ дѣла мірскія, что пагубно отзывается на служеніи церкви ея специфической религіозной цѣли. Не менѣе гибельно отзывается разобщенье съ церковью и на государствѣ. При этомъ условіи оно должно или совершенно

отказаться отъ духовныхъ интересовъ, т.-е. утратить всякое достоинство и обречь себя на духовную смерть; или же, пребывая въ отчужденіи отъ церкви, государство *цѣликомъ* беретъ въ свои руки попеченье о духовномъ благѣ своихъ подданныхъ: но тутъ уже мы имѣемъ явно антихристіанскую узурпацію высшаго духовнаго авторитета.

По Соловьеву, «нормальное отношеніе между Церковью и государствомъ состоитъ въ томъ, что *государство признаетъ за вселенскою Церковью принадлежащій ей высшій духовный авторитетъ, обозначающій общее направленіе доброй воли человѣчества и окончательную цѣль ея историческаго дѣйствія, а церковь предоставляетъ государству всю полноту власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшею волей и для сообразованія политическихъ отношеній и дѣлъ съ требованіями этой окончательной цѣли,—такъ чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имѣла никакого соприкосновенія съ областью религіи*».

Задача государства заключается главнымъ образомъ въ томъ, чтобы *удерживать силы зла* въ извѣстныхъ относительныхъ предѣлахъ до тѣхъ поръ, пока человѣческія воли не созрѣютъ для рѣшительнаго выбора между абсолютнымъ добромъ и безусловнымъ зломъ. «Прямой и основной мотивъ такого удерживанія есть жалость, чѣмъ опредѣляется и весь прогрессъ права и государства». Понятно, что такое принудительное дѣйствіе государства должно ограничиваться весьма опредѣленными предѣлами: оно не должно подавлять ту *свободу* самоопредѣленія человѣческой воли, которая служитъ необходимымъ условіемъ истиннаго, богочеловѣческаго соединенія. По Соловьеву,—«*правило истиннаго прогресса состоитъ въ томъ, чтобы государство какъ можно менѣе стѣсняло внутренній нравственный міръ человѣка, предоставляя его свободному духовному* дѣйствію церкви, и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ можно вѣрнѣе и шире обезпечивало *внѣшнія условія для достойнаго существованія и совершенствованія людей*».

Не вмѣшиваясь въ дѣла священства, государство должно въ предѣлахъ своихъ средствъ дѣйствовать въ «царскомъ духѣ Христа, жалѣвшаго голодныхъ и больныхъ, учившаго темныхъ,

принудительно обуздывавшаго злоупотребленія (изгнаніе торжниковъ), но милостиваго къ самарянамъ и язычникамъ и запретившаго своимъ ученикамъ прибѣгать къ насилію противъ невѣрующихъ».

Рядомъ съ организованнымъ благочестіемъ—церковью и организованной жалостью—государствомъ, по схемѣ Соловьева должно существовать и «*собирательно организованное воздержаніе*»—*въ союзѣ хозяйственномъ* или *земствѣ*. Высшій принципъ этого общества онъ полагаетъ, какъ мы видѣли, въ «воздержаніи отъ дурной плотской безмѣрности»; цѣль хозяйства съ этой точки зрѣнія «есть претвореніе матеріальной природы—своей и внѣшней—въ свободную форму человѣческаго духа, не ограничивающую его извнѣ, а безусловно восполняющую его внутреннее и наружное существованіе. Въ этой цѣли, по Соловьеву, *экономизмъ* сближается съ *аскетизмомъ*. Внутренняя, существенная ихъ связь заключается «*въ положительной обязанности человѣка избавить матеріальную природу отъ необходимости тлѣнія и смерти и приготовить для всеобщаго тѣлеснаго воскресенія*».

Извѣстныя уже намъ экономическія воззрѣнія Соловьева дополняются здѣсь новымъ этическимъ истолкованіемъ закона сохраненія энергіи.

Признавая, что этотъ непреложный законъ господствуетъ надо всякимъ реальнымъ явленіемъ и отношеніемъ въ мірѣ, онъ пытается вывести отсюда задачу человѣка по отношенію къ природѣ.

Запасъ силъ нашихъ, душевныхъ и тѣлесныхъ ограниченъ: когда душа наша расточается наружу, на поверхности вещей, когда она уходитъ въ дурную внѣшнюю безмѣрность страстей и похотей, у нея не остается свободной *внутренней* силы, чтобы проникнуть до существа природы и овладѣть имъ. «Ясно, что человѣкъ можетъ дѣйствительно одухотворить природу или возбудить и поднять въ ней внутреннюю жизнь—только отъ избытка собственнаго одухотворенія и столь же ясно, что собственное одухотвореніе человѣка можетъ совершаться только на счетъ его внѣшнихъ, наружу обращенныхъ душевныхъ силъ и стремленій. Силы и стремленія души должны *вбираться внутрь*, и чрезъ это возрастать въ своей интенсивности, а усиленное въ

себѣ, могучее и одухотворенное существо человѣка будетъ уже соотноситься не съ вещественною поверхностью природы, а съ ея внутреннею сущностью».

Задача экономіи съ этой точки зрѣнія есть прежде всего *«сбереженіе, скопленіе психическихъ силъ черезъ превращеніе одного вида душевной энергіи (внѣшней или экстенсивной) въ другой видъ энергіи (внутренней или интенсивной)»*. При этомъ необходимо помнить, что организація матеріальной жизни человѣчества есть задача подчиненная; она можетъ быть правильно и успѣшно осуществлена «лишь подъ условіемъ признанія абсолютной цѣли—царства Божія, представляемой церковью, и съ помощью правыхъ средствъ государственной организаціи».

Ученіе о нравственной организаціи человѣчества въ «Оправданіи Добра» завершается очеркомъ нормальныхъ взаимоотношеній трехъ властей въ христіанскомъ мірѣ—святительской, царской и пророческой. По сравненію съ прежними сочиненіями Соловьева эта попытка изобразить соціальное тріединство въ человѣческихъ отношеніяхъ не даетъ ничего новаго: поэтому мы можемъ на этомъ кончить изложеніе его нравственной философіи второго періода[1]).

III. Разложеніе теократическихъ воззрѣній въ Оправданіи Добра.

Въ предшествующихъ отдѣлахъ настоящаго сочиненія я уже неоднократно говорилъ о государственныхъ и экономическихъ воззрѣніяхъ Соловьева: поэтому здѣсь я могу ограничиться сравнительно немногимъ. Тутъ, какъ и вездѣ, у Соловьева замѣчательно глубокая и истинная основная мысль не находитъ себѣ адекватнаго внѣшняго выраженія.

Страницы «Оправданія Добра», посвященныя вопросу о всемірномъ прогрессѣ, принадлежатъ къ числу наилучшихъ не только въ произведеніяхъ Соловьева, но и во всей міровой философско-исторической литературѣ. Заслуга Соловьева здѣсь выражается въ совершенно правильномъ пониманіи *цѣли мірового прогресса*,

[1]) См. Оправд. Добра, 442—479.

которая дѣйствительно заключается во всеобщемъ исцѣленіи; безукоризненно правильными и блестящими должны быть признаны и вытекающія отсюда мысли о единомъ человѣчествѣ, какъ о субъектѣ мірового прогресса. Соловьевъ глубже, чѣмъ кто-либо раньше его, прозрѣвалъ ту *магію всеединства*, которая составляетъ безусловное содержаніе и конечную цѣль мірового процесса; но рядомъ съ геніальными интуиціями мы находимъ у него тутъ же искусственную и неудачную попытку уложить ихъ во внѣшнія разсудочныя схемы. Въ ученіи о нравственной организаціи человѣчества повторяются всѣ тѣ заблужденія и недостатки, которые уже были отмѣчены выше—при критикѣ «теократіи» Соловьева, его политическихъ и экономическихъ ученій.

Въ дополненіе къ сказанному выше здѣсь необходимо отмѣтить, что въ «Оправданіи Добра» замѣчаются несомнѣнные признаки разложенія этихъ воззрѣній. Какъ сказано, мы еще не находимъ здѣсь отреченія отъ теократіи; наоборотъ, Соловьевъ продолжаетъ признавать условіемъ спасенія для человѣчества единство трехъ теократическихъ властей и служеній. Но не даромъ самое слово «теократія», равно какъ и однозначущее русское «боговластіе», въ «Оправданіи Добра» отсутствуетъ: взаимное отношеніе трехъ теократическихъ началъ изображается здѣсь такъ, что отъ «теократіи» остается только блѣдный, исчезающій призракъ. Мы уже видѣли, что, по Соловьеву,—государство признаетъ за церковью лишь «высшій духовный авторитетъ», а церковь признаетъ за государствомъ полноту неограниченной принудительной власти, при чемъ эта принудительная власть не имѣетъ «никакого соприкосновенія съ областью религіи». Можетъ ли такое пониманіе отношеній церкви съ государствомъ быть названо «теократическимъ»? Очевидно, нѣтъ. «Теократія» есть опредѣленный *юридическій* терминъ. Необходимымъ признакомъ теократіи является *юридическое* господство религіи въ области мірскихъ отношеній. Гдѣ церкви принадлежитъ только духовный авторитетъ при отсутствіи *правъ* надъ мірскимъ, и гдѣ съ другой стороны правовая власть государства съ областью религіи не соприкасается, тамъ, очевидно, не можетъ быть рѣчи о теократіи. Правда, Соловьевъ видитъ въ подчиненіи государства Церкви, существенный признакъ, отличающій государство христіанское

отъ государства языческаго: но это подчиненіе установляется не юридической нормой, регулирующей отношенія церкви и государства какъ учрежденій, а нравственнымъ требованіемъ, обращеннымъ къ конкретнымъ властителямъ. «Теократическій идеалъ» въ «Оправданіи Добра» сводится къ довольно невинному въ сущности пожеланію, чтобы первосвященникъ и царь, вдохновляемые пророкомъ, согласились между собою править міромъ по христіански. Въ постоянномъ согласіи этихъ лицъ Соловьевъ категорически признаетъ «*существенное условіе*» нормальной связи церкви и государства. Ясное дѣло, что этотъ союзъ, обусловленный добрыми личными отношеніями между первосвященникомъ-отцомъ и царемъ-сыномъ, не соотвѣтствуетъ общепринятому понятію теократіи; онъ не подходитъ и подъ понятіе теократіи, какъ «богочеловѣческаго образа правленія», формулированное ранѣе самимъ Соловьевымъ.

Теократическимъ можетъ быть названо лишь то государство, гдѣ религія, опредѣляющая государственный строй, служитъ источникомъ юридическихъ нормъ, обязательныхъ для всѣхъ его подданныхъ. Такого именно пониманія держался и Соловьевъ въ ту пору, когда онъ признавалъ за теократическимъ государствомъ право подвергать еретиковъ и невѣрующихъ уголовнымъ карамъ [1]. «Оправданіе Добра», именемъ Христа воспрещающее государству прибѣгать къ насилію противъ невѣрующихъ, стоитъ несомнѣнно на болѣе христіанской точкѣ зрѣнія: но тѣмъ самымъ эта точка зрѣнія перестаетъ быть теократическою. Государство, которое не можетъ принудить своихъ подданныхъ исполнять тѣ или другія требованія религіи, очевидно, уже не есть государство теократическое.

Въ «Оправданіи Добра» вообще есть значительное отступленіе отъ прежней теократической схемы. Читатель помнитъ, что въ «Великомъ спорѣ» и въ «La Russie et l'Eglise» [2] теократическое государство признавалось міркимъ аспектомъ церкви, которому предстоитъ постепенное поглощеніе ею. Въ «Оправданіи Добра» мы видимъ несравненно болѣе рѣзкое противоположеніе между церковью и государствомъ. Въ противоположность церкви, какъ

[1] См. мой т. I, 567.-569.

[2] Стр. XVI.

порядку благодатному, государство характеризуется здѣсь какъ учрежденіе подзаконное. Но какъ таковое, оно, очевидно, не можетъ быть частью Церкви. Если вѣрна характеристика теократическаго государства, данная раньше въ «La Russie et l'Eglise», то оно выражаетъ собою «Церковь какъ живое тѣло Божіе»[1]); но въ такомъ случаѣ оно уже—не подзаконное учрежденіе, а часть порядка благодатнаго.

Соотвѣтственно съ этимъ и въ пониманіи задачи государства въ «Оправданіи Добра» есть новая черта. Мы видѣли, что, по Соловьеву, оно должно удерживать силы ада до тѣхъ поръ, пока человѣчество не созрѣетъ для *окончательнаго* выбора между добромъ и зломъ. По достиженіи человѣчествомъ этой ступени зрѣлости, государство, какъ исчерпавшее свою миссію, прекращаетъ существованіе.

Такое ограниченіе задачи государства одной отрицательной функціей также врядъ ли согласно съ теократическимъ его пониманіемъ. Если задача государства сводится къ тому, чтобы помѣшать до времени міру превратиться въ адъ, то оно, очевидно, не можетъ быть понимаемо какъ часть «Царства Божія» на землѣ.

Разложеніе теократическаго воззрѣнія сказывается и въ разсужденіяхъ Соловьева о хозяйствѣ. Съ одной стороны онъ настаиваетъ на любимой своей мысли о преображеніи и одухотвореніи внѣшней природы черезъ хозяйственную дѣятельность человѣка: тѣмъ самымъ «союзъ экономическій» или «земство» утверждается какъ необходимая составная часть царствія Божія на землѣ. Съ другой стороны, однако, «истинная», «нормальная» хозяйственная дѣятельность опредѣляется здѣсь такъ, что въ ней не остается ничего хозяйственнаго. Нѣтъ сомнѣнія, что, сберегая свои душевныя силы, вбирая ихъ внутрь, человѣкъ работаетъ надъ собственнымъ одухотвореніемъ и тѣмъ самымъ готовитъ то всеобщее одухотвореніе, для котораго побѣда духа надъ плотью является непремѣннымъ условіемъ. Но признавать экономію душевныхъ силъ задачей «экономіи» въ смыслѣ хозяйства значитъ вводить въ философское разсужденіе совершенно недозволительную игру словъ. На самомъ дѣлѣ хозяйство есть лишь внѣшнее, поверхностное отношеніе человѣка къ природѣ: наоборотъ, то вбираніе внутрь душевныхъ силъ, въ которомъ

Соловьевъ справедливо видитъ путь къ исцѣленію,—ведетъ въ конечномъ результатѣ къ идеалу евангельской беззаботности, т.-е. къ полному отрѣшенію отъ всякаго хозяйства.

Утопія всемірной теократіи разбивается о тотъ непреложный фактъ, что Царствіе Божіе, даже въ земномъ его явленіи, находится по ту сторону государства и по ту сторону хозяйства.

ГЛАВА XXIII.

Теоретическая философія.

I. Задачи теоретической философіи и Оправданіе Добра.

Въ послѣдніе годы своей жизни (съ 1897 года) Соловьевъ обдумывалъ и составлялъ большой трудъ, долженствовавшій обнять въ себѣ всю его теорію познанія и метафизическую систему. Изъ этого труда ему удалось выполнить только *приступъ*—три первыя главы, которыя были сначала напечатаны имъ самимъ въ «Вопросахъ философіи и психологіи», а послѣ его смерти вошли въ полное собраніе его сочиненій (т. VIII) подъ общимъ заглавіемъ—«Теоретическая философія»[1]).

Какъ замыселъ этого труда, такъ и начало его выполненія послужили предметомъ оживленнаго спора въ нашей литературѣ. Профессоръ *А. И. Введенскій* увидѣлъ въ названныхъ трехъ главахъ отреченіе отъ прежней мистической системы Соловьева, вызванное болѣе глубокимъ усвоеніемъ критицизма Канта[2]). Это мнѣніе вызвало возраженія В. Ф. Эрна, который убѣдительно доказалъ полное его несоотвѣтствіе съ дѣйствительнымъ характеромъ перелома, пережитого Соловьевымъ въ послѣдніе годы его жизни. Изъ собственныхъ признаній Соловьева мы знаемъ, что центромъ тяжести его теоретической философіи долженъ былъ быть *вопросъ о злѣ*. Такъ ставится задача уже въ томъ

[1]) Что эти три главы представляютъ собою приступъ къ изложенію цѣлой метафизической системы, говоритъ онъ самъ въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ», 453.

[2]) Вопросы филос. кн. 56 (январь, 1901), стр. 26—27.

заключительномъ переходѣ къ теоретической философіи, которымъ оканчивается «Оправданіе Добра»[1]). Изъ другого произведенія философа намъ извѣстно и то рѣшеніе названной задачи, на которомъ онъ остановился: по его словамъ оно въ главныхъ своихъ основаніяхъ «наглядным и общедоступнымъ образомъ» изложено въ «Трехъ разговорахъ»[2]). Это дѣлаетъ несомнѣннымъ, что неоконченная «Теоретическая философія» Соловьева представляетъ собою произведеніе глубоко мистическое по замыслу. В. Ф. Эрнъ совершенно правъ въ томъ, что, вопреки А. И. Введенскому, «никогда за всю свою жизнь Соловьевъ не уходилъ съ такою силою въ *откровенную* мистику, совершенно чуждую Канту»[3]), чѣмъ въ послѣдніе годы своей жизни, когда онъ обработывалъ заново свою гносеологію и метафизику.

Къ счастію, путемъ сопоставленія ряда произведеній Соловьева конца девятидесятыхъ годовъ, мы можемъ возстановить въ общихъ чертахъ не только *замыселъ* его «Теоретической философіи», но и нѣкоторыя существенныя черты того хода мыслей, который долженъ былъ выразиться въ этомъ сочиненіи.

Тутъ волею неволей приходится отступить отъ обычнаго въ настоящемъ сочиненіи порядка изложенія. При ознакомленіи съ какимъ либо законченнымъ произведеніемъ большею частью бываетъ всего цѣлесообразнѣе слѣдовать ходу изложенія самого автора: тутъ можно спокойно предоставить ему самому постепенно вводить читателя въ свой планъ. Наоборотъ, когда вмѣсто законченнаго сочиненія имѣешь передъ собою, какъ въ данномъ случаѣ, только *приступъ*, нужно прежде всего задаться вопросомъ о томъ *намѣреніи*, которому онъ служитъ. Иначе говоря, въ данномъ случаѣ приходится начать съ того *общаго замысла* «Теоретической философіи» Соловьева, которому онъ не успѣлъ дать законченнаго выраженія: ибо только съ точки зрѣнія этого общаго замысла намъ можетъ стать понятною та его часть, которая была выполнена авторомъ.

Прежде всего въ мысли Соловьева, какъ уже было сказано

---

[1]) Стр. 483.

[2]) Три разговора, 453.

[3]) Гносеологія В. С. Соловьева. (Сборникъ первый о В. С. Соловьевѣ, стр. 203, (Москва, 1911).

выше [1]), его этика, теоретическая философія и эстетика составляютъ *одно цѣлое*, части единаго плана синтетической философіи. Мы уже видѣли, что въ новомъ изложеніи своего философскаго міросозерцанія Соловьевъ вернулся къ той задачѣ, которую раньше онъ пытался разрѣшить въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Приступая къ изложенію этической части своей философіи въ «Оправданіи Добра», онъ несомнѣнно уже задумалъ продолжать изложеніе своего міросозерцанія въ «теоретической философіи» и въ «эстетикѣ». Съ этой точки зрѣнія необходимо внести кое-какія поправки въ воззрѣніе В. Ф. Эрна, который явно преувеличиваетъ разстояніе между двумя произведеніями нашего автора .

По словамъ Эрна, «Введенскому хочется думать, что Соловьевъ, закончивъ изложеніе этики (уже въ новомъ и окончательномъ видѣ), долженъ былъ перейти къ *такому* же (по своему качеству) изложенію теоретической философіи. На самомъ дѣлѣ «переломъ» былъ пережитъ *послѣ* написанія «Оправданія Добра», и этотъ законченный трудъ по этикѣ, больше, чѣмъ какое-нибудь другое произведеніе Соловьева, остался на томъ берегу, отъ котораго Соловьевъ въ переворотѣ своемъ *отчалилъ*. Поэтому, еслибъ теоретическая философія была Соловьевымъ закончена, то она была бы обработана не въ духѣ «Оправданія Добра», *а въ духѣ «Трехъ разговоровъ»* [2]).

Въ предшествовавшемъ изложеніи уже было достаточно выяснено, что «Оправданіе Добра» находится вовсе не на «томъ берегу» отъ котораго отчалилъ Соловьевъ, а скорѣе—*между двумя берегами*. Это—во всѣхъ отношеніяхъ промежуточная стадія, *соединительное звено* между двумя періодами мысли Соловьева. Съ одной стороны совершенно вѣрно, что «особая перемѣна въ настроеніи» Соловьева произошла послѣ напечатанія «Оправданія Добра». Онъ самъ, повидимому, относитъ эту перемѣну къ 1898 году [3]). Но съ другой стороны *въ самомъ концѣ* того же года, т.-е. несомнѣнно послѣ «перелома», о которомъ идетъ рѣчь, «Оправданіе Добра» вышло вторымъ изданіемъ,—

---

[1]) Стр. 40, ср. т. I. 104—107.

[2]) Эрнъ, цит. статья 201—202.

[3]) Три разговора, 453.

съ новымъ предисловіемъ автора. Въ этомъ предисловіи не только нѣтъ отреченія отъ прежней точки зрѣнія, но есть прямое ея подтвержденіе.

«Начавъ приготовлять это второе изданіе», говоритъ здѣсь Соловьевъ, «я въ теченіе девяти мѣсяцевъ пять разъ перечелъ всю книгу, дѣлая каждый разъ новыя пояснительныя вставки, мелкія и большія. Хотя и послѣ этого осталось очень много недостатковъ въ моемъ изложеніи, но, надѣюсь, не такихъ, которые бы подвергли меня угрозѣ: «проклятъ всякъ, творяй дѣло Господне съ небреженіемъ»»[2]).

«Теоретическая философія» начала печататься годомъ раньше этого предисловія—въ годъ выхода перваго изданія «Оправданія Добра». Очевидно, Соловьевъ не видѣлъ пропасти между обоими своими произведеніями и разсматривалъ одно, какъ непосредственное продолженіе другого.

Это не доказываетъ, чтобы между мыслями его до и послѣ 1897 года не было никакой разницы. Наоборотъ, ознакомленіе съ «Тремя разговорами» убѣдитъ насъ въ томъ, что разница есть и весьма существенная. Но дѣло въ томъ, что Соловьевъ не отдавалъ себѣ въ ней яснаго отчета: онъ не замѣчалъ того противорѣчія, которое было въ дѣйствительности между новыми мыслями и старыми схемами. Этому способствовало, конечно, и то обстоятельство, что новыя мысли были далеко не во всѣхъ отношеніяхъ отмѣною старыхъ: Даже точка зрѣнія «Трехъ разговоровъ», которая наиболѣе рѣзко противорѣчитъ старой теократической схемѣ Соловьева, въ другихъ отношеніяхъ представляетъ собою прямое продолженіе и завершеніе мыслей, высказанныхъ имъ смолоду.

Таково же было бы, по всей вѣроятности, отношеніе между «Оправданіемъ Добра» и «Теоретической философіей», еслибы это послѣднее произведеніе было доведено до конца. Между ними, очевидно, оказались бы противорѣчія. И тѣмъ не менѣе было бы невозможно отрицать, что одно примыкаетъ къ другому.

Мы имѣемъ ясныя доказательства этой внутренней связи. Первая статья «Теоретической философіи» начинается ссылкой на «Оправданіе Добра» и сразу возобновляетъ прерванный ходъ

[1]) Оправд. Добра, 4.

мыслей этого произведенія; у читателя получается впечатлѣніе, какъ будто онъ знакомится съ новой главой того же труда.

Здѣсь говорится о «единосущіи и нераздѣльности» жизни и знанія въ ихъ высшихъ нормахъ, о «коренномъ и необходимомъ единствѣ» между добромъ и истиною, на которомъ основывается самое понятіе *истиннаго добра*, составляющее смыслъ нравственности [1]). Мало того, теоретическая философія Соловьева прямо начинается съ утвержденія основныхъ принциповъ «Оправданія Добра». «Наша жизнь», читаемъ мы здѣсь, «чтобы имѣть настоящій *смыслъ* или быть *достойною* духовной природы человѣка, должна быть *оправданіемъ добра*». Тутъ же нѣсколькими строками Соловьевъ напоминаетъ о «естественныхъ чувствахъ стыда, жалости и благочестія» въ связи съ основными принципами своего нравственнаго ученія. И съ этой *нравственной* цѣлію существованія связывается задача философіи теоретической.—«Если нравственное ученіе необходимо для всѣхъ людей вообще, то изъ числа этихъ «всѣхъ» мы не имѣемъ никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочетъ и можетъ не только принимать, но и понимать нравственныя нормы или отчетливо мыслить о нихъ». Въ нашемъ духѣ существуетъ «самостоятельная потребность чисто умственная, или теоретическая, безъ удовлетворенія которой цѣнность самой жизни становится сомнительною».

Если такимъ образомъ «Теоретическая философія» продолжаетъ «Оправданіе Добра», то неудивительно, что въ концѣ послѣдняго мы находимъ переходъ къ теоретической философіи. болѣе того,—краткій набросокъ ея *плана*.

По Соловьеву, въ нашихъ земныхъ условіяхъ самое «Оправданіе Добра» требуетъ содѣйствія теоретической философіи. Въ концѣ мірового процесса Добро оправдывается на дѣлѣ, станетъ для всѣхъ яснымъ или явнымъ. «Но пока еще конецъ, хотя и близкій, не наступилъ, пока правота добра не стала очевиднымъ фактомъ во всемъ и для всѣхъ, возможно еще теоретическое сомнѣніе, неразрѣшимое въ предѣлахъ философіи нравственной или практической, хотя нисколько не подрывающее обязательности ея правилъ для людей доброй воли.

[1]) Т. VIII, 150.

Если нравственный смыслъ жизни сводится въ сущности къ всесторонней борьбѣ и торжеству добра надъ зломъ, то возникаетъ вѣчный вопросъ: откуда же само это зло? Если оно изъ добра, то не есть ли борьба съ нимъ недоразумѣніе, если же оно имѣетъ свое начало помимо добра, то какимъ образомъ добро можетъ быть безусловнымъ, имѣя внѣ себя условіе для своего осуществленія. Если же оно не безусловно, то въ чемъ его коренное преимущество и окончательное ручательство его торжества надъ зломъ?»

«Вопросъ о происхожденіи зла есть чисто умственный и можетъ быть разрѣшенъ только истинною метафизикою, которая въ свою очередь предполагаетъ рѣшеніе другого вопроса: что̀ есть истина, въ чемъ ея достовѣрность и какимъ образомъ она познается?

Самостоятельность нравственной философіи въ ея собственной области не исключаетъ внутренней связи самой этой области съ предметами философіи теоретической—ученія о познаніи и метафизики» [1]).

Читатель, знакомый съ произведеніями Соловьева, безъ труда узна̀етъ въ этомъ замыслѣ «теоретической философіи» переработку стараго плана, который философъ пытался осуществить почти двадцатью годами ранѣе—въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Тамъ также доказывается необходимость перехода отъ этики къ теоретической философіи и утверждается тѣсная органическая связь той и другой [2]). Теоретическая философія тамъ также распадается на гносеологію и метафизику, также начинаетъ съ изслѣдованія достовѣрности мысли и знанія, чтобы затѣмъ перейти къ разсмотрѣнію вопросовъ онтологическихъ. Но въ планѣ, намѣченномъ въ «Оправданіи Добра» есть особенность, которая составляетъ яркое отличіе послѣдняго періода философіи Соловьева. Вопросъ о злѣ, коего «Критика Отвлеченныхъ Началъ» почти не касается, здѣсь выдвинутъ на первый планъ. Изъ только что приведенныхъ словъ читатель выноситъ впечатлѣніе, словно весь интересъ задуманной Соловьевымъ теоретической философіи заключается *въ его теодицеѣ*.—Отъ теорети-

[1]) Оправданіе Добра, 483—484.
[2]) II, 181—184.

ческой философіи онъ здѣсь хочетъ одного,—чтобы она *оправдала Добро какъ истину*[1]). Сама по себѣ, теодицея въ ученіи Соловьева — задача не новая: въ его космогоніи перваго періода, въ тѣхъ мысляхъ о грѣхопаденіи и о свободѣ воли, которыя высказываются въ его произведеніяхъ семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ мы находимъ нѣкоторое, хотя не вполнѣ ясное и законченное рѣшеніе вопроса о злѣ съ точки зрѣнія добраго смысла жизни. Но самая рѣшимость сдѣлать этотъ вопросъ центромъ тяжести новаго объемистаго труда о теоретической философіи, доказываетъ, что именно здѣсь Соловьевъ почуялъ больное мѣсто своихъ прежнихъ построеній. Явились новыя теоретическія сомнѣнія, съ которыми онъ раньше не считался.

Нетрудно убѣдиться, что новая постановка *теоретическаго* вопроса о злѣ тутъ представляетъ собою плодъ *жизненныхъ разочарованій*. Потребность новаго теоретическаго оправданія смысла жизни обусловливается прежде всего тѣмъ, что не оправдались надежды философа на торжество Добра *въ здѣшнихъ*, земныхъ формахъ существованія. Новая теоретическая философія Соловьева была задумана подъ впечатлѣніемъ переживанія, которое было всего болѣе чуждо его раннему и среднему періоду его творчества: онъ всѣми силами своей души ощутилъ бездну, лежащую между двумя мірами; это значило для него прежде всего понять всю схематичность, искусственность тѣхъ внѣшнихъ построеній, которыми онъ пытался заполнить ее. И мысль его волей-неволей сосредоточилась вокругъ вопроса — какъ преодолѣть эту бездну, *какъ построить мостъ между небомъ и землею*..

II. Задача теоретической философіи и жизненная драма Платона.

Эта задача привела его къ Платону. Изъ признанія самого Соловьева мы знаемъ, что его попытка «овладѣть Платономъ» посредствомъ перевода сочиненій послѣдняго, тѣсно

[1]) Оправданіе Добра, 484.

связана съ тѣмъ ходомъ мысли, который долженъ былъ выразиться въ «Теоретической философіи». Мысль о переводѣ Платона была дана Соловьеву покойнымъ А. А. Фетомъ. Но первоначально Соловьевъ остался глухъ къ этому призыву. Въ 1882 году, когда происходила бесѣда съ Фетомъ о Платонѣ, «помышленія и замыслы» философа, «были обращены совсѣмъ въ другую сторону». Мы уже знаемъ, что именно этотъ годъ выражаетъ собою начало того серединнаго періода его творчества, когда онъ всецѣло отдался своей теократической проповѣди. «Лишь послѣ смерти Фета пришла пора, когда его внушенія должны были подѣйствовать». Это случилось послѣ пережитого Соловьевымъ разочарованія во внѣшнихъ его замыслахъ, въ связи съ возвращеніемъ къ философскимъ занятіямъ вообще. Объ этомъ говоритъ самъ Соловьевъ. — «Нравственная философія, съ которой я началъ эти возобновленныя занятія, неизбѣжно приводила меня къ основнымъ теоретическимъ вопросамъ знанія и бытія. И вотъ въ 1897 году, черезъ пятнадцать лѣтъ послѣ приведеннаго разговора о Платонѣ, я сталъ ощущать неодолимое влеченіе окунуться снова и глубже прежняго въ этотъ вѣчно свѣжій потокъ юной, впервые себя опознавшей философской мысли. Вѣдь кромѣ своего личнаго творчества, Платонъ есть для насъ первый живой сводъ того, что добыто болѣе ранними греческими мыслителями, отъ которыхъ сохранились одни безсвязные отрывки. Поэтому, кто хочетъ въ своемъ философскомъ трудѣ опереться твердо на цѣлый рядъ прямой исторической преемственности, тотъ прежде всего долженъ овладѣть Платономъ» [1]).

Преимущественно передъ всѣми философами древняго и новаго міра, новая теоретическая философія Соловьева хочетъ опереться именно на Платона. Этотъ фактъ для нея, очевидно, не случаенъ: между нею и платонизмомъ есть не только логическая, но и *жизненная связь*, та самая, о которой краснорѣчиво свидѣтельствуетъ «Жизненная драма Платона», — одна изъ наиболѣе блестящихъ статей послѣдняго періода Соловьева (1898 г.).

По объясненію Соловьева эта драма, вызванная смертью Сократа, есть единственная въ мірѣ трагедія, сверхличная и сверхъ-

[1]) Творенія Платона, т. I, предисловіе, V

историческая. — *Убитъ праведникъ*. Убитъ не грубо-личнымъ злодѣяніемъ, не своекорыстнымъ предательствомъ, а торжественнымъ публичнымъ приговоромъ законной власти, волею отечественнаго города. И это еще могло бы быть случайностью, еслибы праведникъ былъ законно убитъ по какому-нибудь дѣлу, хотя невинному, но постороннему его праведности. Но онъ убитъ именно за нее, за правду, за рѣшимость исполнить нравственный долгъ до конца».

Въ этой *міровой* драмѣ выражается нѣчто всѣмъ людямъ общее: поэтому каждый народъ и каждая эпоха можетъ найти въ ней *свое*—«Трагизмъ не личный, не субъективный, не въ разлукѣ ученика съ учителемъ, сына съ отцомъ. Сократу, все равно, жить оставалось ужъ не долго. Трагизмъ — въ томъ, что лучшая общественная среда въ своемъ тогдашнемъ человѣчествѣ — Аѳины—не могла перенести простого, голаго принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовмѣстимою съ личною совѣстью; что раскрылась бездна чистаго, безпримѣснаго зла и поглотила праведника; что для правды смерть оказалась единственнымъ удѣломъ, а жизнь и дѣйствительность отошли къ злу и лжи».

«Конечно, главную силу трагизма этого положенія могла испытать только такая высокая и богатая индивидуальность, какъ Платонъ; но самый источникъ трагизма—не въ индивидуальности, не въ субъектѣ, а въ этомъ глубокомъ, роковомъ и объективномъ столкновеніи глубочайшаго зла съ воплощеніемъ правды. Истолкованіе это не обусловлено исторической стадіей общественнаго развитія, какъ въ Орестіи, — оно безусловно и универсально, какъ самый принципъ высшей правды, провозглашенный Сократомъ: «Слушаться я долженъ Бога больше, чѣмъ васъ»,—и какъ отвѣтъ зла: «Ты долженъ умереть, ибо жизнь общества несовмѣстима съ правдою Божьею и человѣческою»[1].

Достаточно сопоставить эти строки съ переживаніями послѣдней эпохи творчества Соловьева, чтобы понять, *для чего* ему понадобилось углубленное проникновеніе въ Платона. Онъ почувствовалъ жизненную драму древняго философа, какъ свою собственную. Тѣ же жизненныя разочарованія поставили передъ

[1]) Жизненная драма Платона, VIII, 266—267.

нимъ тѣ же вопросы. У него такъ же, какъ и у Платона были въ молодости *свои* надежды на «лучшую общественную среду» его времени: но и въ его дни «избранный народъ» отрекся отъ правды. Общественная жизнь теперь, какъ и въ древности, оказалась «несовмѣстимою съ личною совѣстью». «Простой, голый принципъ правды», теперь, какъ и тогда, оказался для міра невыносимымъ. Хотя въ современной намъ жизни не совершилось чего-либо сколько-нибудь напоминающаго казнь Сократа, однако, общій законъ лежащаго во злѣ міра и въ ней остается тотъ же: надъ нашимъ христіанскимъ міромъ еще болѣе, чѣмъ надъ древними Аѳинами тяготѣетъ универсальный грѣхъ *убійства Праведника*. Смерть Христа остается непреходящимъ фактомъ нашей дѣйствительности, въ которой повинно все человѣчество, не хотящее и не могущее вмѣстить въ себѣ Его жизни. «Поразительная неудача дѣла Христова въ исторіи» [1], — вотъ тотъ непреходящій фактъ современной намъ исторіи, который заставляетъ Соловьева мучительно переживать жизненную драму Платона. Для него эта послѣдняя — лишь несовершенное, временное и мѣстное предвареніе той міровой драмы, которая должна была во всей своей глубинѣ раскрыться въ христіанскомъ мірѣ. Устами антихриста въ «Трехъ разговорахъ» [2] лежащій во злѣ міръ въ концѣ вѣковъ, какъ и въ древности возвѣщаетъ все тотъ же непреходящій смертный приговоръ правдѣ и Праведнику — «Я, я, а не Онъ! Нѣтъ Его въ живыхъ, нѣтъ и не будетъ. Не воскресъ, не воскресъ, не воскресъ! Сгнилъ въ гробницѣ»... Въ этихъ словахъ мы имѣемъ нѣчто бо́льшее, чѣмъ въ осужденіи Сократа: ибо, здѣсь утвержденіе вѣчной смерти Праведника восполняется отрицаніемъ воскресенія.

Крушеніе внѣшнихъ замысловъ Соловьева поставило передъ нимъ тѣ самые метафизическіе вопросы, которые составляютъ средоточіе мысли Платона. Къ концу его жизни его прежняя концепція «великаго синтеза» оказалась незрѣлою и утопичною. Тѣмъ самымъ ему навязывалась задача пересмотра всей его метафизики. Ему нужно было заново перерѣшить вопросъ объ отно-

[1]) Три разговора, 545.
[2]) Тамъ же, 562.

шеніи двухъ міровъ, о ихъ временной противоположности, о злѣ, которое является источникомъ ихъ взаимнаго отчужденія и о ихъ грядущемъ *окончательномъ* примиреніи. Если прежде «теократія» была вѣнцомъ всей метафизики Соловьева, то, сомнѣніе и окончательное разочарованіе въ этой утопіи неизбѣжно связано съ общимъ углубленіемъ *всего* міросозерцанія философа, въ самыхъ его теоретическихъ основахъ.

Понятно, что это углубленіе должно было выразиться въ новой попыткѣ преодолѣть *дуализмъ* Платона. «Тотъ міръ, въ которомъ праведникъ долженъ умереть за правду, не есть настоящій, подлинный міръ. Существуетъ другой міръ, гдѣ *правда живетъ*. Вотъ дѣйствительное основаніе для Платонова убѣжденія въ истинно сущемъ идеальномъ космосѣ, отличномъ и противоположномъ міру чувственныхъ явленій. Свой идеализмъ, — и это вообще мало замѣчалось, — Платонъ долженъ былъ вынести не изъ тѣхъ отвлеченныхъ разсужденій, которыми онъ его поясняетъ и доказываетъ, а изъ глубокаго душевнаго опыта, которымъ началась его жизнь» [1]).

Совершенно такъ же и перемѣны въ міросозерцаніи Соловьева коренятся не въ его разсужденіяхъ, а въ томъ глубокомъ душевномъ опытѣ, который составляетъ ихъ подкладку. Если къ концу жизни для него возрастаетъ цѣнность платонова дуализма, это обусловливается прежде всего *новымъ фактомъ* въ его духовной жизни: рухнули его надежды на посюстороннее, здѣшнее преображеніе міра: за одно съ Платономъ онъ почувствовалъ, «что въ этомъ мірѣ не оказалось мѣста для правды и праведника» [2]).

И прежде въ философіи Соловьева не было недостатка въ попыткахъ посчитаться какъ съ платоновскимъ, такъ и со всякимъ другимъ дуализмомъ. Требованіе преодолѣнія дуализма съ самаго начала ставилось передъ нимъ какъ основное заданіе его философіи: оно заключалось въ самомъ стремленіи понять міровой процессъ какъ *осуществленіе всеединства*. Но, какъ мы уже видѣли, эта попытка перебросить мостъ между двумя мірами не могла въ полной мѣрѣ удасться философу по той простой причинѣ, что

---

[1]) Жизн. драма Платона, 269.
[2]) Жизн. драма Платона, 270.

онъ не чувствовалъ всю безпредѣльную глубину и ширину разстоянія между ними. Вмѣсто объединенія у него получилось *смѣшеніе:* оно выразилось и въ пантеистическихъ наклонностяхъ его метафизики и въ особенности въ сліяніи церкви съ государствомъ въ теократіи. По сравненію съ этими внѣшними, схематическими попытками объединенія, дуализмъ, утверждающій раздѣльность двухъ міровъ, сохраняетъ свою относительную правду. Чтобы преодолѣть его въ высшей точкѣ зрѣнія, нужно начать съ признанія этой правды. Совершенному и истинному объединенію двухъ міровъ должно предшествовать ясное и отчетливое ихъ разграниченіе, *утвержденіе несліянной ихъ противоположности* во всемъ ея объемѣ.

Говоря о Платонѣ, Соловьевъ такъ ставитъ задачу. — «Въ тѣлесной и практической жизни нѣтъ ничего подлиннаго и достойнаго; все подлинное и достойное пребываетъ въ своей чистой идеальности, за предѣлами этого нашего міра: оно «трансцендентно», — нѣтъ настоящаго моста между двумя мірами»[1]). Но именно изъ того, что эта граница *есть,* слѣдуетъ, что она *должна* быть снята, уничтожена. Соединительный путь между двумя мірами долженъ быть найденъ. Соловьевъ и тутъ высказываетъ свою собственную точку зрѣнія, договаривая мысль Платона. У этого послѣдняго есть попытка связать въ одно цѣлое полноту міра идей и безнадежную пустоту смертной жизни. Въ его ученіи есть «сила средняя между богами и смертными — не богъ и не человѣкъ, а нѣкое могучее, демоническое и героическое существо. Имя ему Эросъ, а должность — строить мостъ между небомъ и землею, между ними (идеями?) и преисподнею. Это не богъ, но естественный и верховный священникъ божества, т.-е. *посредникъ*—дѣлатель моста. Это—тоже назначеніе, которое по-латыни выражается словомъ «pontifex»,— что значитъ и священникъ и строитель моста, разумѣется, не черезъ обыкновенныя рѣки, а чрезъ Стиксъ и Ахеронъ, чрезъ Флегетонъ и Коцитъ»[2]).

Мы уже знаемъ изъ предшествовавшаго, что такое же значеніе приписываетъ Эросу и Соловьевъ въ своей статьѣ «О смыслѣ

---

[1]) Жизн. драма Платона, 275.
[2]) Тамъ же, 276.

любви». — Тѣмъ важнѣе для насъ въ данномъ случаѣ его мысли о Платонѣ: въ нихъ онъ высказываетъ результаты пересмотра своего собственнаго ученія.

Въ общемъ онъ остается вѣренъ своей прежней точкѣ зрѣнія на универсальное, *всеобщее* значеніе Эроса въ дѣлѣ *исцѣленія* вселенной. — «Безъ посредничества этого могучаго демона нельзя обойтись ничему живущему; такъ или иначе оно прошло и пройдетъ по его мосту. Вопросъ лишь въ томъ, какъ воспользуется человѣкъ этою помощью, какую долю небесныхъ благъ проведетъ онъ чрезъ священную постройку въ смертную жизнь» [1]). Соловьевъ видитъ ошибку Платона лишь въ томъ, что онъ не договорилъ этой своей точки зрѣнія, не понялъ того, въ чемъ заключается истинная задача Эроса, его истинное и окончательное дѣло: онъ долженъ саму смертную природу сдѣлать безсмертною. «Если Эросъ животный, подчиняясь слѣпому стихійному влеченію, воспроизводитъ на краткое время жизнь въ тѣлахъ непрерывно умирающихъ, то высшій человѣческій Эросъ истинною своею цѣлью долженъ имѣть возрожденіе или воскресеніе жизни на вѣки въ тѣлахъ, отнятыхъ у матеріальнаго процесса» [2]).

Какъ видно отсюда, Соловьевъ въ 1898 году еще не вполнѣ отрѣшился отъ своей утопіи земной любви; идея андрогинизма, какъ мы видимъ, есть сама созданіе противорѣчивое и двойственное; въ ней перемѣшаны черты земныя и небесныя, вслѣдствіе чего для преодолѣнія дуализма, для окончательнаго исцѣленія раздвоенія двухъ міровъ она оказывается недостаточною. По прежнему Соловьевъ продолжаетъ утверждать *пятый*, богочеловѣческій путь любви, который въ его глазахъ выше ангельскаго [3]). Есть, однако, данныя думать, что онъ уже не чувствуетъ себя вполнѣ спокойнымъ и въ этомъ послѣднемъ прибѣжищѣ романтическаго утопизма. Въ его заключительной оцѣнкѣ эротическаго элемента творчества Платона чувствуется невольный страхъ за осуществимость задачи эроса вообще. — Платонъ «подошелъ въ понятіи къ творческому дѣлу Эрота, но-

[1]) Тамъ же, 277.
[2]) Тамъ же, 279.
[3]) Тамъ же, 284.

нялъ его какъ жизненную задачу — «рожденія въ красотѣ», — но не опредѣлилъ окончательнаго содержанія этой задачи, *не говоря уже о ея исполненіи* (курсивъ мой). Платоновъ Эросъ, котораго природа и общее назначеніе такъ прекрасно описаны философомъ-поэтомъ, не совершилъ этого своего назначенія, не соединилъ неба съ землею и преисподнею, не построилъ между ними никакого дѣйствительнаго моста, и равнодушно упорхнулъ съ пустыми руками въ міръ идеальныхъ умозрѣній. А философъ остался на землѣ — тоже съ пустыми руками — на пустой землѣ, гдѣ правда *не* живетъ. Платонъ не овладѣлъ безконечной силою Эроса для настоящаго дѣла *перерожденія* своей и чужой природы» [1]).

Тутъ невольно возникаетъ вопросъ, *кто же послѣ* Платона овладѣлъ этой силой, и въ чемъ преимущество передъ нимъ Соловьева? Открылъ ли ему *его* эросъ что-либо большее, нежели «міръ идеальныхъ умозрѣній» и не оставилъ ли онъ его такъ же какъ Платона «*на пустой землѣ съ пустыми* руками»? Когда и гдѣ вообще «эросъ» перерождалъ нетолько внутреннюю жизнь личности, но и міръ, ее окружающій? Конечно, заключеніе отъ небытія къ невозможности было бы въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, — неправильнымъ; но *возможность* осуществленія идеальной задачи эроса у Соловьева разрушается самымъ фактомъ предъявленія къ нему совершенно несовмѣстимыхъ требованій. Сочетаніе совершенной влюбленности съ совершенной святостью есть слишкомъ очевидное, кричащее противорѣчіе; а между тѣмъ именно совершенная святость и безгрѣшность требуется отъ той любви, которая должна служить началомъ воскресенія. Любовь, воскрешающая мертвыхъ, однажды въ исторіи была явлена въ мірѣ; но мы уже достаточно говорили о несовмѣстимости ея съ эросомъ.

Свидѣтельствъ безсилія эроса, въ дѣлѣ осуществленія богочеловѣческой жизни, въ дни Соловьева не меньше, чѣмъ въ дни Платона: неудивительно, что въ его повѣствованіи и крушеніи этой платоновской и его собственной мечты — такъ много автобіографическаго.

По Соловьеву, есть живая непосредственная связь между эро-

[1]) Тамъ же, 285.

тическимъ подъемомъ философіи Платона и его общественными построеніями. Попытка построить воздушный мостъ между небомъ и землею, хотя и не удалась, но тѣмъ не менѣе вывела Платона изъ отрѣшеннаго идеализма его молодости. Въ связи съ этой попыткой и міръ вообще и ближайшимъ образомъ человѣческое общество становятся для Платона предметомъ не отрицанія и удаленія, а живого интереса. Противорѣчіе дѣйствительности идеальнымъ требованіямъ остается прежнее, но Платонъ смотритъ на него иначе. Онъ хочетъ не уходить отъ зла на вершины созерцанія, а практически ему противодѣйствовать, исправлять мірскія неправды, помогать мірскимъ бѣдствіямъ. И такъ какъ настоящее, глубокое исправленіе и полная помощь—черезъ *перерожденіе* человѣческой природы—оказались ему не по силамъ, то онъ беретъ болѣе поверхностную, но за то и болѣе доступную задачу — *преобразованія* общественныхъ отношеній» [1]).

Въ другомъ мѣстѣ я показалъ, что эта соціальная утопія Платона была мечтой объ осуществленіи правды Божіей, царства божественной идеи въ человѣческихъ отношеніяхъ. Платону грезилась теократія въ формѣ греческаго государства города [2]). Въ то время, когда самъ Соловьевъ увлекался теократіей, онъ высказывалъ о томъ же самомъ идеальномъ государствѣ совсѣмъ другія сужденія: тогда онъ видѣлъ въ немъ «блестящій примѣръ *крылатой* теоріи общества, которая, глубоко расходясь съ даннымъ и мѣстнымъ и временнымъ видомъ общежитія, имѣетъ, однако, внутреннюю силу реальности въ болѣе широкихъ размѣрахъ, и потому, высоко поднявшись надъ современнымъ ей міромъ, перелетаетъ въ иную эпоху и иныя условія, и тамъ спускается на твердую почву исторической жизни» [3]).

Понятія Платона превратились для Соловьева въ неудачную и неинтересную попытку *внѣшняго* преобразованія лишь съ того времени, когда его собственная «платонова республика» стала для него неисполнимымъ и безполезнымъ «внѣшнимъ з мысломъ».

---

[1]) Тамъ же, 285—286.

[2]) См. мою брошюру—Соціальная Утопія Платона, (Москва, 1908) и статью—Политическіе идеалы Платона и Аристотеля въ ихъ всемірно-историч. значеніи. Вопросы Философіи 1889, Ноябрь.

[3]) Россія и Европа, V, 76—77.

Неудивительно, что въ эту пору отдѣльныя черты въ его оцѣнкѣ политическихъ проектовъ Платона кажутся злыми насмѣшками надъ прежними собственными мечтами Соловьева. Такъ, напримѣръ, въ разбираемой статьѣ есть разсказъ объ отношеніяхъ Платона къ Діонисію Старшему: философъ въ концѣ концовъ пришелъ къ убѣжденію, «что единственный практическій способъ водворить правду на землѣ есть вліяніе мудреца на подходящаго для этого, удобнаго тирана»[1]). Не та ли же мечта объ «удобномъ тиранѣ» повторилась впослѣдствіи въ соловьевской теократической схемѣ взаимныхъ отношеній царя и пророка, а еще болѣе — въ его надеждахъ на «узурпатора»!

Важнѣе всѣхъ этихъ подробностей—та основная черта, которая въ глазахъ Соловьева обусловливаетъ несостоятельность общественной утопіи Платона. — «Оставивъ въ душѣ философа новую охоту къ жизни и политикѣ, коварный Эросъ унесъ на своихъ крыльяхъ ту творческую силу, безъ которой эта охота должна была остаться безплодной. Отступивши передъ высшей жизненной задачей, онъ не одолѣлъ и низшей: никакого преобразователя общественнаго и политическаго изъ него не вышло, несмотря на всѣ его старанія»...[1]) Это пишетъ Соловьевъ послѣ крушенія собственнаго своего плана преобразованій. Какой же урокъ онъ извлекаетъ отсюда для себя и для потомства? Отъ внѣшнихъ преобразованій онъ рекомендуетъ обратиться къ внутреннимъ: нужно договорить любовныя рѣчи Платоновыхъ діалоговъ и довершить недостроенный ими мостъ между двумя мірами. Но и это рѣшеніе чревато разочарованіями. Воздушный мостъ, построенный Эросомъ, рушится «каждый разъ на томъ же самомъ мѣстѣ». Умудренный жизненнымъ опытомъ путникъ предпочитаетъ ѣхать мимо...

III. Задача Теоретической философіи и „Три разговора".

Соловьевъ въ концѣ концовъ именно такъ и поступилъ. Въ «Трехъ разговорахъ» онъ ~~онъ~~ нашелъ иной, единственно вѣрный

[1]) Жизн. драма Платона, 288.
[2]) VIII, 286.

переходъ съ одного берега на другой. Онъ не отказался отъ своей эротической утопіи, а просто на просто оставилъ ее въ сторонѣ.

Едва ли и въ данномъ случаѣ дѣло могло обойтись безъ сознательнаго разочарованія. Основная задача «Трехъ разговоровъ»—въ существѣ своемъ та же, какъ и въ жизненной драмѣ Платона. Это—все тѣ же основные религіозные и метафизическіе вопросы о безднѣ зла и борьбѣ съ нимъ, о раздвоеніи двухъ міровъ и о пути къ исцѣленію—о возстановленіи единой, цѣлостной и вѣчной жизни. Еслибы Соловьевъ по прежнему думалъ, что окончательная побѣда надъ смертью должна быть дѣломъ «могучаго демона», безъ посредничества коего «нельзя обойтись ничему живущему», онъ безъ сомнѣнія не могъ бы умолчать о немъ въ «Трехъ разговорахъ». Эросъ и тамъ долженъ былъ бы явиться въ своей единственной, незамѣнимой роли *посредника*.

Въ дѣйствительности здѣсь его посредство отпадаетъ какъ ненужное. Поразительная черта «Трехъ разговоровъ» заключается въ совершенномъ *забвеніи* Эроса, въ полномъ о немъ умолчаніи. Напрасна была бы попытка объяснять это молчаніе отсутствіемъ внѣшнихъ поводовъ! Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ развиваетъ свое ученіе о всеобщемъ пути спасенія въ полемикѣ противъ Толстого. Въ виду односторонняго аскетическаго взгляда послѣдняго на половую любовь, Соловьевъ именно въ этой полемикѣ имѣлъ сколько угодно поводовъ высказать свое къ ней отношеніе, какъ къ «истинному богочеловѣческому пути». Ничего подобнаго въ «Трехъ разговорахъ» мы не находимъ: ясно, что въ данномъ контекстѣ молчаніе равно или отказу отъ прежней любимой мечты Соловьева или, что еще сильнѣе,—забвенію...

Посредническая роль «Эроса» въ Трехъ разговорахъ просто на просто *исключается* всѣмъ замысломъ этого произведенія. Здѣсь у Соловьева есть *другой* строитель моста—*истинный* Первосвященникъ, принесшій Себя въ жертву за всѣхъ. *Единственнымъ* посредникомъ между небомъ и землею является самъ Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ; тѣмъ самымъ исключается *всякій другой*. Мы уже имѣли случай говорить о томъ, что ученіе объ Эросѣ вноситъ въ міросозерцаніе Соловьева нѣкоторую двойственность вслѣдствіе тенденціи утверждать половую любовь какъ *всеобщій путь* спасенія. Какъ не можетъ быть иного пути спасенія кромѣ единственнаго пути крестной смерти и воскресенія, такъ не мо-

жетъ быть въ дѣлѣ спасенія и *двухъ* посредниковъ. Въ «Трехъ разговорахъ» эта двойственность отпадаетъ въ силу простой невозможности поставить рядомъ Эроса со Христомъ или какъ нибудь связать вмѣстѣ эти два чуждыхъ другъ другу образа. Тѣмъ самымъ міросозерцаніе Соловьева очищается отъ послѣдней примѣси романтической и вмѣстѣ съ тѣмъ языческой утопіи.

Для темы, затронутой въ настоящей главѣ, это въ особенности важно, потому что именно въ «Трехъ разговорахъ» мы имѣемъ популярное изложеніе тѣхъ мыслей, которыя должны были составить главное содержаніе «Теоретической философіи».

На основаніи всего вышеизложеннаго мы можемъ составить себѣ довольно опредѣленное представленіе о замыслѣ этого недоконченнаго произведенія Соловьева. Прежде всего несомнѣнно, что этотъ замыселъ еще не представляется вполнѣ созрѣвшимъ и сложившимся въ 1897 году, когда начинаетъ печататься первая глава, о первомъ началѣ теоретической философіи. Заключительная эпоха творчества Соловьева есть для него пора усиленнаго и ускореннаго духовнаго роста; сообразно съ этимъ, въ послѣдніе годы жизни философа, непрерывно развивается и видоизмѣняется общій замыселъ его «Теоретической философіи». Въ предшествовавшемъ изложеніи мы прослѣдили цѣлыхъ три стадіи этого процесса развитія, которыя соотвѣтствуютъ тремъ произведеніямъ Соловьева.

Мы видѣли, что первоначальный планъ «Теоретической философіи» обозначается уже въ концѣ *«Оправданія Добра»*. Работая надъ осуществленіемъ этого плана, Соловьевъ приходитъ къ значительно углубленной постановкѣ задачи въ *«Жизненной драмѣ Платона»;* наконецъ, въ «Трехъ разговорахъ» мы видимъ замыселъ «Теоретической философіи» въ наиболѣе совершенной, а вмѣстѣ съ тѣмъ—въ наиболѣе ясной,—прозрачной его формѣ. Дальше мы найдемъ начало осуществленія этого замысла въ двухъ метафизическихъ статьяхъ нашего автора отъ 1897 и 1898 года. Разумѣется, всего этого недостаточно, чтобы возсоздать всю теоретическую философію Соловьева, какъ она должна была сложиться подъ перомъ ея автора: но мы можемъ возсоздать отдѣльныя ея части: и во всякомъ случаѣ у насъ достаточно данныхъ, чтобы судить, *въ какомъ направленіи* совершается ея эволюція.

Это направленіе ясно выражается извѣстнымъ текстомъ Евангелія и вдохновеннымъ къ нему толкованіемъ «Трехъ разговоровъ».—«Изо всѣхъ звѣздъ, которыя восходятъ на умственномъ горизонтѣ человѣка, со вниманіемъ читающаго наши священныя книги, нѣтъ, я думаю, болѣе яркой и поразительной, чѣмъ та, которая сверкаетъ въ евангельскомъ словѣ: «Думаете ли вы, что Я миръ пришелъ принести на землю? Нѣтъ, говорю вамъ,— но раздѣленіе». Онъ пришелъ принести на землю *истину*, а она, какъ и добро, прежде всего *раздѣляетъ*». Это не противорѣчитъ другому тексту объ *истинномъ* мирѣ, который Христосъ даетъ своимъ ученикамъ. Истинный миръ Христовъ основанъ «на раздѣленіи между добромъ и зломъ, между истиной и ложью; и есть дурной, мірской миръ, основанный на смѣшеніи, или внѣшнемъ соединеніи того, что внутренно враждуетъ между собою».

Весь замыселъ «Теоретической философіи» опредѣляется исканіемъ этого *истиннаго мира, основаннаго на раздѣленіи*. Философія Соловьева съ самаго своего зарожденія вдохновлялась идеей вселенскаго мира, въ которомъ прекращается рознь отвлеченныхъ началъ и хаотическая борьба противоположностей. Но къ концу жизни философъ почуялъ, что тотъ миръ, который онъ находилъ до сихъ поръ, есть плохой миръ, основанный частью на смѣшеніи, частью на внѣшнемъ, поверхностномъ объединеніи. Онъ не отказался отъ задачи синтеза, но онъ понялъ, что къ ней можно подойти лишь черезъ раздѣленіе; чтобы ее поставить, надо сначала *до дна* сознать міровыя противоположности.

Уже въ «Оправданіи Добра» ясно ставится эта задача «Теоретической философіи»—*заново* отыскать грань, *раздѣляющую* добро отъ зла, *истину* отъ лжи, дабы въ этомъ раздѣленіи утвердить безусловность Добра и Истины. Въ «Жизненной Драмѣ Платона» это раздѣленіе изображается какъ пропасть между двумя мірами, изъ коихъ одинъ есть чистая, безпримѣсная правда, а въ другомъ—правда не живетъ. Наконецъ, въ «Трехъ разговорахъ» проводится послѣдняя и окончательная черта. Здѣсь подчеркивается *реальность* зла въ его безусловной противоположности добру. Оно не есть только естественный *недостатокъ*, несовершенство, само собой исчезающее съ ростомъ добра. Оно есть дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ владѣющая нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно

имѣть опору въ иномъ порядкѣ бытія[1]). Окончательную побѣду надъ этимъ раздвоеніемъ вселенной одерживаетъ не двойственный эросъ, *смѣшивающій* въ себѣ черты богатства и бѣдности, а *Сынъ Божій*, въ которомъ «князь міра» не имѣетъ ничего. Черезъ раздѣленіе проходитъ и самый путь къ побѣдѣ. Высшая степень раздѣленія и отчужденія враждующихъ началъ—*смерть*—побѣждается не эротическимъ влеченіемъ раздѣленныхъ міровъ другъ къ другу, а крестною *смертью*, т.-е. полною противоположностью эроса, его совершеннымъ *отрицаніемъ*. Міровой процессъ завершается не торжествомъ «крылатаго демона», а мученическимъ подвигомъ немногихъ вѣрныхъ и явленіемъ Христа *съ язвами отъ гвоздей* на распростертыхъ рукахъ.

Достаточно вдуматься въ эти образы, чтобы понять, въ какомъ направленіи Соловьевъ долженъ былъ преобразовать свою метафизику, еслибы ему было дано довершить это дѣло.—*Отыскать истинный миръ вселенной, основанный на раздѣленіи,—значитъ иными словами—утвердить истинную связь двухъ міровъ въ ихъ обоюдной свободѣ*. Это значитъ устранить изъ ихъ взаимныхъ отношеній всякую *естественную* необходимость. Соединеніе между Божественнымъ и земнымъ съ этой точки зрѣнія происходитъ не въ силу субстанціальнаго отношенія между ними, отъ вѣка даннаго, а единственно вслѣдствіе свободнаго ихъ самоопредѣленія и согласія. Такое *свободное* соединеніе двухъ естествъ возможно лишь при томъ условіи, если естество земное, коего высшимъ олицетвореніемъ является человѣкъ, не есть только явленіе Божественнаго начала. Еслибы Соловьевъ довелъ до конца точку зрѣнія «Трехъ разговоровъ», онъ долженъ былъ бы совершенно и окончательно освободиться отъ той примѣси пантеизма, которая составляетъ основной грѣхъ его ранней метафизики и гносеологіи. Понять взаимныя отношенія Бога и міра какъ обоюдно свободныя—значитъ отрѣшиться какъ отъ ложной мистификаціи естественнаго, такъ и отъ ложной раціонализаціи мистическаго.

Разумѣется, съ полной достовѣрностью можно говорить лишь объ *общей тенденціи* мысли Соловьева въ послѣдніе его годы: принять и провозгласить то или другое начало еще не значитъ со-

[1]) Три разговора, 453.

знать всѣ вытекающія изъ него послѣдствія. У насъ нѣтъ достаточныхъ данныхъ, чтобы сказать съ увѣренностью, какъ далеко могъ бы пойти Соловьевъ въ направленіи, намѣченномъ «Тремя разговорами». Но съ другой стороны мы несомнѣнно знаемъ, что онъ сдѣлалъ на этомъ пути нѣсколько весьма существенныхъ шаговъ. Во-первыхъ его отказъ отъ теократіи, о которомъ мы говорили выше, есть несомнѣнный шагъ къ болѣе раціональному и естественному пониманію государства и къ болѣе мистическому пониманію Церкви. Во-вторыхъ то же *раздѣленіе* мистическаго и раціональнаго весьма замѣтно и весьма рельефно сказывается уже въ томъ «приступѣ» къ теоретической философіи, которому суждено было увидѣть свѣтъ. Этотъ приступъ во всѣхъ отношеніяхъ вполнѣ соотвѣтствуетъ тому замыслу, въ который онъ вводитъ читателя.

IV. Первое начало теоретической философіи.

Всѣмъ вышеизложеннымъ достаточно объясняется тотъ парадоксъ, который ввелъ въ заблужденіе А. И. Введенскаго. Какъ связать конецъ новой теоретической философіи Соловьева, ея *насквозь мистическій замыселъ* съ ея необыкновенно прозрачнымъ и строго критическимъ началомъ? Какимъ образомъ это, съ виду раціоналистическое теоретико-познавательное изслѣдованіе можетъ служить введеніемъ къ глубочайшимъ откровеніямъ религіозной метафизики Соловьева?

На самомъ дѣлѣ, мы здѣсь имѣемъ лишь послѣдовательное примѣненіе только что охарактеризованнаго метода «Трехъ разговоровъ». Соловьевъ хочетъ ввести въ раціональную форму мысли свое по существу *мистическое* міроощущеніе: но тутъ, какъ и вездѣ, *онъ идетъ къ объединенію черезъ раздѣленіе*. Задача объединенія мистическаго и раціональнаго именно потому и ставится, что *первоначально*, въ нашей несовершенной дѣйствительности то и другое раздѣлено. Въ самой природѣ нашей мысли нѣтъ никакого изначала даннаго содержанія, ни мистическаго ни какого бы то ни было другого. Мистическое намъ не дано, а *задано*. Иными словами, мистическое для нашего ума есть то же, что *трансцендентное, запредѣльное*. Раньше всякой попытки най-

ти связь между этими двумя началами, они должны быть поняты во всей ихъ взаимной противоположности и отчужденности. Сначала должна раскрыться *пропасть*, отдѣляющая два міра и только затѣмъ, отдавъ себѣ ясный отчетъ въ глубинѣ разстоянія, можно перекинуть мостъ между ними.

Въ написанной части «Теоретической философіи» мы видимъ какъ разъ первый шагъ этого изслѣдованія. Мы все время чувствуемъ, словно передъ нами разверзается бездна. Съ одной стороны здѣсь чистая мысль утверждается въ своей безусловной свободѣ и независимости.—«Первое, нами ощущаемое и фактически несомнѣнное основаніе теоретической философіи есть та безконечность человѣческаго духа, которая выражается здѣсь въ несогласіи мыслящаго ума поставить заранѣе какія-нибудь внѣшнія границы или предѣлы своей дѣятельности, заранѣе подчиниться какимъ-нибудь предположеніямъ, не вытекающимъ изъ самой мысли, непровѣреннымъ и неоправданнымъ ею». Съ другой стороны, въ силу самой этой своей независимости, чистая мысль въ первый моментъ изслѣдованія является намъ какъ совершенно пустая, отрѣшенная отъ всякаго содержанія форма. Всякая реальность, всякое бытіе, всякое извнѣ данное содержаніе есть для нея *потустороннее*, и разстояніе между обоими берегами такъ велико, что самая возможность перехода должна казаться сомнительною. И тѣмъ не менѣе авторъ все время поддерживаетъ въ читателѣ увѣренность, что переходъ отъ нищеты духовной къ царствію Божію будетъ найденъ. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при сколько-нибудь основательномъ знакомствѣ съ ходомъ его мыслей.

Уже въ самой постановкѣ гносеологической проблемы у Соловьева бросается въ глаза рѣзкое противоположеніе двухъ міровъ. Онъ признаетъ, что въ самомъ понятіи знанія есть требованіе нѣкотораго сочетанія двухъ міровыхъ противоположностей—мысли и бытія, *перехода* отъ одной къ другой. «Знаніемъ вообще называется совпаденіе данной мысли о предметѣ съ его дѣйствительнымъ бытіемъ и свойствомъ. *Какимъ образомъ вообще возможно такое совпаденіе и чѣмъ удостовѣряется его дѣйствительность въ каждомъ случаѣ?*»[1])

[1]) Тамъ же, 158.

Отвѣчая на этотъ вопросъ, Соловьевъ прежде всего указываетъ на существованіе у насъ нѣкотораго рода знанія, достовѣрность коего не подлежитъ добросовѣстному оспариванью: это знаніе и служитъ исходной точкой всего его гносеологическаго изслѣдованія.

Достовѣренъ самый фактъ наличнаго сознанія, въ этомъ заключается «коренная истина философіи, и съ утвержденія ея начинается каждый обширный кругъ философскаго развитія. Въ преддверіи древней философіи, въ нѣкоторыхъ изъ Упанишадъ съ дѣтскимъ восторгомъ возвѣщается эта истина, яснѣйшее ея изложеніе находимъ у родоначальника средневѣковой философіи, блаженнаго Августина, и ею же черезъ двѣнадцать вѣковъ начинаетъ новую философію Декартъ».

Все содержаніе моего сознанія можетъ быть сновидѣніемъ или галлюцинаціей. Предметамъ, которые я вижу или осязаю, можетъ и не соотвѣтствовать никакой реальности. Но тотъ фактъ что я вижу, что я осязаю или сознаю,—совершенно безспоренъ.

Достовѣрность, о которой идетъ здѣсь рѣчь, замыкается въ чрезвычайно тѣсныя границы: безспоренъ только тотъ фактъ, что мы сознаемъ: какъ только мы идемъ далѣе и начинаемъ утверждать, что данный предметъ, скажемъ, пылающій каминъ, существуетъ за предѣлами нашего представленія какъ опредѣленное тѣло, мы тѣмъ самымъ переходимъ въ область спорныхъ предположеній, «о которыхъ чистое сознаніе, какъ такое, не даетъ никакого прямого показанья и ошибочность которыхъ можетъ скоро обнаружиться». «Въ чистомъ сознаніи нѣтъ никакого различія между кажущимся и реальнымъ,—для него все одинаково дѣйствительно,—а когда привходящая рефлексія принимаетъ эту безусловную самодостовѣрность субъективной наличности за указаніе на внѣшнюю реальность, то происходятъ тѣ ошибки сужденія, которыя издревле давали поводъ къ скептицизму, имѣющему однако своимъ предметомъ не данныя сознанія, никакому сомнѣнію не подлежащія, а только тѣ или другія выводы изъ нихъ». Соловьевъ не отрицаетъ существованія признаковъ для отличенія дѣйствительности отъ галлюцинаціи: онъ утверждаетъ только, что такихъ признаковъ нѣтъ «въ наличности сознаваемаго факта»[1]). Реальность внѣшняго міра не дана въ непосредствен-

[1]) Тамъ же, 158—163.

номъ сознаніи. Тотъ самый фактъ, что мы *вѣримъ* въ эту реальность, доказываетъ, что въ наличномъ сознаніи она намъ не дана. «ибо нельзя вѣрить въ то, что присутствуетъ или находится въ наличности». «Я сказалъ бы абсурдъ, еслибы сталъ утверждать, что *вѣрю* въ то, что сижу теперь за столомъ и пишу эти разсужденія: я не вѣрю въ это, а сознаю это какъ наличную дѣйствительность, испытываемую, а не утверждаемую. Я могу вѣрить и въ самомъ дѣлѣ совершенно увѣренъ, что этотъ наличный фактъ имѣетъ мѣсто не во снѣ, а на яву: *это* есть предметъ вѣры (подлежащей затѣмъ разумному оправданію)—именно потому, что этого не дано въ непосредственномъ сознаніи, которое само ничего не говоритъ о различіи между реальностью и видимостью; распространеніе же его внутренней самодостовѣрности на неподлежащій ему вопросъ о внѣшней реальности ведетъ, какъ извѣстно, къ ошибкамъ».

Извѣстно, что, по Декарту, сомнѣніе во внѣшней реальности является необходимой предпосылкой философскаго изслѣдованія истины. Это сомнѣніе было бы совершенно невозможнымъ, еслибы въ непосредственномъ сознаніи, сверхъ субъективной дѣйствительности и наличности фактовъ, составляющихъ міръ, была дана и ихъ собственная реальность [1]).

Въ своемъ методологическомъ сомнѣніи Соловьевъ идетъ дальше Декарта. Онъ доказываетъ, что въ наличности непосредственнаго сознанія не дана подлинная реальность сознающаго субъекта, и что самое заключеніе отъ достовѣрности непосредственнаго сознанія къ достовѣрности реальнаго субъекта неправомѣрно. Реальное существованіе нашего *я* не есть *самоочевидный* фактъ сознанія, могущій быть выраженнымъ въ логически обязательной формѣ.

Соловьевъ вскрываетъ ошибку, заключающуюся въ Декартовскомъ cogito ergo sum. Именно, «утверждаемая Декартомъ *несомнѣнность* существованія субъекта сейчасъ же дѣлаетъ его точку зрѣнія *сомнительною*. Въ самомъ дѣлѣ, ему приходится настаивать на томъ, что сомнѣваться въ собственномъ существованіи *невозможно*. Между тѣмъ такое сомнѣніе въ дѣйствительности бываетъ». А, разъ оно бываетъ, о *самоочевидности* существова-

[1]) Тамъ же, 163—165.

нія сознающаго субъекта не можетъ быть рѣчи. Тутъ опять таки мы имѣемъ вѣру, которая подлежитъ провѣркѣ и критикѣ.

Изъ трехъ терминовъ знаменитаго декартовскаго силлогизма (мышленіе, бытіе, субъектъ мысли), ясенъ только одинъ, именно мышленіе, подъ которымъ онъ разумѣетъ *всякое внутреннее психическое состояніе, сознаваемое какъ такое*. Мышленіе въ этомъ смыслѣ есть самодостовѣрное: нельзя сказать того же о *мыслящемъ* или субъектѣ.

Наше сознаніе самихъ себя есть фактъ несомнѣнный; но несомнѣнно и самоочевидно только это сознаніе, а не реальность, ему соотвѣтствующая. Декартово предположеніе, что мышленіе принадлежитъ какой-то отличной отъ тѣла реальности,—совершенно произвольно. Правда, Декарту безъ труда удалось установить безтѣлесность мышленія; но отсюда ничего нельзя заключить относительно мыслящаго, какъ чего-то *отличнаго* отъ мышленія.

Правда, понятіе «я» какъ логическаго субъекта мысли есть необходимое сопровождающее всякаго мышленія. Всякая наша мысль и представленіе неизбѣжно приписывается нѣкоему субъекту, который мыслитъ и представляетъ. Отсюда—естественный соблазнъ—приписать этому субъекту реальность бо́льшую, нежели его мысли и представленіямъ. Въ чемъ, однако, эта реальность? По Декарту это—духъ; по первоначальному же человѣческому воззрѣнію настоящее наше *я* или мы сами, это—тѣлесный организмъ. Оба мнѣнія, конечно, требуютъ провѣрки; но самое существованіе двухъ мнѣній доказываетъ, что въ данномъ случаѣ нѣтъ самоочевидности. Предполагать тѣло какъ подлинный субъектъ нашего сознанія мы не имѣемъ права, потому что міръ тѣлесный въ непосредственномъ сознаніи намъ не данъ: самое бытіе его еще не доказано; но точно такъ же намъ не дана и субстанція духовная: «декартовскій субъектъ мышленія есть самозванецъ безъ философскаго паспорта». «Отъ несомнѣннаго и самодостовѣрнаго факта мышленія авторъ «Рѣчи о методѣ» прямо перескочилъ къ субъекту метафизическому, унаслѣдованному отъ схоластики».

Соловьевъ указываетъ, что тутъ были упущены изъ вниманія два другія различныя понятія субъекта, которыя въ данномъ случаѣ имѣютъ весьма существенное значеніе. Подъ *я* можетъ ра-

зумѣться или чистый логическій субъектъ сознанія или субъектъ эмпирическій т.-е. данная конкретная индивидуальность. И то и другое обладаетъ лишь феноменологическою реальностью: мы не имѣемъ права утверждать существованія логическаго или эмпирическаго субъекта за предѣлами явленій. «Чистый субъектъ мышленія есть *феноменологическій* фактъ не менѣе, но и не болѣе достовѣрный, чѣмъ всѣ другіе,—то-есть онъ достовѣренъ безусловно, но *только* въ составѣ наличнаго содержанія сознанія, или какъ явленіе въ собственномъ, тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова». Конечно, между чистымъ *я* и *его* мыслями есть то различіе, что послѣднія многообразны и измѣнчивы, тогда какъ сопровождающее ихъ *я* всегда одно и тоже; «но это несомнѣнное различіе между подвижною окружностью сознанія и его постояннымъ центромъ не выходитъ за предѣлы феноменологической или имманентной области. Изъ того, что всевозможныя психическія состоянія соотносятся съ одною и тою же мыслью *я*, никакъ не слѣдуетъ, чтобы это *я* было не мыслью, а чѣмъ-то другимъ. «*Я сознаю себя всегда какъ только субъекта своихъ психическихъ состояній или аффектовъ, и никогда какъ ихъ субстанцію*». Чистое *я* есть абсолютно безцвѣтная и безсодержательная *форма*, связывающая многообразіе нашихъ психическихъ состояній. Если наше *я*, однако, не есть для насъ эта пустота и безсодержательность, это происходитъ отъ того, что подъ самодостовѣрнаго субъекта сознанья мы подставляемъ нѣчто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность. Послѣдняя можетъ быть очень содержательною, но за то она не представляетъ собой той непосредственной самоочевидной дѣйствительности, которая принадлежитъ чистому *я*. Чистое *я* въ своей непосредственной достовѣрности стоитъ внѣ возможнаго сомнѣнія; наоборотъ, сомнѣніе въ существованіи и достовѣрности моей эмпирической индивидуальности не только возможно, но, въ качествѣ методологическаго пріема въ теоретической философіи даже обязательно. Тутъ нѣтъ логическаго противорѣчія, такъ какъ сомнѣвающійся (чистый субъектъ) не тождественъ съ предметомъ сомнѣнія — данной становящейся и измѣнчивой особью.

Соловьевъ проводитъ здѣсь параллель между обманами чувства и обманами самосознанія. Если первые (иллюзіи и галлюцинаціи) заставляютъ сомнѣваться въ реальности міра физическаго,

то вторые побуждаютъ совершенно такъ же сомнѣваться въ подлинной дѣйствительности нашего психическаго субъекта.

Во снѣ, въ припадкѣ безумія или подъ вліяніемъ гипноза личность забывается, раздвояется, принимаетъ себя за кого-то другого. Соловьевъ цитируетъ примѣръ дѣвицы, которая подъ вліяніемъ внушенія принимала себя сначала за пьянаго пожарнаго, а потомъ за архіепископа парижскаго. Подобные факты подрываютъ увѣренность въ *существенномъ*, а не формальномъ только тождествѣ нашего *я*. Несомнѣнный фактъ гипнотическаго и соннаго лжесознанія долженъ вызвать въ философѣ предварительное недовѣріе и къ тому бодрственному самосознанію, которое, повидимому не связано ни съ какой аномаліей: ибо гдѣ же безусловное ручательство въ отсутствіи иллюзіи въ каждомъ данномъ случаѣ, разъ иллюзіи *вообще* возможны?

Вѣдь спящій обыкновенно не сознаетъ, что онъ спитъ, а загипнотизированный безъ дальнѣйшихъ околичностей принимаетъ внушенное за свое. Формальный же субъектъ самосознанія при этомъ вовсе не измѣняется: это—безразличная форма, могущая съ одинаковымъ удобствомъ вмѣщать психическій матеріалъ всякой индивидуальности—и модистки и пожарнаго и архіепископа.

Увѣренность въ самотождествѣ эмпирическаго субъекта колеблется и независимо отъ фактовъ, свидѣтельствующихъ объ иллюзіяхъ самосознанія. Реальность этого субъекта, какъ *эмпирически* обусловленнаго, неотдѣлима отъ цѣлаго ряда фактовъ внѣшняго опыта, какъ напр. рожденіе отъ опредѣленныхъ родителей, въ опредѣленномъ городѣ, въ опредѣленное время. Существованіе эмпирическаго субъекта, понятное дѣло, подвержено сомнѣнію *въ такой же мѣрѣ*, какъ и существованіе этихъ фактовъ, его обусловливающихъ.

Не спасаетъ отъ методическаго сомнѣнія и пониманіе нашего субъекта какъ «*потенціи*» психологическаго бытія, способной переживать всѣ тѣ, хотя бы и обманчиво реализуемыя или объективируемыя состоянія, которыя образуютъ всю нашу эмпирическую дѣйствительность. Можетъ быть, это понятіе потенціальной сущности очень не далеко отъ истины, но во всякомъ случаѣ это—продуктъ отвлеченія, созданіе рефлексіи, требующее провѣрки, а не прямое данное сознаніе. Кромѣ того, опредѣленіе души, какъ особой потенціи, можетъ имѣть силу лишь въ пред-

положеніи тождества индивидуальнаго субъекта и, слѣдовательно, не можетъ служить *основаніемъ* для такого предположенія.

Тутъ Соловьевъ вступаетъ въ полемику съ точкой зрѣнія, которой самъ онъ держался въ молодости.—«Нельзя ни въ какомъ случаѣ сомнѣваться въ одномъ: въ *наличной* дѣйствительности, въ фактѣ *какъ такомъ*, въ томъ, что̀ *дано*. Сознается присутствіе такихъ-то ощущеній, мыслей, чувствъ, желаній,—слѣдовательно, они существуютъ какъ такія, какъ сознаваемыя или какъ состоянія сознанія. Тутъ обычно ставится вопросъ: *чьего* же сознанья?—причемъ подразумѣвается, что самый этотъ вопросъ уже предрѣшающимъ образомъ указываетъ на реальное участіе, въ дѣлѣ сознанія, нашего *я* какъ подлиннаго субъекта, потенціи, субстанціи и т. п.». Теперь, съ новой своей точки зрѣнія, Соловьевъ подвергаетъ критикѣ не только этотъ отвѣтъ, но и предрѣшающій его вопросъ.—«Въ житейскомъ обиходѣ можно не задумываясь спрашивать: чей кафтанъ? Или чьи калоши? Но по какому праву можемъ мы спрашивать въ философіи: чье сознаніе?—тѣмъ самымъ предполагая подлинное присутствіе разныхъ *кто*, которымъ нужно отдать сознаніе въ частную или общинную собственность? Самый вопросъ есть лишь философски - недопустимое выраженіе догматической увѣренности въ безотносительномъ и самотождественномъ бытіи единичныхъ существъ. Но именно эта то увѣренность и требуетъ провѣрки и оправданія черезъ непреложные логическіе выводы изъ самоочевидныхъ данныхъ»[1]).

Въ итогѣ вышеизложеннаго критическаго изслѣдованія Соловьева оказывается, что знаніе о субстанціяхъ вообще не дано въ нашемъ наличномъ сознаніи. Отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно было намъ совершенно недоступно. Наоборотъ, всякій волент искать этого знанія, но безъ оскорбленія логики никто не можетъ утверждать, что оно составляетъ фактъ наличнаго сознанья.

Изслѣдованіе наличности нашего сознанія еще не есть установленіе границъ возможнаго знанія.—«Мы должны начинать съ разграниченія между даннымъ и заданнымъ, между наличностью и предположеніями. Но разграничивать одно отъ другого не значитъ ограничиваться однимъ. Только элементарные умы

[1]) Тамъ же, 165—184.

живутъ одною психическою наличностью, какъ только первобытныя хозяйства существуютъ однимъ натуральнымъ имуществомъ» [1]).

«Наличность сознанія» освѣщается Соловьевымъ съ точки зрѣнія идеала истиннаго знанія: именно по сравненію съ этимъ идеаломъ обнаруживается скудость тѣхъ первоначальныхъ данныхъ, которыя служатъ отправной точкой познавательнаго процесса. Методическое сомнѣніе, которое беретъ на себя задачу провѣрки этой наличности, есть, такимъ образомъ, не игра въ жмурки, а необходимый возбудитель преобразовательной работы мышленія. По объясненію Соловьева это сомнѣніе намъ дорого, «потому что имъ не только полагается начало философскаго процесса провѣрки нашихъ мнѣній, но и обусловливается желанный конецъ его, который никакъ не будетъ возвращеніемъ къ прежнему вѣрованію, а долженъ выразиться въ новомъ лучшемъ пониманіи міра, не только формально болѣе осмысленномъ, но и по существу глубоко преобразованномъ» [2]).

Съ этой критической работы дѣйствительно начинались всѣ великія преобразованія въ философіи. Чтобы приблизиться къ истинѣ, мысль должна сначала совершить *актъ смиренія:* чтобы поставить обладаніе истиною какъ *цѣль*, мы должны прежде всего сознать, что не обладаемъ ею. Первый шагъ, какъ это было указано еще Сократомъ, долженъ заключаться въ отказѣ отъ горделивыхъ притязаній и въ смиренной исповѣди: «я только одно знаю, что ничего не знаю». Это сознанное незнаніе въ философіи есть большое пріобрѣтеніе: ибо оно предполагаетъ начало положительнаго отношенія къ истинѣ, которое противополагается эмпирическому сознанію субъекта, какъ идеалъ, какъ иной, *лучшій* міръ, въ которомъ нѣтъ мѣста для нашего незнанія и скудости. Такъ *съ противоположенія двухъ міровъ начинается въ философіи ихъ объединеніе:* ибо, подобно Платонову эросу, философія есть дитя богатства и бѣдности. Это противоположеніе, какъ ступень къ объединенію, составляетъ основную тенденцію послѣдней гносеологіи Соловьева.

---

[1]) Тамъ же, 186.
[2]) Тамъ же, 177.

V. Достовѣрность разума.

Уже на почвѣ наличности сознанія выростаетъ требованіе выйти за ея предѣлы. Человѣческій умъ не удовлетворенъ своей наличностью. Онъ ищетъ чего-нибудь болѣе вѣрнаго и прочнаго: этотъ фактъ исканія представляетъ въ сознаніи уже самъ по себѣ нѣчто новое: «если мы не довольствуемся наличностью сознанія, потокомъ душевныхъ состояній и явленій, ясно, что есть у насъ что-то кромѣ него: A + b не можетъ быть равно A» [1]).

Въ самомъ утвержденіи непосредственной достовѣрности фактовъ сознанія заключается нѣчто бо̀льшее, чѣмъ эти факты. Самая эта мысль, какъ и всякая другая есть, конечно, фактъ сознанія, но кромѣ того — въ ней утверждается нѣчто относительно *всѣхъ* вообще мыслей и фактовъ сознанія. Обо всѣхъ вообще мысляхъ, чувствахъ, ощущеніяхъ мы говоримъ, что они, какъ психическіе факты, непосредственно очевидны и достовѣрны. Новое по сравненію съ отдѣльными фактами сознанія есть сама *форма всеобщности* нашего утвержденія. Положимъ, я испытываю холодъ: въ непосредственномъ сознаніи этого факта нѣтъ ничего выходящаго за его предѣлы. Но допустимъ, что кто-либо сомнѣвается въ моемъ ощущеніи холода, и я ему отвѣчаю: всѣ непосредственно сознаваемыя фактическія состоянія безусловно достовѣрны какъ такія. Эта моя мысль, «будучи сама, какъ мыслимая въ данный моментъ, простымъ фактомъ психической наличности, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣчто бо̀льшее, поскольку ею не только выражается безусловная достовѣрность ея самой, какъ данной (подобно первому заявленію объ ощущеніи холода), но и постулируется такая же достовѣрность *всѣхъ* психическихъ фактовъ, могущихъ быть на лицо въ данный моментъ».

Это формальное значеніе данной мысли, ея *всеобщность,* неотдѣлима отъ самаго факта этой мысли. Стало быть, мы имѣемъ здѣсь фактическій переходъ въ сверхфактическую область, столь же достовѣрный, какъ и всякій фактъ непосредственнаго созна-

[1]) Тамъ же, 186.

нія.—«Если достовѣрно, что существуютъ различныя ощущенія, чувства, желанія, представленія, то не менѣе достовѣрно, что существуютъ мысли *всеобщаго значенія*, существуютъ понятія, сужденія, умозаключенія, то-есть что существуетъ *разумъ*»[1]. Единичный характеръ нашихъ мыслей нисколько не противорѣчитъ ихъ всеобщему значенію, подобно тому какъ единичный характеръ какого-нибудь банковаго билета не мѣшаетъ ему быть *общимъ* выразителемъ цѣнностей.

Формальная всеобщность какой-нибудь мысли, разумѣется, не ручается за матеріальную истинность ея содержанія. Въ формѣ безусловности и всеобщности могутъ высказываться не только истины, но и самыя невѣроятныя нелѣпости. Всеобщность есть неотъемлемое свойство *всякой* вообще мысли, все равно истинной или вздорной: это — форма мысли, которая совершенно не зависитъ отъ ея содержанія.

Въ итогѣ аргументація Соловьева приходитъ къ различенію двухъ видовъ достовѣрнаго знанія. Это — «*непосредственное сознаніе испытываемыхъ психическихъ фактовъ, какъ такихъ, и непосредственное разумѣніе логическаго значенія нѣкоторыхъ изъ этихъ фактовъ: сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины*».

Ни то ни другое знаніе еще не есть искомая нами истина: данныя наличнаго сознанія представляютъ собой сырой матеріалъ для будущаго знанія, а логическая всеобщность мысли есть только путь къ истинѣ, *средство* исканія. Въ качествѣ такового, логическое мышленіе должно быть внимательно изслѣдовано. Возможность такого изслѣдованія обусловливается способностью человѣческой мысли обращаться на саму себя, дѣлать себя собственнымъ своимъ предметомъ.

Прежде всего этимъ изслѣдованіемъ выясняется *обусловленность* нашего мышленія. Оно не только не есть начало всего, но и не заключаетъ въ себѣ *всецѣлаго* начала самого себя: оно само себя мыслитъ, регулируетъ, и контролируетъ, но не создаетъ. «Условія его дѣйствительности не могутъ быть выведены изъ него одного; они опредѣляются другимъ, и мышленіе, такимъ

[1]) Тамъ же, 187—191.

образомъ обусловленное, есть *реакція на нѣчто другое,* на то, что не есть мышленіе». Логическое мышленіе имѣетъ внѣ себя свою точку отправленія: прежде, чѣмъ мыслить логически, мы необходимо должны испытывать различныя психическія состоянія—ощущенія, аффекты, стремленія, хотѣнія. Логическое же мышленіе начинается не съ себя самого, а съ мысли о другихъ психическихъ состояніяхъ, которыя служатъ ему ближайшей матеріей.

Логическая мысль, однако, не есть всецѣло продуктъ другихъ психическихъ состояній: она образуется изъ нихъ при извѣстныхъ *условіяхъ*. Не всякіе психическіе факты, возникающіе и исчезающіе, могутъ вызвать логическую мысль: матеріей или первымъ условіемъ этой мысли является *сохраненіе психическихъ фактовъ въ памяти*, напримѣръ, чтобы составить сужденіе,— «днемъ всегда теплѣе, чѣмъ ночью» — недостаточно *испытывать* ощущенія тепла и холода, свѣта и тьмы, нужно кромѣ того ихъ помнить. — «Непрерывное возниканіе и исчезаніе есть время, и мы должны признать время условіемъ всякаго психическаго бываніе, а, слѣдовательно, и мышленія съ его *психической* субъективной стороны; но мы видимъ, что то же мышленіе въ *логическомъ* своемъ значеніи не только не имѣетъ времени своимъ условіемъ, но, совершенно напротивъ, логическое мышленіе какъ такое обусловлено тѣмъ относительнымъ упраздненіемъ времени, которое называется памятью или воспоминаніемъ». Соловьевъ заключаетъ отсюда, что «логическое мышленіе обусловлено *реакціей противъ времени со стороны чего-то сверхвременнаго, дѣйствующаго въ воспоминаніи*».

Разумѣется, память не является *единственнымъ* условіемъ логическаго мышленія. Даже для такого простого сужденія, какъ «днемъ бываетъ теплѣе нежели ночью», кромѣ памяти о прежде бывшихъ случаяхъ требуется еще и *обобщеніе*. Орудіемъ обобщенія служитъ *слово,* вторая необходимая основа, безъ которой первая недѣйствительна. Память удерживаетъ то, что было въ нашихъ переживаніяхъ безо всякаго измѣненія. Между тѣмъ каждое слово выражаетъ собою уже нѣкоторую переработку воспоминанія, ибо оно означаетъ не «это» (единичное), а «все такое». Воспоминаніе представляетъ всегда нѣчто, что

было въ наличности, тогда какъ слово не имѣетъ непремѣннаго отношенія къ какой-либо фактической наличности: оно представляетъ и то, чего нѣтъ еще и не было, но что можетъ быть или что *мыслимо*. Память не создаетъ никакой внутренней связи въ воспоминаемомъ. Наоборотъ, слово создаетъ своему содержанію новое единство, не бывшее въ наличности непосредственнаго сознанія. Какое-нибудь общее слово, напримѣръ, «роза», объединяя цѣлый классъ предметовъ, совершенно упраздняетъ первоначальную отдѣльность ощущеній. Подъ словомъ Соловьевъ разумѣетъ здѣсь, понятное дѣло, — не звукъ: исключительная зависимость слова отъ опредѣленныхъ звуковыхъ сочетаній опровергается существованіемъ идеографическаго письма, имѣющаго отношеніе только къ зрѣнію. Существенъ для слова не звукъ, а *смыслъ* его — общность выражаемаго или обозначаемаго—и постоянство выраженія, а не то внѣшнее чувство, черезъ которое это выраженіе воспринимается. «Слово вообще есть *символъ*, т.-е. знакъ, совмѣщающій въ себѣ наличную единичность со всеобщимъ значеніемъ». Слово есть элементъ всякой мысли, и потому Соловьевъ считаетъ неточнымъ ходячее мнѣніе, будто оно выражаетъ только *понятіе:* такія слова, какъ *смеркается, разсвѣтаетъ, вечеритъ* и т. п., выражаютъ каждое не понятіе, а цѣлое сужденіе».

Слово не есть созданіе рефлексіи: наоборотъ, оно предваряетъ всякую рефлексію какъ условіе ея возможности. Оно «можетъ быть опредѣлено лишь, какъ прямое воздѣйствіе чего-то сверхфактически всеобщаго на ту или другую отдѣльность единичныхъ психическихъ фактовъ, подобно тому, какъ память есть прямая реакція чего-то сверхвременнаго на процессъ непрерывнаго возникновенія и исчезанія психическихъ состояній. *Память*, поднимаясь надъ смѣной моментовъ непосредственнаго сознанія, *удерживаетъ исчезающее надъ существованіемъ дробныхъ явленій, собираетъ разрозненное* въ такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой. Память есть надвременное въ сознаніи, слово есть и надвременное и надпространственное. Ставя пространство и время какъ первоначальныя формы чувственнаго созерцанія, а черезъ это и всего дальнѣйшаго познанія, Кантъ ошибся, не оцѣнивъ достаточно гносеологическаго значенія двухъ психическихъ

основъ, непосредственно освобождающихъ сознаніе отъ полнаго подчиненія времени и пространству».

Будучи необходимыми элементами и условіями мысли, память и слово сами по себѣ еще не образуютъ мышленія. Произнесеніе отдѣльныхъ словъ по одиночкѣ или внѣшнее ихъ соединеніе (напримѣръ, по созвучію) еще не будетъ мыслью. Чтобы въ какой-нибудь рѣчи была мысль, нужно, чтобы соединеніе словъ въ ней преслѣдовало какую-нибудь цѣль, служило какому-нибудь намѣренію. «Это намѣреніе, предшествующее дѣйствительной мысли, и, слѣдовательно, стоящее *за* мыслью, очень мѣтко называется поэтому (на русскомъ языкѣ) замысломъ».

Такимъ образомъ, по Соловьеву, непремѣнныя условія мышленія суть память, обобщающее слово и замыселъ, создающій мысль, какъ необходимый путь къ задуманной цѣли [1]).

VI. Форма разумности и разумъ истины.

Предшествующее изслѣдованіе обнаружило двоякую неоспоримую достовѣрность въ нашемъ сознаніи: собственную достовѣрность наличныхъ состояній сознанія и объективную достовѣрность разумнаго мышленія въ его всеобщей формѣ.

Соловьевъ указываетъ, что это еще не есть искомое философіи. «Существуетъ все переживаемое, какъ фактъ, существуетъ все мыслимое, какъ логическая форма. Но уже въ самомъ этомъ понятіи формы заключается требованіе содержанія, и притомъ, не какого-нибудь, а сообразно съ формой (адекватнаго ей)».

Не только мысли пустыя и ложныя не соотвѣтствуютъ формальнымъ требованіямъ объективности, всеобщности, необходимости, но имъ не адэкватенъ и самый богатый научный опытъ. Этотъ опытъ въ концѣ-концовъ сводится къ фактамъ сознанія, введеннымъ въ разумную форму мышленія. «Но никакая совокупность состояній сознанія, пережитыхъ, или переживаемыхъ тѣмъ или другимъ (эмпирическимъ) субъектомъ, или наличной совокупностью субъектовъ, не можетъ наполнить собою логи-

[1]) Тамъ же, 191—203.

ческой формы, т.-е. не можетъ удовлетворить разума, по той простой причинѣ, что форма разума *безусловна*, именно требуетъ или формально полагаетъ безусловную объективность, безусловную всеобщность, а тѣмъ самымъ и безусловно необходимую связность своего содержанія». Опытъ же, хотя бы и самый научный, можетъ претендовать лишь на *условную* объективность, условную обобщенность и условную связность своего содержанія.

Исканіе, требованіе безусловнаго содержанія, соотвѣтствующаго безусловной формѣ, есть несомнѣнный фактъ. Имъ предопредѣляется свойство искомаго. Уже древніе указали на тотъ парадоксальный фактъ, что исканіе истины непремѣнно предполагаетъ нѣкоторое предварительное о ней знаніе. По Соловьеву, «затрудненіе устраняется сразу очевиднымъ различіемъ между извѣстностью истины, какъ понятія и знаніемъ *самой* истины».

Предварительное знаніе наше объ истинѣ сводится къ самой *формѣ разумности*. Въ обыденномъ сознаніи эта форма находится въ состояніи разсѣянія и безразличія, ибо рядомъ съ мыслями истинными, она облекаетъ и мысли бредовыя. «Сосредоточить эту разсѣянную форму въ ней самой, отрѣшить ее отъ несоотвѣтствующаго ей условнаго содержанія, оставляющаго ее саму по себѣ безсодержательной, то-есть изъ безразличнаго понятія превратить ее въ живой *замыселъ* — вотъ первая существенная задача философіи».

Подъ «замысломъ» Соловьевъ понимаетъ тотъ живой *смыслъ*, который оплодотворяетъ всякую мыслящую матерію. Это — творческое *да будетъ*, которое изъ хаоса фактическихъ состояній сознанія создаетъ умственные мірки и міры». Мысль поднимается надъ текущей наличностью въ памяти и въ словѣ; но память, увѣковѣчивая пережитое, не освобождаетъ его отъ хаотическаго состоянія; также не преодолѣвается хаосъ и сочетаніемъ словъ, хотя слово приводитъ обломки пережитого въ нѣкоторый схематическій порядокъ. — «Только съ замысла житейскаго и научнаго *познанія* начинается новый процессъ образованія, превращающій личную и собирательную память въ житейскій, историческій, научный *опытъ*». Онъ же путемъ логическаго разсужденія въ нѣкоторой мѣрѣ спасаетъ наше сознаніе отъ словеснаго безначалія.

Кромѣ всѣхъ частныхъ замысловъ эмпирическаго и логическаго познанія есть единственный въ своемъ родѣ собственно философскій замыселъ — *знать саму истину* — т.-е. истину не единичнаго факта и всеобщей формы, а *истину по существу* какъ *безусловно сущее*. Этотъ замыселъ безусловенъ не только въ смыслѣ своей субъективной самодостовѣрности, но и со стороны своего предмета или содержанія: «этотъ предметъ самъ по себѣ уже имѣетъ безусловное значеніе, безусловную цѣнность». Даже скептицизмъ не отвергаетъ этой безусловной цѣнности абсолютнаго познанія, а только сомнѣвается въ его возможности. Соловьевъ указываетъ, что самое утвержденіе неисполнимости задачи со стороны скептицизма есть плодъ недоразумѣнія. Ходячій аргументъ вульгарнаго скептицизма о томъ, что нашъ ограниченный умъ не можетъ вмѣстить въ себѣ безусловную истину, «зиждется на пространственно-механическомъ представленіи истины какъ чего-то очень *большого*, что не можетъ вмѣститься въ *маломъ*, т.-е. въ ограниченномъ умѣ познающаго. Соловьевъ указываетъ, что въ этомъ представленіи скрывается безотчетный догматизмъ. «Скептикъ серьезный и послѣдовательный долженъ заявить, что о существѣ истины, о познающемъ умѣ и объ отношеніи между ними онъ ровно ничего не знаетъ, а потому и не можетъ предрѣшать заранѣе неисполнимость философской задачи; но, видя наличность чужого замысла, долженъ отойти въ сторону и смотрѣть, что изъ этого выйдетъ».

Тутъ теоретическая философія Соловьева дѣлаетъ важный шагъ въ познаніи мыслящаго субъекта. Она исходитъ изъ того положенія, что философскій замыселъ уже самой наличностью своей, какъ фактическое требованіе настоящей подлинной безусловности, расширяетъ наше мышленіе. «Въ непосредственно-достовѣрномъ, самоочевидномъ фактѣ *неудовлетворенія* формальною разумностью — субъектъ философіи являетъ себя какъ *становящійся разумъ истины*».

По Соловьеву, тутъ вопросъ житейскаго воззрѣнія, *кто* этотъ субъектъ, теряетъ свой смыслъ. Вопросъ *эмпирическаго* воззрѣнія: *кто* ты? можетъ быть обращенъ лишь къ эмпирическому же субъекту, т.-е. къ тому или другому обывателю, занимающемуся философіей, которому нѣтъ надобности скрывать своего

имени. Значитъ вопроса *кто?* здѣсь и ставить нечего. Если же идетъ рѣчь о другомъ, болѣе важномъ, то, вмѣсто отвѣта, должно обратить вниманіе спрашивающаго на то соображеніе, что вѣдь и по формальной логикѣ нельзя придавать *безусловнаго* значенія *условнымъ* логическимъ подставкамъ, которыя въ философскихъ построеніяхъ необходимы не менѣе, но и не болѣе, чѣмъ деревянные лѣса при постройкѣ каменныхъ зданій».

По Соловьеву спиритуалистическій догматизмъ съ его множествомъ реальныхъ единицъ сознанія безконечно далекъ отъ истинной философской точки зрѣнія. Ставъ на безусловную точку зрѣнія, философствующій субъектъ тотчасъ неизбѣжно «перестаетъ сосредоточиваться на своей мнимой субстанціальности, умственный центръ тяжести съ внутреннею необходимостью переставливается изъ его ищущаго *я* въ искомое, т.-е. въ саму истину, а эмпирическая отдѣльность и обособленность его *я* естественно отпадаетъ по принадлежности въ область житейскаго практическаго сознанія, переставшаго ограничивать кругъ его истиннаго самосознанія».

Съ этой точки зрѣнія Соловьевъ развѣнчиваетъ «коперниковское» открытіе «Критики чистаго разума». Какъ центральность солнца есть лишь относительная (наше солнце имѣетъ свой центръ гдѣ-то въ безконечномъ пространствѣ), такъ же не является безусловнымъ центромъ и исходной точкой познанія наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое; при этомъ «философія имѣетъ передъ астрономіей то преимущество, что центръ истины, находящійся не въ «дурной», а въ хорошей безконечности, можетъ быть всегда и вездѣ достигнутъ — изнутри».

Въ этомъ высшемъ философскомъ сознаніи познающій субъектъ въ одно и то же время и забываетъ о себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, находитъ свое истинное *я*, ибо онъ пріобрѣтаетъ, хотя пока только въ философскомъ предвареніи, въ *замыслѣ*, безусловное положительное содержаніе для этого *я*, дотолѣ пустого. Уже въ актѣ рѣшенія—познавать сущую истину—наше *я* становится въ зародышѣ формой истины. «Но уже и въ зародышѣ своей познаваемости сама безусловная истина обладаетъ своимъ отличительнымъ качествомъ, она ни въ какомъ случаѣ не можетъ представлять собою чего-нибудь частичнаго, ограниченнаго и обособленнаго. Зародышъ самой истины есть зародышъ ея

всецѣлости, и внутренній ростъ этого зародыша можетъ быть только развитіемъ истинной всецѣлости».

Соловьевъ не хочетъ этимъ сказать, что философское развитіе есть процессъ безличный: философствованіе всегда является дѣломъ конкретной личности: но оно тогда только пріобрѣтаетъ интересъ и положительное значеніе, когда въ немъ «эмпирическій субъектъ поднимается сверхличнымъ вдохновеніемъ въ область самой истины». Истинное есть всецѣлое: поэтому истины нѣтъ въ области обособленнаго, отдѣльнаго *я*. Въ познаніи безусловной истины мыслящій субъектъ разрываетъ оковы своей мнимой отдѣльности, *становится сверхличнымъ*. Тутъ побѣждаются иллюзіи школьнаго догматизма — «всѣ эти псевдофилософскія понятія мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ сознанія, и т. д. — все это теряетъ существенное значеніе, сознается какъ überwundener Standpunkt. Ясно, что эта Ueberwindung есть необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія».

Тутъ Соловьевъ указываетъ специфическое отличіе философіи отъ другихъ отраслей человѣческаго творчества — отъ искусства и науки. Существуетъ два ходячихъ взгляда на философію: однимъ она представляется какъ собирательная работа многихъ строителей, совмѣстными усиліями возводящихъ зданіе безъ твердой вѣры, что оно когда-либо будетъ кончено; другіе, напротивъ, видятъ въ философіи прямое личное творчество отдѣльнаго мыслителя, выражающее его субъективность. Соловьевъ отмѣчаетъ специфическую односторонность и относительную истину обоихъ взглядовъ. Совершенно вѣрно, что философія представляется результатомъ собирательной работы многихъ. Но для того, чтобы вся эта собирательная работа имѣла своимъ предметомъ дѣйствительно философію, ей нужно объединяющее начало, общее намѣреніе и *замыселъ* познать сущую истину.

Этимъ же философія отличается отъ другихъ видовъ субъективнаго творчества, въ частности отъ поэзіи. Еслибы различіе между поэзіей и философіей сводилось только къ формѣ, то самое право на существованіе философіи было бы сомнительнымъ, такъ какъ со стороны формы подлинныя поэтическія произведенія безо всякаго сравненія превосходятъ самыя совершенныя философскія творенія. Если же существенное отличіе

заключается въ томъ, что поэзія обращается къ воображенію и чувству, тогда какъ философія обращается къ уму и потому имѣетъ преимущество доказательной достовѣрности, то и это преимущество принадлежитъ собственно не философіи, а положительнымъ и точнымъ наукамъ: ибо нѣтъ еще той философіи, которая бы дѣйствительно удовлетворила умъ и доказала свои положенія.

Между философами встрѣчались и настоящіе поэты и настоящіе ученые, но въ общемъ такія совмѣщенія случайны въ виду глубокаго принципіальнаго различія между философіей и поэзіей съ одной стороны, между философіей и наукой съ другой стороны. Какъ поэзія, такъ и точная наука отличаются (каждая по своему) отъ философіи формальной законченностью своихъ произведеній. Каждая драма Шекспира или Кальдерона, какъ и каждая теорема Эвклида есть замкнутый кругъ, окончательно удовлетворяющій въ своихъ предѣлахъ эстетическій или научный интересъ. «Достоинство философіи, напротивъ, въ ея безконечности, — не въ томъ, что̀ достигнуто, а въ замыслѣ и рѣшеніи познать саму истину или то, что безусловно». Этотъ замыселъ, несмотря на фактическую свою принадлежность эмпирическому субъекту, выходитъ за предѣлы субъективности, опредѣляя философствующаго субъекта тѣмъ, что̀ больше его. Для оцѣнки каждой философской системы прежде всего важно знать, насколько она остается до конца вѣрна этому замыслу, общему всей вообще философіи.

Соловьевъ припоминаетъ уклоненіе отъ этого прямого пути въ трехъ основоположныхъ ученіяхъ новой философіи — въ картезіанствѣ, кантіанствѣ и гегельянствѣ. Въ нихъ во всѣхъ первоначальная задача въ дальнѣйшемъ ходѣ разсужденія чѣмъ-либо подмѣнена и съужена. У Декарта центральнымъ интересомъ философіи вмѣсто безусловной истины становится душа человѣка, мыслящее *я*, которое превращается въ единичную субстанцію. «И до нынѣ картезіанцы обычно заботятся все о душѣ да о душѣ. Есть ли эта забота истинно философская? Развѣ ея субъективно-эмпирическія побужденія не бросаются въ глаза? И здѣсь имѣетъ силу слово истины: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее, а кто потеряетъ ее ради Меня, тотъ сбережетъ ее». Забыть о субъективномъ центрѣ ради центра

безусловнаго, всецѣло отдаться мыслью самой истинѣ — вотъ единственный способъ найти и для души ея настоящее мѣсто: вѣдь оно зависитъ отъ истины и ни отъ чего болѣе». Основную ложь картезіанства Соловьевъ видитъ въ томъ, что тамъ мыслящему субъекту, *я* или душѣ придано значеніе какъ чему-то самостоятельно существующему, безотносительно къ самой истинѣ, и эта первая ложь осталась въ школѣ несмотря на благородныя попытки преодолѣть ее, сдѣланныя Мальбраншемъ и Спинозою.

Ближе къ истинѣ подходитъ Кантъ, у котораго центральнымъ интересомъ служитъ не мыслящій субъектъ, *а нормы* его дѣятельности какъ познающаго. Но отношеніе этихъ нормъ къ истинѣ — неясно, вслѣдствіе чего вся гносеологія Канта страдаетъ двусмысленностью: «познающій субъектъ въ ней вѣчно колеблется между ролью полномочнаго законодателя для всего познаваемаго и ролью невольника, тѣмъ болѣе несчастнаго, что его господинъ ему неизвѣстенъ, и онъ долженъ покорно принимать невѣдомо откуда идущія условія для своей дѣятельности». Въ концѣ-концовъ «чистый разумъ» Канта остается лишь формальной разумностью, лишенной всякихъ средствъ, чтобы стать *разумомъ истины*.

Еще ближе подошло къ истинѣ гегельянство: безсмысленная «субстанція» догматизма и двусмысленный «субъектъ» кантіанства здѣсь превращены въ верстовые столбы діалектической дороги. Всѣ внѣшнія перегородки между истиной и мышленіемъ сняты, но за то «воздвиглась внутренняя преграда самомнѣнія, объявившаго, что процессъ постиженія истины и есть сама истина». Тѣмъ самымъ отсѣчена возможность наполненія разума безусловнымъ содержаніемъ; поэтому окончательнымъ содержаніемъ у Гегеля, какъ и Канта, остается то, что дано. «Въ гегельянствѣ философскій субъектъ ближе всего подходитъ къ своему подлинному и окончательному опредѣленію — какъ становящійся разумъ истины. Но, поднявшись на эту высоту, онъ испытываетъ головокруженіе и безумно воображаетъ, что начало его разумѣнія истины есть возникновеніе самой истины, его ростъ и развитіе — ея собственный ростъ и развитіе».

Новая философія ставитъ основнымъ своимъ началомъ старое требованіе дельфійскаго оракула — *познай самого себя*. По Со-

ловьеву, это изреченіе можетъ быть признано истиннымъ, лишь поскольку оно указываетъ субъекту путь къ безусловной точкѣ зрѣнія. Субъектъ находитъ истинное свое опредѣленіе не въ матеріальной пестротѣ своихъ эмпирическихъ состояній и не въ своей формальной пустотѣ, а въ своемъ безусловномъ содержаніи, какъ становящійся разумъ истины. Истинный смыслъ дельфійскаго велѣнія заключается въ томъ, чтобы субъектъ позналъ истину, и себя въ ней (*γνῶθι σαυτὸν—γνῶθι τὴν ἀλήθειαν*). «Какъ живая форма истины, онъ долженъ быть занятъ не собою, а своимъ безусловнымъ будущимъ содержаніемъ: становясь разумомъ истины, онъ долженъ опредѣляться не въ себѣ, а въ опредѣленіяхъ своего безусловнаго предмета. Онъ долженъ обращаться не вокругъ себя, а вокругъ своего подлиннаго средоточія, *качествовать*, не въ себя, а въ истину, и затѣмъ уже изъ этого своего запечатлѣннаго истиннаго, въ ея цвѣта окрашеннаго качества — не какъ *своего*, а какъ *истиннаго* начала, исходить для дальнѣйшаго и полнѣйшаго познанія» [1]).

VII. Гносеологія и метафизика въ теоретической философіи.

Значеніе вышеизложеннаго приступа къ теоретической философіи Соловьева какъ нельзя болѣе наглядно выясняется изъ сопоставленія съ гносеологіей и метафизикой его перваго періода. Здѣсь мы найдемъ прежде всего блестящее подтвержденіе сказаннаго выше, что этотъ приступъ представляетъ собою важный шагъ на пути къ раздѣленію мистическаго и естественнаго.

Въ немъ бросается въ глаза рѣзко выраженное *чувство разстоянія* между двумя мірами—то самое, чего всего больше недоставало въ раннихъ произведеніяхъ философа. Различіе это ясно сказывается въ основномъ расхожденіи между новой и старой его теоретической философіей, въ разногласіи по вопросу о *субстанціальности* мыслящаго и сознающаго субъекта. Не только въ «Кризисѣ Западной философіи», противъ котораго «Теоретическая философія» прямо полемизируетъ, но даже въ «Чтеніяхъ

[1]) Теоретич. философія, 203—221.

о Богочеловѣчествѣ» мы встрѣчаемъ всѣ тѣ понятія, которыя Соловьевъ теперь отбрасываетъ какъ überwundener Standpunkt. Тамъ найдемъ мы человѣческую душу и какъ монаду и какъ реальную единицу сознанія и какъ субстанцію [1]). Въ раннихъ своихъ произведеніяхъ Соловьевъ считалъ вполнѣ законнымъ вопросъ, *кто* такое мыслящій субъектъ, и давалъ на чего чрезвычайно опредѣленный отвѣтъ. Но именно въ этомъ отвѣтѣ стирались грани между божескимъ и человѣческимъ, между запредѣльнымъ и здѣшнимъ. Человѣческую *монаду* онъ безъ колебаній отождествлялъ съ вѣчной божественной идеей [2]), а подъ божественной идеей онъ разумѣлъ необходимую и неотдѣлимую часть той Софіи— Премудрости, которая представляетъ собою вѣчную объективацію самого Божества, Его природу. Между божественной идеей и эмпирическою человѣческою личностью онъ признавалъ *субстанціальное отношеніе*; идея для него была сущностью или нуменомъ, а эмпирическій субъектъ — ея феноменомъ. Если въ «Теоретической философіи» Соловьевъ отрицаетъ множественность сознающихъ себя монадъ — субстанцій. — это значитъ, очевидно, что онъ отказывается отъ прежняго своего пониманія взаимныхъ отношеній «міра идей» и человѣческой дѣйствительности. Разъ «множественность субстанцій» вообще сдана въ архивъ, то, понятное дѣло, становится невозможнымъ утверждать идею *какъ субстанцію* эмпирическаго человѣка.

Въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», какъ мы видѣли, Соловьевъ безо всякихъ оговорокъ отождествляетъ индивидуальный характеръ личности съ особенной личной идеей даннаго существа, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ и идея божественная [3]). Это тождество имѣетъ здѣсь характеръ *необходимости:* оно не зависитъ отъ свободнаго самоопредѣленія субъекта, отъ того или другого направленія его жизни и дѣятельности. «Наоборотъ, въ «Теоретической философіи» отношеніе человѣка къ Безусловному и истинному представляется какъ *свободное;* существенное со-

[1]) Ср. вышеизложенное ученіе объ идеяхъ-атомахъ и монадахъ въ т. I настоящаго соч., 284—292 и 292-302; ср. Чтенія о богочеловѣчествѣ, 115 и слѣд.

[2]) См. Критика отвлеч. началъ, 165, 167.

[3]) Стр. 115—118, ср. 64.

единеніе мыслящаго субъекта съ Истиною понимается здѣсь не какъ изначальная *данность*, а какъ *идеалъ*: это — велѣніе, норма, которую субъектъ можетъ исполнить или не исполнить. «Онъ *долженъ* обращаться не вокругъ себя, а вокругъ своего подлиннаго средоточія, качествовать не въ себя, а въ истину»[1]. Если долженъ, то значитъ, можетъ поступить и иначе: изъ вѣчной идеи — сущности субъекта — истинное его опредѣленіе здѣсь превращается въ идею-качество, которое, въ зависимости отъ его самоопредѣленія, онъ можетъ сохранить или утратить. Свое *истинное качество*, настоящее мѣсто для своей души субъектъ утвердитъ и сохранитъ лишь въ томъ случаѣ, если *онъ забудетъ о центрѣ субъективномъ ради центра безусловнаго;* но вѣдь онъ можетъ поступить и наоборотъ, забыть о центрѣ безусловномъ ради центра субъективнаго. Что жъ, тогда, сохранитъ ли онъ въ вѣчномъ Божественномъ мірѣ свою «субстанцію»? Соловьевъ ясно говоритъ, что нѣтъ: кто хочетъ сберечь душу свою, тотъ потеряетъ ее. Подъ потерей души тутъ разумѣется утрата истиннаго качества — идеи, опредѣленія субъекта въ Истинѣ или въ Абсолютномъ. Но то, что можетъ быть утрачено субъектомъ, очевидно, не есть его *субстанція*.

Весь смыслъ «Теоретической философіи» сводится къ тому, что въ *самомъ себѣ*, т.-е. внѣ безусловной Истины, познающій субъектъ есть *ничто*. Нѣтъ *никакой* субстанціи въ многообразной пестротѣ нашего наличнаго сознанія, въ эмпирическихъ состояніяхъ субъекта *самихъ по себѣ*. Нѣтъ субстанціи и въ чистомъ логическомъ мышленіи какъ такомъ: ибо въ самомъ себѣ взятое, оно представляетъ собою лишь пустую форму безусловности, не наполненную безусловнымъ содержаніемъ. *Самъ въ себѣ* познающій субъектъ есть совершенное ничтожество. По Соловьеву, на вопросъ школьно-житейскаго воззрѣнія субъектъ философіи долженъ отвѣчать, какъ нѣкогда Одиссей на вопросъ ослѣпленнаго циклопа Полифема: «Кто я? Никто». Познающій субъектъ становится *кѣмъ-нибудь* и *чѣмъ-нибудь* лишь въ качествѣ становящагося разума истины.

Въ приступѣ къ «Теоретической философіи» Соловьевъ сосредоточивается на изученіи гносеологіи; но даже въ этихъ пре-

---

[1]) 220.

дѣлахъ невозможно совершенно изолировать вопросы познавательные отъ вопросовъ онтологическихъ. Всякое ученіе объ истинномъ познаніи предполагаетъ то или другое представленіе объ истинномъ бытіи. Хочетъ она этого или не хочетъ, всякая гносеологія исходитъ изъ онтологическихъ предположеній, которыя должны быть вскрыты анализомъ. Соловьевъ, разумѣется, отдаетъ себѣ въ этомъ ясный отчетъ, вслѣдствіе чего его теорія познанія носитъ характеръ сознательно и откровенно метафизическій. Противоположность познающаго и познаваемаго у него разсматривается не какъ логическая только, но вмѣстѣ съ тѣмъ и какъ реально метафизическая противоположность; съ одной стороны — *реальная Истина,* это Абсолютное или Безусловное,—единство всего, въ которомъ все существующее находитъ свое истинное содержаніе и опредѣленіе; съ другой стороны—мыслящій и воспринимающій субъектъ, познающій эту Истину, свободный въ своемъ отношеніи къ ней, пустой и безсодержательный, поскольку онъ утверждаетъ себя противъ Истины и отдѣльно отъ нея, — полный безусловно цѣннаго и *качественно - опредѣленнаго* содержанія, *поскольку онъ окрашивается въ цвѣта Истины.* Не очевидно ли, что въ этой гносеологіи можно уже ясно различить основныя черты той новой *онтологіи,* которая должна была составить главное содержаніе «Теоретической философіи»?

Истина имѣетъ отношеніе не къ одному мыслящему субъекту, *а ко всему,* ибо она есть Истина всего. Мы знаемъ, что въ раннихъ своихъ произведеніяхъ Соловьевъ понималъ ее какъ *всеединство.* Все то, что онъ говоритъ о ней въ «Теоретической философіи» вполнѣ соотвѣтствуетъ этому опредѣленію. Каждая строка этого произведенія свидѣтельствуетъ о томъ, что безусловная Истина для его автора есть *все,* а познающій субъектъ — *ничто* внѣ стремленія къ истинѣ. Новымъ элементомъ здѣсь является не пониманіе самой Истины, а изображеніе отношенія познающаго субъекта къ ней.

Въ этомъ изображеніи чувствуется какъ бы нѣкоторая двойственность, которая имѣетъ видъ противорѣчія. Съ одной стороны Соловьевъ отрицаетъ *субстанціальность* познающаго субъекта; съ другой стороны онъ необычайно рѣзко утверждаетъ *свободу* того же субъекта — или стать разумомъ истины или же,

напротивъ, утвердиться въ области *неистиннаго, недостовѣрнаго*, пустого и призрачнаго. Какъ же примирить эти противоположныя опредѣленія? Какъ можетъ субъектъ быть *свободенъ* отъ истины, если онъ не обладаетъ въ самомъ себѣ *никакою* субстанціальностью?

Совершенно очевидно, что вопросъ этотъ не могъ скрыться отъ вниманія Соловьева: онъ представляетъ собою въ углубленной и осложненной формѣ ту же самую метафизическую задачу, которую философъ ставилъ и по своему разрѣшалъ уже въ раннихъ своихъ произведеніяхъ. Съ одной стороны—истинно сущее, совершенное и всецѣлое, вѣчная и недвижимая Истина, заключающая въ себѣ полноту бытія; съ другой стороны—міръ движущійся, становящійся, несовершенный, частью истинный, частью ложный и постольку призрачный, — пустой: вѣдь это старая, давно намъ знакомая противоположность между Сущимъ всеединымъ и сущимъ становящимся, антиномія, которая въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева разрѣшалась въ понятіи *второго абсолютнаго*.

Теперь въ «Теоретической философіи» передъ Соловьевымъ возникаетъ тотъ же вопросъ; но разрѣшеніе его какъ будто осложняется отрицаніемъ множественности субстанцій. Можетъ ли несовершенный, но совершающійся, *становящійся* субъектъ познанія быть опредѣляемъ, какъ *сущій*, если онъ не есть субстанція? Если же онъ — не сущій, то какимъ же образомъ онъ можетъ быть понимаемъ какъ *свободный?* Можетъ ли быть вообще свобода опредѣленіемъ чего-либо только феноменальнаго, *несущаго?*

Совершенно понятно, почему въ приступѣ къ «Теоретической философіи» Соловьева вопросъ этотъ, хотя и ясно намѣченный, еще не находитъ себѣ рѣшенія. Вопросъ объ отношеніи познающаго субъекта къ *реальной Истинѣ* здѣсь приводится къ болѣе общему метафизическому вопросу, къ которому онъ относится какъ часть къ цѣлому. Тутъ мы имѣемъ не болѣе, какъ одну лишь сторону вопроса объ отношеніи двухъ міровъ вообще. Чтобы до конца понять отношеніе становящагося разума Истины къ самой Истинѣ, необходимо выяснить *общій характеръ* отношеній несовершеннаго и становящагося къ Абсолютному и Сущему. Также и вопросъ о *свободѣ* познающаго субъекта *отъ*

Истины и *въ* Истинѣ можетъ быть окончательно разрѣшенъ лишь съ точки зрѣнія общаго пониманія *свободы вообще*. Это—частный вопросъ, на который можно отвѣтить только съ точки зрѣнія того или другого опредѣленія обоюдной свободы вѣчно Сущаго и становящагося въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Изъ собственнаго свидѣтельства Соловьева мы знаемъ, что вопросъ этотъ въ невыполненныхъ имъ, но задуманныхъ частяхъ его «Теоретической философіи» долженъ былъ стать однимъ изъ основныхъ[1]). Къ счастью кое-какія данныя для его разрѣшенія имѣются въ другихъ соловьевскихъ произведеніяхъ того же періода.

VIII. Метафизическая точка зрѣнія Соловьева.

Метафизическая точка зрѣнія Соловьева, въ общемъ довольно ясно намѣчается въ статьѣ «Понятіе о Богѣ»[2]), написанной въ 1897 г., т.-е. какъ разъ въ ту пору, когда трудъ о теоретической философіи уже былъ начатъ. Собственное свое ученіе о Богѣ авторъ формулируетъ здѣсь по поводу статьи профессора А. И. Введенскаго—«Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы». — Самая постановка задачи вынуждаетъ его прежде всего высказать свое пониманіе Божественной Сущности или Субстанціи въ ея отношеніи къ сотворенному; соотвѣтственно съ этимъ мы находимъ здѣсь ту самую онтологію, которая предполагается изложенной только что частью гносеологіи Соловьева.

Открыто признавая себя во многомъ обязаннымъ спинозизму не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи, Соловьевъ утверждаетъ противъ А. И. Введенскаго истинность понятія божественной субстанціи. По мнѣнію послѣдняго Богъ всегда мыслится какъ личность, дѣйствующая по цѣлямъ; и спинозизмъ заслуживаетъ названія ученія атеистическаго, между прочимъ, потому, что онъ отрицаетъ этотъ существенный и необходимый признакъ Божества. Напротивъ, Соловьевъ приводитъ примѣры

[1]) Оправданіе Добра, 42 примѣч.: спеціальному изслѣдованію вопроса о свободѣ волѣ будетъ посвящена значительная часть моей теоретической Философіи».

[2]) Т. VIII, 1—26.

міровыхъ религій (южный буддизмъ, браманизмъ), которыя сходятся въ этомъ отношеніи со Спинозою [1]). Болѣе того, онъ доказываетъ, что сама истинная религія — христіанство — видитъ въ Божествѣ не Личность, а сверхличное Существо. По А. И. Введенскому, христіанскій Богъ мыслится какъ личность, имѣющая три лица. Соловьевъ справедливо указываетъ, что эта формула, не соотвѣтствуя христіанскому ученію, представляетъ собою сочетаніе словъ, лишенное всякаго мыслимаго содержанія. Въ сущности она означаетъ: *личность, имѣющая три личности*. — «Ни въ христіанской, ни въ какой-либо другой религіи, такой странной формулы для понятія о Богѣ мы не находимъ. На самомъ дѣлѣ въ христіанствѣ Богъ опредѣляется какъ единое существо, или естество (сущность, природа — *οὐσία*, *φύσις*) въ трехъ нераздѣльныхъ ипостасяхъ, или лицахъ — понятіе, которое, хотя и превышаетъ обыкновенный человѣческій разсудокъ, вращающійся въ области вещей конечныхъ, но заключаетъ въ себѣ опредѣленную мысль, свободную отъ логическаго противорѣчія и дающую полное удовлетвореніе высшимъ умозрительнымъ требованіямъ». Понятіе «личности, дѣйствующей по цѣлямъ», формулированное А. И. Введенскимъ, примѣнимо ко второй ипостаси св. Троицы; но именно въ этой ипостаси «въ силу до вѣка предопредѣленнаго и отъ вѣка предначинаемаго воплощенія, Божество закрыто зракомъ раба». Самому же христіанскому понятію Божества, Единаго въ трехъ Лицахъ, формула А. И. Введенскаго совершенно не соотвѣтствуетъ. — По христіанскимъ понятіямъ существенный признакъ Бога есть абсолютное совершенство не только въ нравственномъ, но и въ метафизическомъ смыслѣ, т.-е. для Бога неизбѣжно быть превыше всякихъ ограниченій, между прочимъ превыше времени, а, слѣдовательно, превыше и той раздѣльной дѣятельности по цѣлямъ, которая мыслима только во времени, и которую, однако, нашъ авторъ рѣшительно приписываетъ Богу, какъ такому, значитъ и христіанскому Богу» [2]). По Соловьеву, только понятіе Божества какъ Существа сверхличнаго находится въ соотвѣтствіи съ дѣйствительнымъ и истиннымъ религіознымъ опытомъ. Развитіе этой

[1]) VIII, 7—8.
[2]) VIII, 3—6.

мысли представляетъ собою наиболѣе интересную часть всего его спора съ А. И. Введенскимъ.

А. И. Введенскій отрицаетъ не только опытное происхожденіе понятія о Богѣ, но и какое-либо его отношеніе къ чему-либо данному въ опытѣ. По его мнѣнію «въ понятіи Бога мыслится не то, что дано въ опытѣ, а то, что удовлетворяло бы нашимъ религіознымъ потребностямъ, и во что мы, вслѣдствіе этого всего, *только вѣримъ* какъ въ существующее». По Соловьеву это заявленіе противорѣчитъ всему тому, «что намъ извѣстно изъ здѣшняго подлуннаго міра». Религіозное откровеніе всегда неизбѣжно предполагаетъ *явленіе Бога* человѣку, т.-е. дѣйствительный опытъ, въ которомъ раскрывается сущность Божества. Апостолъ Іоаннъ, возвѣщая религію вѣчнаго Слова, говоритъ о томъ, «что *слышали*, что *видѣли* очами нашими, что мы *созерцали* и что руки наши осязали». То, о чемъ говоритъ апостолъ, по Соловьеву составляетъ необходимое свойство всякой вообще религіозной жизни. Соловьевъ настаиваетъ на томъ, что вѣрованія коренятся не въ теоретическихъ разсужденіяхъ, а въ дѣйствительныхъ переживаніяхъ. «Конечно, нельзя видѣть, слышать, осязать самое существо Божіе, но вѣдь это также невозможно и относительно всякаго существа какъ такого. Мы чувственно испытываемъ только *являемыя* воздѣйствія существъ, которыя служатъ для насъ знаками и выраженіями ихъ собственнаго бытія и внутренней природы». Наше убѣжденіе въ реальномъ бытіи солнца возникаетъ нераздѣльно съ тѣми свѣтовыми и тепловыми ощущеніями, которыя мы отъ него получаемъ. Такъ же мы убѣждаемся и въ существованіи солнца духовнаго.

«Наша увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи Божества нераздѣльно связана съ тѣми явленіями, которыя даны въ религіозномъ опытѣ и которыя мы относимъ къ дѣйствію Божества на насъ. Это вѣрно относительно всѣхъ религій. Древній эллинъ не вѣрилъ бы въ существованіе Діониса, еслибы не испытывалъ его душевно-тѣлеснаго дѣйствія въ опьяненіи. Вѣра въ христіанскаго Бога основана на его совершенномъ явленіи въ историческомъ опытѣ человѣчества. И, разумѣется, этотъ опытъ, хотя онъ и имѣлъ самое интенсивное и сосредоточенное свое выраженіе въ событіяхъ земной жизни Христа, не исчерпывается ими одними. Никто не станетъ отрицать дѣйстви-

тельнаго религіознаго опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергія. Есть, наконецъ, косвенный религіозный опытъ, связанный съ довѣріемъ къ другимъ, съ жизнью традиціи, съ родовою и духовною солидарностью. То же вѣдь можно замѣтить и относительно предметовъ міра физическаго. Не пользуясь телескопомъ, я, однако, ничуть не сомнѣваюсь въ дѣйствительномъ существованіи планеты Нептунъ и другихъ небесныхъ тѣлъ, невидимыхъ простымъ глазомъ». Признавая, что наше удостовѣреніе въ предметахъ религіи не покрывается одними данными религіознаго опыта, Соловьевъ, однако, не сомнѣвается, что оно «основывается на этихъ данныхъ и безъ нихъ существовать не можетъ, точно такъ же, какъ достовѣрность нашихъ астрономическихъ знаній не покрывается тѣмъ, что мы видимъ и наблюдаемъ на небѣ, но несомнѣнно основывается только на этомъ» [1]).

Вѣра въ Бога какъ абсолютную субстанцію не составляетъ исключенія изъ общаго правила. По Соловьеву и она основана на религіозномъ опытѣ — «Пантеистическое чувство общенія съ всеединою субстанціею, порождая цѣлыя религіозныя ученія, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокую религіозную одушевленность міровоззрѣнію такихъ умовъ, какъ Спиноза и Гёте. Будучи народною религіей въ дальней Азіи, пантеизмъ давно сталъ въ Европѣ излюбленною религіей метафизиковъ и поэтовъ, для которыхъ онъ не есть отвлеченное понятіе, а данное опыта. Но — что еще болѣе важно и замѣчательно — основанныя на религіозномъ опытѣ идеи абсолютнаго, какъ безусловной отрѣшенности отъ всякихъ опредѣленій (буддизмъ) и какъ всеединой субстанціи всякаго бытія (браманизмъ), несомнѣнно вошли въ качествѣ подчиненныхъ элементовъ въ болѣе содержательное, на болѣе глубокомъ и совершенномъ религіозномъ опытѣ (въ истинномъ Откровеніи) основанное воззрѣніе христіанское». Соловьевъ ссылается на произведенія великихъ христіанскихъ учителей, усвоившихъ эту идею, — Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, на сборники, объединенные общимъ названіемъ «Добротолюбія»: «распространенность и высокая авторитетность этихъ писаній несомнѣнно доказываетъ, что выражаемая ими сторона хри-

[1]) Тамъ же, 11—12.

стіанства имѣетъ для него существенное значеніе, и что съ нею необходимо считаться при опредѣленіи христіанскаго понятія о Богѣ». Истинная традиція, которая связывается съ именами этихъ писателей, по Соловьеву выражается въ томъ, что правильное понятіе о Богѣ устанавливается двумя путями: 1) чрезъ послѣдовательное и безусловное отрицаніе у Бога всякихъ опредѣленій (это называется *θεολογία ἀποφατική*) и 2) чрезъ приписываніе Богу всѣхъ положительныхъ свойствъ въ высочайшей степени или абсолютной потенціи (*θεολογία καταφατική*) [1]).

И тотъ и другой путь мы находимъ у Спинозы: поэтому его понятіе о Богѣ заключаетъ въ себѣ важную сторону истины, общую ему съ христіанствомъ. Нетрудно отыскать въ христіанствѣ цѣлый рядъ элементовъ спинозистическаго ученія. Для Спинозы «Божество, какъ абсолютное, ничѣмъ, кромѣ себя не обусловлено (оно есть causa sui) и вмѣстѣ съ тѣмъ оно все собою обусловливаетъ (оно есть causa omnium). Все существующее имѣетъ въ Божествѣ послѣднее или окончательное основаніе своего бытія, свою субстанцію. Это понятіе о Богѣ, какъ единой субстанціи всего, логически вытекающее изъ самаго понятія Его абсолютности или подлинной божественности (такъ какъ еслибы безусловное основаніе чего бы то ни было находилось внѣ Бога, то оно ограничивало бы Его и тѣмъ упраздняло бы Его божество), — эта истина всеединой субстанціи, подъ разными именами исповѣдывавшаяся язычниками, подъ настоящимъ названіемъ Бога Вседержителя исповѣдуется и христіанами, въ согласіи съ евреями и мусульманами. Изъ этой основной и необходимой части нашего Символа вѣры Спиноза сдѣлалъ цѣлую философскую систему».

Было бы глубоко ошибочно заключать изъ этихъ словъ, что Соловьевъ дѣлаетъ шагъ въ сторону пантеизма [2]). Наоборотъ, онъ указываетъ, что пантеизмъ самого Спинозы произошелъ отъ того, что послѣдній принялъ часть истиннаго понятія о Богѣ за цѣлое. Онъ *остановился* на понятіи абсолютной субстанціи и попы-

---

[1]) Тамъ же, 13—14.

[2]) Заключеніе это было высказано г. А. Никольскимъ въ интересныхъ статьяхъ о Соловьевѣ, напечатанныхъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“.

тался понять міръ явленій какъ совокупность ея модусовъ. Но этотъ взглядъ былъ устраненъ впослѣдствіи «критическимъ идеализмомъ, который показалъ, что между абсолютною сущностью (предполагая таковую) и міромъ явленій непремѣнно стоитъ субъектъ познанія, который уже по исключительно формальному характеру своихъ функцій не можетъ быть признанъ абсолютнымъ». Другой основной недостатокъ спинозизма Соловьевъ видитъ въ томъ, что онъ односторонне понялъ Бога какъ абсолютную субстанцію *только*. Кромѣ этого пребывающаго, статическаго начала, въ мірѣ есть начало динамическое, которое заставляетъ его развиваться и *совершаться*. Идея абсолютной субстанціи дѣйствительно связываетъ съ Божествомъ бытіе и сущность міра, но она не даетъ никакой основы для его *становленія*, не вводитъ *исторіи* міра и человѣчества въ какое-либо положительное соотношеніе съ Божествомъ. Въ противоположность Спинозѣ Соловьевъ утверждаетъ, что «Богъ не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики. Ему необходимо быть также Богомъ исторіи. Но въ системѣ Спинозы для Бога исторіи такъ же мало мѣста, какъ и въ системѣ элеатовъ» [1]).

Читатель помнитъ, что уже въ первый періодъ своего творчества Соловьевъ пытался отдѣлиться отъ пантеизма. На закатѣ своихъ дней онъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи. Мы уже видѣли, что то отрицаніе множественности субстанцій, которое составляетъ особенность послѣднихъ произведеній Соловьева, не только не приближаетъ его къ пантеизму, но, напротивъ, отдаляетъ его отъ послѣдняго. Тѣ многія монады, существованіе которыхъ Соловьевъ признавалъ въ своихъ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», были для него субстанціями въ качествѣ *божественныхъ силъ*, неотдѣлимыхъ отъ Всеединаго частей вѣчной божественной природы. Эти многія «реальныя единицы» были для него вѣчной объективаціей *единой* божественной сущности. Именно это понятіе монадъ — субстанцій давало возможность Соловьеву разсматривать все существующее, какъ явленіе вѣчной божественной природы или Софіи. Какъ ни парадоксальнымъ это можетъ показаться, пантеизмъ вторгался въ ученіе Соловьева черезъ его монадологію. Вотъ почему отрѣшеніе отъ *этой* монадологіи было дѣйствительнымъ

шагомъ впередъ на пути къ преодолѣнію пантеизма. Этотъ шагъ выражается въ упраздненіи субстанціальнаго отношенія между Божествомъ и индивидуальными существами, являющимися и дѣйствующими въ *здѣшнемъ* мірѣ. Теперь эти существа для Соловьева уже не суть явленія божественной сущности. Между нею и ими устанавливается отсутствовавшее раньше разстояніе.

Выше было достаточно сказано о томъ, какъ изображается въ гносеологіи Соловьева отношеніе между познающимъ субъектомъ и безусловною Истиною. Совершенно такъ же опредѣляется въ его метафизикѣ отношеніе между человѣческой личностью и Богомъ. Соловьевъ мыслитъ то и другое примѣнительно къ словамъ Евангелія, — *кто бережетъ душу свою, погубитъ ее, а кто теряетъ душу свою, спасетъ ее.* Въ связи съ этимъ онъ дѣлаетъ чрезвычайно важное различеніе между *душою* человѣка и ея умопостигаемымъ содержаніемъ или идеей. Онъ ясно говоритъ, что душа *свободна* по отношенію къ этому содержанію, т.-е. она можетъ или пріобрѣсти или утратить его. «То, что въ этомъ евангельскомъ изреченіи называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ *я* или нашей личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или *подставка* (*ὑπόστασις*) чего-то другого, высшаго. Отдаваясь этому другому, забывая о своемъ *я*, человѣкъ какъ-будто теряетъ себя, жертвуетъ собою, но на самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ себя въ своемъ истинномъ значеніи и назначеніи, наполняетъ свою личную жизнь испытаннымъ содержаніемъ, съ которымъ она нераздѣльно сливается, превращаетъ ее въ вѣчную жизнь. Напротивъ, обращая свои душевныя силы на самую свою *душу*, въ отдѣльности взятую, подставку жизни, принимая за содержаніе жизни и носителя за цѣль, то-есть отдаваясь эгоизму, человѣкъ губитъ свою душу, теряетъ свою настоящую личность, повергая ее въ пустоту или безсодержательность». Упостась или подставку нашего бытія т.-е. личность въ собственномъ смыслѣ слова Соловьевъ прямо противополагаетъ *сущности*. По его словамъ — «эгоизмъ есть только мнимое самоутвержденіе человѣческой личности; дѣйствительно же она утверждаетъ себя только тогда, когда вольно и созна-

тельно отдается другому, высшему; эгоизмъ же на самомъ дѣлѣ есть отдѣленіе личности отъ ея жизненнаго содержанія, — отдѣленіе подставки, упостаси бытія отъ сущности (οὐσία), разрывъ между существованіемъ и его цѣлью, между внѣшнимъ фактомъ и внутреннею цѣнностью, между тѣмъ, что живетъ и тѣмъ, ради чего стоитъ жить. Такое отдѣленіе обращеннаго на себя *я* отъ его жизненной сущности есть, безъ сомнѣнія, нравственная смерть и гибель души». Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная: *существенно* самостоятельною она дѣлается только въ другомъ, высшемъ, утверждая себя, какъ *подставку* Божества [1]).

IX. Споръ Соловьева и Л. М. Лопатина о множественности субстанцій.

Теперь намъ становится яснымъ то, что въ приступѣ къ «Теоретической философіи» могло казаться загадочнымъ и непонятнымъ. Изображенное тамъ отношеніе познающаго субъекта къ Истинѣ получаетъ метафизическое освѣщеніе, какъ частное проявленіе общаго отношенія индивидуальнаго человѣческаго субъекта къ Абсолютному. Только въ связи съ вышеизложеннымъ ученіемъ о Богѣ выясняется метафизическое значеніе отрицанія множественности субстанцій у нашего философа. Оно обусловливается тѣмъ, что для Соловьева въ послѣдній періодъ его творчества *Богъ является единственной субстанціей въ подлинномъ значеніи этого слова*.

Съ этой точки зрѣнія нетрудно отвѣтить на упрекъ въ «феноменизмѣ», сдѣланный нѣкогда Л. М. Лопатинымъ Соловьеву по поводу первой главы «Теоретической философіи» [2]). Упрекъ этотъ основанъ на недоразумѣніи и врядъ ли былъ бы высказанъ, если бы Л. М. Лопатинъ разсмотрѣлъ гносеологію Соловьева въ связи съ тѣмъ метафизическимъ ученіемъ, которое было изложено послѣднимъ нѣсколько раньше, въ тѣхъ же «Вопросахъ

---

[1]) Тамъ же, 17—18.

[2]) Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія. (Вопросы философіи и психологіи), кн. 50, 1899 г., Ноябрь—Декабрь, стр. 875, 879.

философіи», въ статьяхъ «Понятіе о Богѣ» (1897 г.) и «Идея человѣчества у Августа Конта» (1898 г.). Изъ вышеизложеннаго ясно, что для Соловьева субъектъ нашего сознанія и психической жизни есть нѣчто бо̀льшее, чѣмъ феноменъ. Это — *ипостась* или *подставка* всѣхъ явленій нашей сознательной и душевной жизни, которой, слѣдовательно, принадлежитъ *сверхфеноменальное* значеніе. Подставка эта не есть феноменъ Божественной сущности уже потому, что она можетъ отдѣляться отъ этой сущности, утверждать себя противъ нея и обращаться на себя.

Возраженія Л. М. Лопатина предполагаютъ только два возможныхъ рѣшенія вопроса о нашемъ «я» или личности. Оно — или субстанція или явленіе. Между тѣмъ, Соловьевъ предлагаетъ *третье рѣшеніе*. Наша личность не есть ни субстанція, ни явленіе: она—*ипостась* или *подставка*. Спрашивается, что мы имѣемъ въ этомъ рѣшеніи? И прежде всего, чѣмъ отличается «ипостась» отъ «субстанціи»? Повидимому даже этимологически эти два слова чрезвычайно близки между собою: оба могутъ быть переведены какъ словомъ «подставка», такъ и словомъ «подлежащее». Зачѣмъ же Соловьеву понадобилось ихъ различеніе? Изъ вышеизложеннаго видно, что онъ хотѣлъ этимъ подчеркнуть контрастъ между *безусловной* самостоятельностью Абсолютнаго и *относительной* самостоятельностью нашей личности. Не забудемъ, что онъ признаетъ истину *спинозистическаго* понятія субстанціи: а это послѣднее по самому *существу* своему исключаетъ возможность *множества* субстанцій. Подъ «субстанціей» Спиноза разумѣетъ «то, что есть въ себѣ и понимается чрезъ себя, т.-е. то, чего понятіе не нуждается въ понятіи другой вещи» [1]. Соловьевъ отрицаетъ субстанціальность нашего я именно потому, что не находитъ въ немъ этихъ признаковъ: оно не есть «замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни», а потому не можетъ быть и понято изъ самого себя. Ясно, что съ этой точки зрѣнія понятіе субстанціи примѣнимо только къ Абсолютному, болѣе того — только къ первому Абсолютному: ибо все, что становится и совершенствуется, предполагаетъ Абсолют-

[1] Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei (Eth. Defin. 3).

ное какъ цѣль и предѣлъ совершенствованія и, слѣдовательно, не можетъ быть разсматриваемо какъ «замкнутый въ себѣ кругъ жизни». При такомъ опредѣленіи субстанціи, разумѣется, не можетъ быть рѣчи о субстанціяхъ сотворенныхъ. Этимъ объясняется, почему въ отношеніи къ человѣку, какъ и ко всѣмъ становящимся субъектамъ Соловьевъ употребляетъ выраженіе «упостась». Этимъ словомъ онъ хочетъ подчеркнуть *зависимость* этихъ субъектовъ отъ того, чему они должны служить упостасью или «подставкой», ихъ *относительную* самостоятельность въ противоположность *безусловной* самостоятельности Абсолютнаго.

Повидимому, Л. М. Лопатинъ, утверждавшій множественность субстанцій, понималъ ихъ не въ спинозистическомъ смыслѣ, а разумѣлъ подъ нимъ существа сотворенныя, вообще такъ или иначе *зависимыя* отъ Абсолютнаго. При этихъ условіяхъ можетъ возникнуть вопросъ, не основывается ли весь споръ на чисто-словесномъ различіи въ употребленіи философскихъ терминовъ? Чѣмъ отличаются ипостаси Соловьева отъ субстанцій Л. М. Лопатина? При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, мы найдемъ существенное различіе, которое достаточно оправдываетъ различіе въ выраженіяхъ. — Кромѣ философскихъ произведеній, оно выразилось въ стихотвореніи, обращенномъ къ Л. М. Лопатину, шуточномъ по формѣ, но, какъ это часто бывало у Соловьева, весьма серьезномъ по своему смыслу.

Невронъ финляндскій, страждущій *невритомъ*
Привѣтъ свой шлетъ московскому *неврону!*
Все бытіе земное—что *ни ври тамъ* —
Все въ рѣку брошено (въ рѣку временъ) не въ Рону!

Πάντα ῥεῖ

. . . . . .

И съ каждымъ годомъ, подбавляя ходу,
Рѣка временъ несется все быстрѣй
И, чуя издали и море и свободу,
Я говорю спокойно: панта рэй!
Но мнѣ грозитъ Левонъ неустрашимый
Субстанцій динамическихъ мѣшокъ
Свезти къ рѣкѣ и массою незримой
Вдругъ запрудить весь Гераклитовъ токъ.
Левонъ, Левонъ! Оставь свою затѣю.

И не шути съ водою и съ огнемъ.....
Субстанцій нѣтъ! Прогналъ ихъ Гегель въ шею;
Но и безъ нихъ мы славно заживемъ.[1])

Отличіе «ипостасей» Соловьева отъ «субстанцій» Л. М. Лопатина заключается именно въ томъ, что ими Гераклитова тока запрудить нельзя. Субстанція, хотя бы и не абсолютная, а сотворенная, есть во всякомъ случаѣ сверхвременное, вѣчное *бытіе*, обладающее неизмѣннымъ, постояннымъ содержаніемъ, которое ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть унесено «рѣкой временъ». Становящимся «ипостасямъ», наоборотъ, недостаетъ какъ разъ этого признака постоянства и неизмѣнности законченнаго въ себѣ *бытія* сверхъ времени; ибо ихъ вѣчное содержаніе имъ не дано, а задано: отъ нихъ зависитъ или утвердиться въ томъ вѣчномъ содержаніи, особенномъ, индивидуальномъ и вмѣстѣ вселенскомъ, которое даетъ всѣмъ существамъ Всеединое, или же, наоборотъ, его утратить.

Словомъ «ипостась» Соловьевъ хотѣлъ выразить, что личность есть существо свободное *отъ* вѣчности и *для* вѣчности. *Сама въ себѣ* она есть ничто; но въ своемъ *назначеніи* она — безконечно содержательная и цѣнная *часть* Божественнаго Всеединства. Исполнить или не исполнить это назначеніе — зависитъ отъ ея рѣшенія; но не исполнить его — значитъ погибнуть, т.-е. быть унесеннымъ «рѣкой временъ». Соловьевъ знаетъ только одну субстанцію — ту, надъ которой время *ни при какихъ условіяхъ не имѣетъ силы* — субстанцію Божественную; что же касается тѣхъ сознающихъ себя субъектовъ, которые принадлежатъ къ «бытію земному», то утвердиться въ вѣчномъ или избрать временное, зависитъ отъ ихъ свободы. Отъ нашего *я* зависитъ, стать или не стать въ Богѣ субстанціей — принять исходящій свыше даръ вѣчной жизни, или добровольно погрузиться въ то *ничто*, изъ котораго оно вызвано къ жизни. *Тамъ нѣтъ ничего субстанціальнаго.*

Нетрудно убѣдиться, что это новое пониманіе отношеній личности къ Абсолютному приближаетъ ученіе Соловьева къ традиціонному христіанскому воззрѣнію и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою крупный шагъ впередъ въ развитіи основныхъ

[1]) Письма. III. 213.

началъ собственнаго его ученія. Прежде всего оно представляетъ собою несравненно болѣе совершенное выраженіе истиннаго религіознаго настроенія; это настроеніе рѣшительно отказывается признавать что-либо цѣнное, существенное или субстанціальное во внѣбожественномъ, какъ такомъ. Оно не хочетъ имѣть *ничего своего внѣ Бога*. Отреченіе личности отъ собственной «субстанціи» съ точки зрѣнія послѣдовательной христіанской вѣры дѣйствительно представляется необходимымъ условіемъ спасенія и *ощущается* вѣрующими какъ таковое. *Богъ чувствуется какъ все:* вотъ основное переживаніе религіознаго опыта. Оно вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ основнымъ положеніемъ христіанскаго религіознаго умозрѣнія, которое утверждаетъ, что *Богъ есть все*. Это положеніе теперь доводится до конца Соловьевымъ.

Если Богъ есть все, то, стало быть, нѣтъ внѣбожественныхъ субстанцій. Разсматриваемый въ самомъ себѣ, внѣбожественный міръ *есть ничто*. Онъ *становится* чѣмъ-нибудь только въ томъ творческомъ fiat, въ которомъ ему сообщаются тѣ или другія положительныя формы и качества, иначе говоря, все, что въ немъ есть субстанціальнаго. Такъ учитъ христіанство и такъ же въ послѣдніе свои годы учитъ Соловьевъ. Раньше въ его ученіи былъ языческій элементъ, который находился въ полномъ противорѣчіи съ этимъ воззрѣніемъ, — его ученіе о множествѣ субстанцій — монадъ, составляющихъ предвѣчную сущность міра. Разъ эти субстанціи — идеи представляютъ собою вѣчную и необходимую объективацію Божественной Сущности, ея *природу*, о нихъ никакъ нельзя сказать, что онѣ—ничто. И, если нашъ становящійся міръ есть явленіе этихъ субстанцій, то ученіе о «сотвореніи изъ ничего» должно быть отброшено какъ религіозное и метафизическое заблужденіе. Вмѣсто того Соловьевъ разстался съ собственнымъ своимъ заблужденіемъ, которое стояло между нимъ и христіанствомъ. Въ полномъ согласіи съ христіанскимъ ученіемъ о сотвореніи изъ ничего, онъ призналъ, что личность, какъ существо сотворенное, есть *ничто*, актомъ творенія превращенное въ «нѣчто», призванное служить *подставкой* для Божества и отъ него получающее свою подлинную идею или качество. Необходимымъ логическимъ послѣдствіемъ такой точки зрѣнія было утвержденіе *всеобщаго теченія* всего здѣшняго, — того «Гераклитова тока»,

передъ которымъ ничто внѣбожественное не можетъ устоять. Въ этомъ утвержденіи нѣтъ ничего страннаго для того, кто вѣритъ въ конечный смыслъ мірового процесса, въ тотъ неподвижный океанъ, къ которому приводитъ «рѣка временъ».

Во всеобщемъ теченіи погибнетъ только та капля, которая сама не захочетъ найти себѣ мѣста въ океанѣ. Здѣсь Соловьевъ ополчается главнымъ образомъ противъ той спиритуалистической формы имманентизма, которая превращаетъ единичныя душевныя субстанціи въ какія-то промежуточныя станціи между изначальнымъ ничтожествомъ мірового процесса и абсолютнымъ совершенствомъ его конца. По Соловьеву *здѣсь*, на землѣ, нѣтъ вовсе тѣхъ станцій, на которыхъ мы могли бы остановиться и *отдохнуть* на пути къ вѣчному, ибо здѣсь нельзя положить предѣла всеобщему горѣнію и теченію.

Левонъ, Левонъ! оставь свою затѣю
И не шути съ водою и огнемъ.....

Безсмертную душу свою мы обрѣтемъ не въ бѣгѣ временъ, а въ завершающемъ его мірѣ загробномъ.

Душа наша еще не утвердилась въ вѣчности и можетъ въ ней утвердиться только съ собственнаго своего свободнаго согласія. Въ этомъ заключается та подлинно христіанская мысль новаго ученія Соловьева, посредствомъ которой онъ освобождается отъ оригенистскаго заблужденія своей молодости.

Признавая существованіе особой душевной субстанціи, лежащей въ основѣ каждаго отдѣльнаго человѣка, Соловьевъ въ раннихъ своихъ произведеніяхъ выводилъ и необходимо вытекающее отсюда послѣдствіе. Мы уже видѣли, что онъ признавалъ предвѣчное существованіе души, иначе говоря, исповѣдывалъ то самое ученіе Оригена, которое, какъ извѣстно, было осуждено Церковью. Въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» онъ говоритъ буквально.—«Каждый изъ насъ, каждое человѣческое существо, существенно и дѣйствительно коренится и участвуетъ въ универсальномъ человѣкѣ». «Только при признаніи, что каждый дѣйствительный человѣкъ своею глубочайшею сущностью коренится въ вѣчномъ божественномъ мірѣ, что онъ есть не только видимое явленіе, т.-е. рядъ событій и группа фактовъ, а вѣчное и особенное существо, необходимое и незамѣнимое звено въ абсолют-

номъ цѣломъ, только при этомъ признаніи, говорю я, можно разумно допустить двѣ великія истины, безусловно необходимыя не только для богословія, т.-е. для религіознаго знанія, но и для человѣческой жизни вообще, я разумѣю истины: человѣческой свободы и человѣческаго безсмертія». — «Какъ существо природное, какъ явленіе, человѣкъ существуетъ только между физическимъ рожденіемъ и физической смертью. Допустить, что онъ существуетъ послѣ физической смерти, можно лишь признавши, что онъ не есть только то существо, которое живетъ въ природномъ мірѣ, — только явленіе, — признавши, что онъ есть еще кромѣ этого вѣчная, умопостигаемая сущность. Но въ такомъ случаѣ логически необходимо признать, что онъ существуетъ не только послѣ смерти, но и до рожденія, потому что умопостигаемая сущность по понятію своему не подлежитъ формѣ нашего времени» [1]).

Теперь, въ произведеніяхъ послѣдняго періода Соловьева, мы находимъ новый ходъ мыслей, который долженъ привести къ діаметрально противоположнымъ послѣдствіямъ. Разъ необходимой предпосылкой вѣчнаго существованія души является ея субстанціальность, вмѣстѣ съ предпосылкой необходимо падаетъ и логическій изъ нея выводъ. Если личность сама въ себѣ есть ничто, то можетъ ли быть рѣчь о ея предвѣчномъ существованіи? Правда, Соловьевъ продолжаетъ думать, что истинное опредѣленіе личности выражается въ ея *вѣчной* идеѣ, которая должна составить ея особое индивидуальное качество; но существенное отличіе разсмотрѣнныхъ только что произведеній Соловьева отъ раннихъ заключается именно въ томъ, что въ первыхъ онъ ясно отличаетъ личность отъ ея идеи, вслѣдствіе чего вѣчное существованіе идеи еще не означаетъ для него вѣчнаго существованія личности. Напротивъ, всѣ его разсужденія о личности, какъ ипостаси, предполагаютъ, что идея для личности есть другое, для чего она можетъ служить или не служить носительницей, что соединеніе ея съ идеей или, напротивъ, отдѣленіе отъ идеи зависитъ отъ ея самоопредѣленія во времени. Всѣ эти разсужденія Соловьева о личности и о душѣ предполагаютъ, что увѣковѣченье личности въ вѣчной

[1]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 116—117.

божественной идеѣ не есть фактъ, совершившійся въ предвѣчномъ прошедшемъ, а только чаяніе, *надежда*, долженствующая осуществиться въ загробномъ будущемъ.

Отказъ отъ прежней вѣры въ существованіе человѣка до рожденія нигдѣ не былъ категорически выраженъ Соловьевымъ, вслѣдствіе чего можетъ возникнуть вопросъ, отдавалъ ли онъ себѣ отчетъ въ этомъ необходимомъ послѣдствіи его новой точки зрѣнія, было ли оно ясно сознано имъ самимъ? Есть вѣскія основанія въ пользу утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. — Во-первыхъ, ученіе о предвѣчномъ существованіи душъ есть то самое воззрѣніе, которое Соловьевъ въ 1896 году высмѣиваетъ какъ «мѣшокъ динамическихъ субстанцій» Л. М. Лопатина. Содержаніе этого «мѣшка» не могло не быть ему извѣстнымъ. Весь смыслъ спора между обоими друзьями сводится къ тому, что для Л. М. Лопатина единичная субстанція души есть бытіе *сверхвременное* [1]), слѣдовательно, не возникшее во времени; между тѣмъ для Соловьева «въ рѣку временъ все брошено». Во-вторыхъ изъ собственной обмолвки Соловьева видно, что въ 1898 году онъ признаетъ «существеннымъ» *посмертное* существованіе человѣка въ отличіе отъ здѣшняго [2]). Это значитъ, что въ его глазахъ только въ *будущемъ вѣкѣ* человѣкъ *окончательно* утверждается въ своей вѣчной идеѣ — субстанціи. Здѣсь же на землѣ его существованіе въ зависимости отъ его самоопредѣленія можетъ стать или субстанціальнымъ или только внѣшнимъ, призрачнымъ, причемъ здѣшняя «субтанціальность»—во всякомъ случаѣ весьма несовершенна. Здѣсь Соловьевъ, какъ будто возвращается къ старинному воззрѣнію нѣмецкихъ мистиковъ. Францъ Баадеръ высказываетъ довольно близкій къ вышеизложенному взглядъ, когда онъ учитъ, что человѣкъ не имѣетъ своей независимой

---

[1]) См. его «Положительныя задачи философіи», ч. II, 307—309 (изд. 1-е), ср. «Реальное единство сознанія» (Вопросы философіи, кн. XLIX, 619).

[2]) Идея человѣчества у А. Конта. 243: «Значеніе существеннаго, посмертнаго бытія опредѣляется его тѣснѣйшимъ единствомъ съ самымъ существомъ человѣчества». Замѣтимъ, что совершенное единство отдѣльнаго человѣка съ человѣчествомъ по Соловьеву въ нашей земной дѣйствительности есть идеалъ, а не совершившійся фактъ.

субстанціи, а *субстанціируется* какъ членъ всечеловѣческаго, вселенскаго организма Христова, черезъ пріобщеніе къ Божественной жизни, при чемъ единственнымъ субстанціирующимъ началомъ (источникомъ, питающимъ сердца, наполняющимъ ихъ существеннымъ содержаніемъ) является всеобщая питательница — Божественная любовь. Истинная субстанція всякаго человѣческаго существа исходитъ изъ сердца богочеловѣческаго организма, т.-е. изъ самого Богочеловѣка, который поэтому и называетъ Себя хлѣбомъ живымъ, сходящимъ съ небесъ [1]). Субстанціація эта была бы, очевидно, невозможной, еслибы человѣческая личность была отъ вѣка законченный въ себѣ субстанціей. Въ томъ же смыслѣ должно быть понимаемо извѣстное изреченіе Парацельза, коего первымъ авторомъ ошибочно считается Фейербахъ — *человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ*» (Der Mensch ist, was er isst). Первоначальный мистическій смыслъ этого изреченія, въ отличіе отъ позднѣйшаго матеріалистическаго (фейербаховскаго), сводится къ тому, что субстанція сообщается человѣку чрезъ ту пищу, которой питается его сердце: онъ получаетъ свою пищу духовную какъ и тѣлесную или отъ Бога или отъ міра и въ зависимости отъ этого врастаетъ, субстанціируется въ Бога или въ міръ [2]); но во всякомъ случаѣ онъ не имѣетъ *собственной* своей отъ начала данной субстанціи.

Понятіе отъ вѣка данной субстанціи человѣческаго существа вообще находится въ полномъ противорѣчіи со сколько-нибудь послѣдовательнымъ христіанскимъ жизнепониманіемъ, ибо оно утверждаетъ безусловное совершенство человѣческой личности какъ фактъ совершившійся въ безконечномъ прошломъ. Тѣмъ самымъ вся религіозная и нравственная задача человѣка превращается въ ничто: вся жизнь во времени становится безсмыслицей. Ибо, если человѣкъ отъ вѣка предсуществовалъ какъ участникъ полноты и совершенства Божественной жизни, то вся его жизнь во времени представляетъ собою ослабленное, извращенное зломъ, а потому и ненужное повтореніе отъ вѣка бывшаго. Какъ спасеніе, такъ и гибель души должно оказаться съ этой точки зрѣнія чѣмъ-то кажущимся, мнимымъ. Если душа

---

[1]) См. статью – Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen Sinn unter sich Antropophagen. Fr. Baaders Werke, IV, 236—237.

[2]) Въ послѣднемъ случаѣ, разумѣется, субстанціація лишь мнимая, кажущаяся.

отъ вѣка соединена *неразрывными* узами съ Божествомъ, то паденіе ея есть одна пустая видимость; поэтому такой же ненужной видимостью является и ея спасеніе. —

На самомъ дѣлѣ, однако, христіанство покоится на предположеніи діаметрально противоположномъ, — что міровой процессъ есть процессъ осмысленный, въ которомъ создается нѣчто новое, небывалое, безконечно цѣнное и существенное. Но вѣдь это предположеніе означаетъ, что это существенное для міра — не данное, а только обѣтованное, искомое, и что ничто земное не имѣетъ *здѣсь* своей сущности.

Совершенно неумѣстный въ христіанскомъ мистическомъ жизнепониманіи, монадологическій плюрализмъ находитъ себѣ настоящее свое мѣсто въ томъ философскомъ имманентизмѣ, который полагаетъ, что человѣкъ уже въ здѣшнемъ своемъ существованіи обладаетъ бытіемъ существеннымъ или субстанціальнымъ. Въ этомъ отношеніи необычайно характерны и цѣнны замѣчанія Л. М. Лопатина объ отношеніи субстанціи къ ея явленіямъ. —

«Субстанція никогда не бываетъ *трансцендентна* своимъ явленіямъ и своей жизни, она неизбѣжно *имманентна* имъ. Субстанція и совокупность ея явленій не образуютъ двухъ отдѣльныхъ областей дѣйствительности, каждая изъ которыхъ обладаетъ своими особыми качествами, законами и процессами, — онѣ составляютъ совсѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Феноменальное и субстанціальное, временное и сверхвременное представляютъ неразрывныя стороны единаго процесса жизни, а не его какіе-то разрозненные, замкнутые въ себѣ и другъ съ другомъ не соприкасающіеся элементы. Явленіе — это сама субстанція въ данный моментъ ея развитія и въ опредѣленномъ отношеніи къ другимъ, существамъ, ее ограничивающимъ» [1]). Въ этихъ словахъ старая соловьевская монадологія «Чтеній о богочеловѣчествѣ» находитъ себѣ яркое и блестящее опроверженіе. Тамъ мы дѣйствительно находимъ то полное раздвоеніе между субстанціей и явленіемъ, коего нелѣпость столь убѣдительно доказывается у Л. М. Лопатина. Самъ въ

---

[1]) Реальное единство сознанія (Вопросы философіи, 1899, кн. XLIX, 618).

себѣ міръ идей, сущностей, образуетъ всеединый и совершенный божественный организмъ, въ которомъ царитъ стройное единство и гармонія; съ другой стороны, въ своемъ здѣшнемъ явленіи тѣ же сущности представляютъ собою распавшуюся храмину, хаосъ разрозненныхъ существъ, бунтующихъ противъ единства цѣлаго и взаимно враждебныхъ. Какъ можетъ быть *явленіемъ* божественной идеи-сущности, по самому понятію своему святой и вѣчной, существо грѣховное, злое и смертное? Л. М. Лопатинъ совершенно правъ, сущность и ея явленіе составляютъ *«совсѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова»*. Сущность, трансцендентная своимъ явленіемъ, есть въ самомъ дѣлѣ нелѣпость, которая должна быть отброшена. Но, если такъ, то остается признать одно изъ двухъ: или зло въ его двоякой формѣ — грѣха и смерти — составляетъ опредѣленіе самой сверхвременной субстанціи человѣка, ея *вѣчное* свойство, или же то доступное нашему наблюденію существо, которое мы называемъ личностью, *вовсе не есть субстанція*.

Разъ Соловьевъ ясно созналъ эту дилемму, онъ необходимо долженъ былъ избрать второй ея терминъ. Онъ не могъ примириться съ увѣковѣченіемъ грѣха и смерти. И въ этомъ — *жизненный* смыслъ его убѣжденія, что личность наша — эгоистическая, порочная и грѣховная вовсе не есть субстанція. Признаніе субстанціальности личности для него тоже что «собираніе сокровищъ на землѣ» — утвержденіе *здѣшняго* человѣка какъ вѣчнаго. Наша субстанція есть наше *нетлѣнное сокровище*: поэтому мы должны искать ее на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ. Въ духѣ этого евангельскаго текста Соловьевъ понялъ отношеніе пребывающей сущности ко всеобщему гераклитову теченію всего мірского. Существенное, *субстанціальное* въ вещахъ и въ душахъ человѣческихъ есть ихъ *назначеніе*, вѣчный о нихъ *замыселъ* Божій: все же прочее, мірское, течетъ и движется, а потому можетъ стать добычею тлѣна и ржавчины. —

Но, можетъ быть, можно понимать самый замыселъ Божій о душѣ, какъ ея субстанцію. Такъ думалъ Соловьевъ раньше; но на закатѣ своихъ дней онъ склоняется къ заключенію, что до окончательнаго совершенія Божественнаго замысла это — для души человѣческой слишкомъ большая честь. Она должна *до*

конца исполнить волю Божію, *тогда только вѣчное слово — идея и замыселъ Божій о ней станетъ ея сущностью.* Субстанція и ея явленія составляютъ *совсѣмъ одну дѣйствительность:* поэтому для того, чтобы замыселъ Божій сталъ *сущностью* человѣка, требуется, чтобы человѣкъ въ самомъ явленіи своемъ сталъ адекватенъ этому замыслу. Если свята сущность, то и явленія ея не могутъ не быть всецѣло святы. Пока же человѣкъ представляетъ собою пестрое смѣшеніе добра и зла, замыселъ Божій можетъ въ немъ частично открываться и являться; но онъ еще не есть *его* сущность. И оттого-то здѣшнее человѣческое существованіе частью существенно, частью же — тлѣнно.

Замыселъ Божій о человѣкѣ и о мірѣ есть *конецъ* всего существующаго, притомъ, конецъ въ двоякомъ смыслѣ, — какъ *цѣль* мірового процесса и какъ завершеніе его во времени. Теоретическая философія Соловьева утверждаетъ, что этотъ конецъ — единственно существенное и цѣнное въ мірѣ; поэтому она можетъ быть охарактеризована, какъ *философія конца.* Ниже мы будемъ имѣть случай убѣдиться, что та же точка зрѣнія господствуетъ и въ «Трехъ разговорахъ». Не даромъ самъ авторъ характеризуетъ это произведеніе какъ общедоступное и наглядное изложеніе нѣкоторыхъ изъ тѣхъ рядовъ мысли, которые должны были быть обстоятельно разработаны и обоснованы въ «Теоретической философіи»[1]). Для насъ важно отмѣтить здѣсь, что *крушеніе теократіи* въ твореніяхъ Соловьева находится въ тѣсной связи съ тѣмъ рядомъ мыслей, который завершился *крушеніемъ душевныхъ субстанцій.* Тутъ мы имѣемъ — не внѣшнее совпаденіе, а глубокую внутреннюю органическую связь. При свѣтѣ философіи конца рушатся одна за другой всѣ земныя утопіи Соловьева, — утопія половой любви, утопія теократіи; теперь мы видимъ, что вмѣстѣ съ ними падаетъ въ прахъ и *утопія душевной субстанціи,* которая составляетъ метафизическую подкладку всѣхъ прочихъ утопій нашего мыслителя. Въ земномъ мірѣ, существенъ только его конецъ, который *въ полнотѣ своей* не вмѣщается въ его предѣлы. И оттого-то такъ неудачны попытки втиснуть эту субстанціальность въ

[1]) VIII, 453.

формы текучей, непрерывно сгорающей и гибнущей земной жизни: ничто не устоитъ противъ этого всеобщаго теченія, — ни «андрогинизмъ», ни теократія, ни душевная субстанція. Всѣ эти промежуточныя станціи, которыя отдѣляютъ міръ отъ его подлиннаго, существеннаго конца, суть мѣняющіяся формы одного и того же мірского обмана и миража. Вотъ почему ихъ исчезановеніе вызываетъ въ Соловьевѣ радостное чувство *освобожденія* отъ праха земного.

И чуя издали и море и свободу
Я говорю спокойно: панта рэй.

X. Отношеніе новой точки зрѣнія Соловьева къ вопросу о свободѣ воли.

Переживанье или ощущеніе *свободы* тутъ — вовсе не случайный придатокъ къ метафизическому ученію: оно находится въ полномъ соотвѣтствіи съ его основными понятіями и даетъ ясное выраженіе ихъ существенному значенію. Отказъ отъ множественности субстанцій въ философіи Соловьева есть дѣйствительно утвержденіе *обоюдной свободы* Бога и человѣка, точнѣе говоря, Бога и міра, такъ какъ человѣкъ есть высшее завершеніе послѣдняго. И здѣсь опять-таки послѣднее превращеніе ученія нашего мыслителя совершается въ духѣ подлинно-христіанскаго, вселенскаго преданія.

Я уже говорилъ, что, доведенная до конца, метафизика «Чтеній о богочеловѣчествѣ» разрушаетъ эту свободу съ обоихъ концовъ: въ самомъ дѣлѣ, если сущность человѣка, какъ и всего сотвореннаго есть божественная идея, то Богъ не свободенъ отъ человѣка, потому что человѣкъ есть Его необходимое явленіе; также и человѣкъ не свободенъ отъ Бога, потому что божественная идея — часть всеединаго божественнаго организма, — есть его сущность.

Разъ утверждается такая отъ начала данная *природная* связь между Богомъ и человѣкомъ, все отношеніе между ними неизбѣжно мыслится въ той формѣ необходимости, которая исключаетъ свободу. — Ни божественная сущность не можетъ отрѣшиться отъ своего необходимаго явленія, ни тѣмъ болѣе явле-

ніе не можетъ стать въ какой-либо степени самостоятельнымъ по отношенію къ своей сущности.

Я уже имѣлъ случай говорить, что съ этимъ въ раннихъ произведеніяхъ Соловьева связывается глубоко неудовлетворительная теодицея. Ибо, разъ Богъ въ своей природѣ не вполнѣ свободенъ отъ міра и человѣка, а человѣкъ — грѣховенъ, смертенъ и золъ, то отсюда слѣдуетъ одно изъ двухъ: или Богъ долженъ быть признанъ виновникомъ зла, или же, въ явномъ противорѣчіи съ совершенствомъ, абсолютностью Божества, возникновеніе зла должно оказаться катастрофою *снутри* самого божественнаго міра, т.-е., иначе говоря, *разрушеніемъ* послѣдняго.

Если мы доведемъ до конца новыя метафизическія начала Соловьева, всѣ эти противорѣчія и нелѣпости разомъ отпадаютъ, благодаря признанію человѣческой личности за *ипостась, свободную отъ божественной субстанціи*. Все отношеніе Бога къ человѣку (а черезъ человѣка — и къ міру), можетъ мыслиться теперь, въ совершенномъ согласіи съ христіанствомъ какъ *обоюдно свободное*. Мірской потокъ явленій тѣмъ самымъ превращается въ нѣчто отдѣльное и всецѣло отличное отъ подлиннаго *Богоявленія;* сочетаніе Бога съ міромъ и съ человѣкомъ утверждается не какъ отъ начала данное, въ вѣчной божественной сущности, а какъ *должное,* къ чему и Богъ и человѣкъ приходятъ черезъ свободный богочеловѣческій подвигъ. Несовершенство и зло нашей жизни съ этой точки зрѣнія не затрогиваетъ Божества въ Его свободѣ и совершенствѣ, потому что несовершенство есть *состояніе другого,* свободнаго отъ Божества субъекта, еще не утвердившагося въ божественной сущности, а зло есть результатъ самоопредѣленія этого субъекта-«ипостаси», которая не хочетъ быть носительницей данной ей въ удѣлъ божественной идеи. Какъ божественная идея свободна отъ человѣческаго грѣха, такъ же и человѣческая личность свободна отъ совершенства божественной идеи.

Свобода этимъ утверждается не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ своемъ значеніи; она признается не только въ смыслѣ безусловной самостоятельности, взаимной *отдѣльности* Бога и человѣка, но и въ смыслѣ положительнаго ихъ *взаимодѣйствія* въ томъ творческомъ актѣ, кото-

рымъ совершается міръ. Съ одной стороны именно новое соловьевское рѣшеніе вопроса о субстанціи должно привести къ пониманію участія Божества въ міровомъ процессѣ, какъ творческаго акта, дѣйствительно создающаго нѣчто новое, отъ вѣка не бывшее; съ другой стороны оно же даетъ возможность понять роль человѣка, какъ *сотрудника* Божія, свободнаго участника въ этомъ творческомъ актѣ. То новое, небывалое, что впервые создается во времени, есть *свободная тварь*, тотъ міръ независимыхъ отъ Бога субъектовъ, для которыхъ божественныя идеи выражаютъ не ихъ сущность, а ихъ призваніе и назначеніе. Ново здѣсь то, что Богъ воспроизводитъ *въ свободѣ* тотъ міръ многообразныхъ силъ и качествъ, который представляется отъ вѣка созданнымъ въ Его природѣ: ново то, что другія свободныя существа свободно осуществляютъ *для себя* безусловное содержаніе, отъ вѣка существовавшее въ Богѣ. Ново то, что божественныя идеи, которыя отъ вѣка были *объективаціей* Божества, становятся опредѣленіемъ и сущностью свободныхъ, сознающихъ себя личностей, которыя пріобщаются къ божественной жизни. Новою является, разумѣется не божественная природа — недвижимая и неизмѣнная; ново *личное ея усвоеніе* человѣкомъ и всею тварью, обо̀женный человѣкъ и обо̀женная тварь. Иначе говоря, новымъ представляется соединеніе Божественнаго естества съ міромъ свободныхъ ипостасей — сотрудниковъ Божіихъ, новое, что составляетъ смыслъ всего совершающагося, есть *совершенное, свободное Богочеловѣчество*.

Если свобода есть существенное опредѣленіе *новой твари*, то очевидно, что *совершеніе* послѣдней невозможно безъ соучастія ея воли. Какъ разъ выясненное только-что понятіе личности-ипостаси даетъ возможность понять ея жизнь и задачу во времени, какъ свободный творческій актъ. Божественная идея, *порученная* человѣку, не есть для него фатумъ, потому что она не есть его сущность: она — даръ благодати, который онъ воленъ принять или отвергнуть. Человѣкъ призванъ быть творцомъ не только во внѣшней дѣйствительности; самое большое его дѣло — создавать свой собственный характеръ и обликъ. Это — *самоопредѣленіе*, въ самомъ дѣйствительномъ, *реальномъ* значеніи этого слова: ибо отъ человѣка зависитъ — стать выше

ангела или ниже звѣря, осуществить божественную идею или кощунственную на нее пародію. Его *призваніе* въ томъ, чтобы стать такимъ, какимъ его отъ вѣка хотѣлъ и возлюбилъ Богъ. Но это призваніе не можетъ быть осуществлено безъ его собственнаго творческаго акта: ибо Богъ хотѣлъ его не автоматомъ, а личностью и другомъ. Воля Божія о человѣкѣ для послѣдняго не есть необходимость; она не можетъ стать существеннымъ началомъ его жизни безъ того его согласія, которое выражается въ словахъ молитвы «да будетъ воля Твоя». Именно это было упущено изъ вида Соловьевымъ въ раннихъ его сочиненіяхъ, въ его ученіи о вѣчномъ предсуществованіи личности[1]); но это упущеніе можетъ быть исправлено благодаря понятію *личности ипостаси*, высказанному имъ въ концѣ девятидесятыхъ годовъ. Все содержаніе божественной природы должно быть вопроизведено въ свободѣ. Весь міръ идей долженъ олицетвориться въ свободныхъ носителяхъ; и въ этомъ соединеніи твари съ божественной сущностью — весь смыслъ и оправданіе процесса во времени.

Вообще новая точка зрѣнія Соловьева на субстанцію влечетъ за собою рядъ выводовъ, которые должны существенно измѣнить всю его религіозную метафизику. Для оцѣнки его дѣла, разумѣется, чрезвычайно важно знать, въ какой мѣрѣ

---

[1]) Ошибка эта нагляднѣе всего обнаруживается въ примѣчаніи Соловьева на стр. 116—117 «Ученія о богочеловѣчествѣ»: «Говоря о вѣчности каждой человѣческой особи въ указанномъ смыслѣ, мы по существу дѣла не утверждаемъ здѣсь чего-либо совершенно новаго, тѣмъ болѣе противорѣчащаго признаннымъ религіознымъ положеніямъ. Христіанскіе богословы и философы, разсуждавшіе о происхожденіи міра, всегда различали между конечнымъ явленіемъ міра въ пространствѣ и времени и вѣчнымъ существованіемъ идеи міра въ Божественной мысли, т.-е. Логосѣ, *причемъ должно помнить, что въ Богѣ какъ вѣчной реальности, идея міра не можетъ быть представляема какъ нѣчто отвлеченное, а необходимо представляется какъ нѣчто реальное*» (курсивъ мой). Ошибка подчеркнутыхъ мною словъ заключается въ смѣшеніи двухъ родовъ реальностей. Конечно, въ качествѣ объективаціи *божественной* сущности идеи обладаютъ *предвѣчной* реальностью. Но стать реальностью *въ человѣкѣ* въ качествѣ опредѣленія его существа идея не можетъ безъ согласія и содѣйствія самого человѣка. Поэтому существенное соединеніе идеи съ личностью не есть нѣчто отъ вѣка данное. Идеи отъ вѣка предсуществуютъ, но не въ качествѣ личностей.

необходимость этихъ выводовъ была сознана имъ самимъ. Къ сожалѣнію въ этомъ направленіи имъ было сдѣлано всего лишь нѣсколько первоначальныхъ шаговъ. Въ общемъ, въ рѣшеніи вопроса объ обоюдной свободѣ Бога и твари онъ остался на полдорогѣ.

Мы уже знаемъ, что вопросу о свободѣ воли онъ предполагалъ посвятить «значительную часть своей теоретической философіи», причемъ этотъ вопросъ долженъ былъ связаться тамъ въ одно неразрывное цѣлое съ вопросомъ о сущности и происхожденіи зла [1]). Изъ «Трехъ разговоровъ» мы узнаемъ, что тотъ же вопросъ о злѣ, неотвязно мучившій Соловьева, долженъ былъ стать центральнымъ въ его «теоретической философіи»; напечатанныя главы послѣдней, рѣшительно отрицающія множественность субстанцій, разсматриваются авторомъ, какъ приступъ къ его рѣшенію [2]).

Въ «Трехъ разговорахъ» даются нѣкоторыя существенныя черты этого рѣшенія. — Зло въ глазахъ автора, не есть только естественный недостатокъ, несовершенство, само собой исчезающее съ ростомъ добра, а дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нею нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія [3]).

Тутъ уже мы имѣемъ нѣкоторый намекъ на тѣ мысли о своводѣ воли, которыя Соловьевъ предполагалъ высказать въ «Теоретической философіи». Въ качествѣ источника зла здѣсь, очевидно, предполагается воля, *свободная* отъ Бога и обладающая реальной силой.

О *возможности* такой свободы воли ко злу ясно говорится уже въ «Оправданіи Добра». Соловьевъ здѣсь отказывается отъ опредѣленнаго отвѣта на *общій* вопросъ о свободѣ воли, ссылаясь на принадлежность его къ метафизикѣ, а не къ этикѣ. Но рядомъ съ этимъ, онъ считаетъ вполнѣ «*возможнымъ*», что воля, избирающая зло вмѣсто добра, дѣйствительно является собственною и окончательною причиною своего самоопредѣленія. Избраніе

---

[1]) Оправданіе Добра, VII, 42.
[2]) VIII, 453.
[3]) Тамъ же.

зла той или другой волей доказываетъ невоспріимчивость ея къ Добру. По Соловьеву — такая невоспріимчивость къ совершенно познанному добру будетъ чѣмъ-то безусловно ирраціональнымъ, и только такой ирраціональный актъ удовлетворяетъ точному понятію безусловной свободы воли или произвола [1]. Все то что говорится въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» о способности нашей «ипостаси» — личности — обращаться на себя и отдѣляться отъ своей жизненной сущности [2], доказываетъ, что вопросъ о свободѣ воли *ко злу* былъ и въ самомъ дѣлѣ разрѣшенъ Соловьевымъ въ такомъ смыслѣ.

Къ сожалѣнію, однако, этотъ отвѣтъ на вопросъ о свободѣ избирать зло еще не есть полное рѣшеніе вопроса о свободѣ воли.

Къ тому же есть основаніе думать, что рѣшеніе, намѣченное Соловьевымъ было едва ли во всемъ послѣдовательнымъ. Изъ приведенной главы «Оправданія Добра» видно, что признаніе свободы *злой* воли, какъ-то странно и непонятно, уживалось въ сознаніи философа съ рѣшительнымъ отрицаніемъ свободы воли, направленной къ добру. Мы уже видѣли, что, подъ видомъ устраненія вопроса о свободѣ воли, въ названномъ трудѣ имѣется частичное его рѣшеніе, которое, вопреки увѣреніямъ въ противномъ, имѣетъ характеръ метафизическій. Я говорю объ утвержденіи Соловьева, что въ нравственныхъ нашихъ дѣйствіяхъ воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть Добро или Богъ [3]. Спрашивается, какъ относится это ученіе «Оправданія Добра» къ той метафизической точкѣ зрѣнія, которая развивается въ «Теоретической философіи» и другихъ соловьевскихъ произведеніяхъ конца девятидесятыхъ годовъ?

Прежде всего несомнѣнно, что Соловьевъ не замѣчалъ здѣсь какого-либо противорѣчія, такъ какъ относящіяся сюда страницы «Оправданія Добра» были имъ въ 1898 году пять разъ просмотрѣны, и несмотря на это перепечатаны во второмъ изданіи [4]. Но съ другой стороны столь же несомнѣнно, что противорѣчіе существуетъ. О свободѣ воли—избирать зло—можно говорить

---

[1]) VII, 42.
[2]) VIII, 17.
[3]) См. выше, 57-58.
[4]) VII, 4.

только въ томъ предположеніи, что она въ одинаковой мѣрѣ свободна избрать противоположное направленіе, т.-е. добро. Если въ добрыхъ нашихъ дѣйствіяхъ воля — «только опредѣляемое, а не опредѣляющее», то, стало быть, ей недостаетъ той самой способности выбора, которую Соловьевъ утверждаетъ, говоря о свободѣ ко злу. Эта послѣдняя непремѣнно предполагаетъ *формальную способность самоопредѣленія* [1]). Разъ мы признаемъ эту способность, мы неизбѣжно вынуждены будемъ допустить, что не только въ злыхъ, но и въ добрыхъ дѣйствіяхъ, воля наша опредѣляется не однимъ избраннымъ ею содержаніемъ, но и сама собою, какъ начало свободно *содѣйствующее* Добру.

Разумѣется, противорѣчіе могло произойти тутъ и оттого, что Соловьевъ не успѣлъ продумать всѣхъ послѣдствій своего новаго метафизическаго ученія. Какъ разъ послѣдніе три года жизни философа были эпохой наиболѣе быстраго и наиболѣе глубокаго измѣненія въ его воззрѣніяхъ. Между появленіемъ второго изданія «Оправданія Добра», и напечатаніемъ «Трехъ разговоровъ» прошелъ всего только одинъ годъ, а между тѣмъ, *по существу* высказанныхъ воззрѣній между обоими произведеніями есть огромное разстояніе. Не оказалось ли бы между ними такое же глубокое различіе и въ рѣшеніи вопроса о свободѣ воли, еслибы смерть не помѣшала Соловьеву изложить до конца его новый ходъ мыслей? Къ сожалѣнію, на основаніи имѣющихся у насъ данныхъ, положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ представляется мало вѣроятнымъ. Въ самой соловьевской метафизикѣ послѣдняго періода есть черта, которая сближаетъ ее съ упомянутымъ только что ходомъ мыслей «Оправданія Добра», а потому служитъ источникомъ противорѣчія. Здѣсь есть глубокое внутреннее препятствіе, благодаря которому философу не дается въ руки то самое ученіе о сво-

[1]) Противорѣчіе это было отмѣчено уже Чичеринымъ (см. его сборникъ «Вопросы философіи», 229). По словамъ Чичерина, признаваемая Соловьевымъ свобода избирать зло доказываетъ противное его-же ученію объ отсутствіи свободы къ добру: «если я свободенъ уклоняться отъ закона, то я свободенъ и его исполнять. Тутъ является противорѣчіе въ самыхъ мысляхъ автора». Въ своемъ отвѣтѣ Соловьевъ оставляетъ это заключеніе безъ возраженій.

бодѣ воли, которое логически вытекаетъ изъ его собственныхъ посылокъ. Препятствіе это какъ нельзя болѣе ясно выражается въ его новомъ ученіи о «Софіи».

XI. Софія—Премудрость Божія и единство рода человѣческаго.

Какъ разъ за два года до кончины, Соловьевъ далъ замѣчательно яркое изображеніе своего пониманія «Софіи», въ докладѣ «Идея человѣчества у Августа Конта», прочитанномъ на торжественномъ собраніи петербургскаго философскаго общества по случаю столѣтней годовщины Конта [1]). Самая постановка задачи вынудила докладчика выяснить отношеніе человѣка и человѣчества, какъ то и другое понимается французскимъ философомъ, къ собственной своей идеѣ истиннаго, вѣчнаго человѣчества или «Софіи». Отсюда — необычайно оригинальная форма доклада; въ немъ ученіе о «Софіи» излагается частью въ терминахъ «религіи человѣчества» Огюста Конта, частью въ видѣ комментарія къ ней.

Оцѣнивая ученіе Огюста Конта о человѣчествѣ, Соловьевъ сопоставляетъ его съ идеями французской революціи, противъ которыхъ Контъ, какъ извѣстно, возставалъ. Привлекательная сторона французской революціи заключалась въ утвержденіи *правъ человѣка*, — въ признаніи человѣка носителемъ безусловнаго достоинства. Но поколѣніе, создавшее революцію, смутно чувствовало *недостаточность* единичнаго человѣка и необходимость восполнить его чѣмъ-либо высшимъ, что сообщаетъ ему безусловную цѣнность. Съ точки зрѣнія французской революціи «настоящимъ, полнымъ человѣкомъ лицо становится только какъ гражданинъ своего государства». По Соловьеву, «Конту прежде всего принадлежитъ заслуга и слава, что онъ не удовлетворился этимъ столь яснымъ и благовиднымъ рѣшеніемъ». «Онъ понялъ, — одинъ изъ первыхъ и одинъ изъ немногихъ, — что нація въ своей наличной эмпирической дѣйствительности есть нѣчто само по себѣ условное, что она, хотя всегда могущественнѣе и физически долговѣчнѣе отдѣльнаго лица, но далеко не всегда

[1]) VIII, 225—245.

достойнѣе его по внутреннему существу, въ смыслѣ духовномъ». Такъ, напримѣръ, Сократъ былъ безконечно ближе къ высшему человѣческому достоинству, чѣмъ убившее его аѳинское гражданство, хотя въ своей отдѣльности и не былъ совершеннымъ человѣкомъ и нуждался въ восполненіи другимъ, высшимъ. Кантъ, и въ этомъ, по Соловьеву, его высшая заслуга, «яснѣе, рѣшительнѣе и полнѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ указалъ это другое, — собирательное цѣлое, по внутреннему существу, а не внѣшнимъ только образомъ превосходящее каждаго единичнаго человѣка, дѣйствительно его восполняющее какъ идеально, такъ и совершенно реально, — указалъ на *человѣчество*, какъ на живое положительное единство, насъ обнимающее, на «великое существо» по преимуществу, — le Grand Etre».

Новизну и интересъ ученія Конта Соловьевъ видитъ въ томъ, что для перваго идея человѣчества не есть ни отвлеченное понятіе, ни эмпирическая совокупность человѣческихъ единицъ, а *живое дѣйствительное существо*. Высшая цѣнность Контова ученія съ этой точки зрѣнія заключается именно въ томъ, что̀ для большинства позитивистовъ является результатомъ какого-то непонятнаго умопомраченія великаго мыслителя. Съ геніальной смѣлостью Контъ «утверждаетъ, что единичный человѣкъ самъ по себѣ или въ отдѣльности взятый есть лишь абстракція, что такого человѣка въ дѣйствительности не бываетъ и быть не можетъ».

Соловьевъ съ этимъ соглашается и пытается обосновать мысль Конта въ пространномъ разсужденіи, въ основѣ котораго лежитъ сравненіе, взятое изъ геометріи.

Никто не отрицаетъ дѣйствительности элементарныхъ терминовъ геометріи — точки, линіи, плоскости и геометрическаго тѣла; но *дѣйствительностью* эти геометрическія стихіи обладаютъ лишь въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и тѣламъ физическимъ. Геометрическая точка не существуетъ внѣ линіи, и, будучи взята отдѣльно отъ линіи, превращается въ ноль пространства. Линіи дѣйствительно существуютъ, лишь какъ предѣлы поверхностей, а поверхности — «лишь какъ предѣлы (геометрическихъ) тѣлъ или трехмѣрныхъ построеній, которыя въ свою очередь дѣйствительно существуютъ лишь какъ ограниченія тѣлъ физическихъ, опредѣляемыхъ, но

не исчерпываемыхъ геометрическими элементами. Наивное воззрѣніе предполагаетъ, что линіи слагаются изъ точекъ, плоскости изъ линій, а геометрическія тѣла — изъ плоскостей. Въ дѣйствительности происходитъ какъ разъ обратное. — Мнимо *сложное*, т.-е. въ самомъ дѣлѣ относительно *цѣлое* — первѣе, самостоятельнѣе, реальнѣе своихъ мнимо-простыхъ, а въ дѣйствительности лишь частичныхъ, дробныхъ элементовъ-продуктовъ своего разложенія. *Цѣлое первѣе своихъ частей и предполагается ими.* Эта великая истина, очевидная въ геометріи, сохраняетъ всю свою силу и въ соціологіи. *Соотвѣтствіе здѣсь полное* (курсивъ мой). Соціологическая точка — единичное лицо, линія — семейство, площадь — народъ, трехмѣрная фигура, или геометрическое тѣло — раса, но вполнѣ дѣйствительное, физическое тѣло — только человѣчество. Нельзя отрицать дѣйствительность составныхъ частей, но лишь въ связи ихъ съ цѣлымъ, отдѣльно взятыя онѣ лишь абстракціи».

Въ исторіи отдѣльныя человѣческія единицы сближаются между собою, образуя единицы высшаго порядка; но этимъ своимъ сближеніемъ онѣ не создаютъ человѣчество уже потому, что самое сближеніе происходитъ на почвѣ чего-то общаго имъ, человѣческаго и, слѣдовательно предполагаетъ человѣчество какъ что-то предсуществующее. «Если всемірная исторія есть послѣдовательное и систематическое собираніе частныхъ элементовъ, слагающихся вмѣстѣ въ крайнюю реальность цѣлаго человѣчества, то для этого само человѣчество должно было предварительно разложиться на ограниченныя группы, не доходя, впрочемъ, до крайняго предѣла. Контъ, какъ основатель соціологіи, не упускаетъ замѣтить, что человѣчество разлагается сначала на общины, потомъ на семьи, *но никогда на отдѣльныя лица*». Соловьевъ признаетъ *глубоко вѣрнымъ* замѣчаніе Конта, что софизмы исключительнаго идеализма, направленные противъ реальнаго единства человѣчества, разрушаютъ сами себя: «самый языкъ, на которомъ они высказываются, обличилъ бы ихъ нелѣпость, такъ какъ онъ есть нѣчто сверхъ-индивидуальное, равно какъ Семья и Отечество, которыхъ эти отсталые или безпринципные софисты также не посмѣютъ отрицать. Эти три основныя образованія — языкъ, отечество, семья — несомнѣнно суть частныя проявленія человѣчества, а не индивидуальнаго человѣка, который, напротивъ,

самъ отъ нихъ вполнѣ зависитъ, какъ отъ реальныхъ условій своего *человѣческаго* существованія». Самое цѣнное для Соловьева въ ученіи Конта — то, что оно не только увѣрено въ дѣйствительномъ существованіи единаго человѣчества, но видитъ въ немъ существованіе *по преимуществу* (supreme existence) и Великое Существо (Grand Etre), которое совмѣщаетъ въ себѣ (не въ смыслѣ суммы, а въ смыслѣ дѣйствительной цѣлости или живого единства) всѣ существа, свободно содѣйствующія совершенствованію всемірнаго порядка. Контъ утверждаетъ человѣчество, какъ единое нераздѣльное, женственное существо—*мать всѣхъ людей*. По Конту «объективно Великое Существо есть такое же внѣшнее каждому изъ насъ, какъ и другія реальныя существованія, тогда какъ субъективно мы составляемъ его часть, по крайней мѣрѣ, въ упованіи». — «Ясно», заключаетъ Соловьевъ, «что рѣчь идетъ не о понятіи, а о существѣ, — совершенно дѣйствительномъ, и если не совсѣмъ личномъ, въ смыслѣ эмпирической человѣческой особи, то еще менѣе безличномъ. Чтобы сказать однимъ словомъ, это существо — *сверхличное*, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принципъ, а *Принципіальное Лицо* или *Лицо-Принципъ*, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея».

Соловьевъ цѣликомъ усвояетъ всю эту концепцію, подводя подъ нее недостающій ей у основателя «позитивной философіи» метафизическій фундаментъ. Онъ указываетъ на близость этого культа «Великаго Существа» со средневѣковымъ культомъ Мадонны и на еще большее его сродство съ идеей «Софіи-Премудрости Божіей», какъ она изображалась въ древне-русской религіозной живописи. Въ Новгородѣ Контъ могъ бы найти «изображеніе своего Grand Etre, болѣе точное и болѣе полное, чѣмъ всѣ тѣ, которыя ему приходилось видать на Западѣ». «Посреди главнаго образа въ старомъ новгородскомъ соборѣ (временъ Ярослава Мудраго) мы видимъ своеобразную женскую фигуру въ царскомъ одѣяніи, сидящую на престолѣ. По обѣ стороны отъ нея, лицомъ къ ней и въ склоненномъ положеніи, справа Богородица византійскаго типа, слѣва — св. Іоаннъ Креститель; надъ сидящей на престолѣ поднимается Христосъ съ воздѣтыми руками, а надъ нимъ виденъ небесный міръ въ лицѣ нѣсколькихъ ангеловъ, окружающихъ Слово Божіе, предста-

вленное подъ видомъ Евангелія». Образъ называется образомъ Софіи Премудрости Божіей. Смыслъ его по Соловьеву заключается въ слѣдующемъ. —

— Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божіимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человѣкомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завѣта, и отъ родоначальницы Новаго, — кто же оно, какъ не само истинное, чистое и полное человѣчество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть. Несомнѣнно, что въ этомъ — полный смыслъ Великаго Существа, на половину почувствованный и сознанный Контомъ, въ цѣлости почувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софійскихъ храмовъ» [1]).

Въ этой концепціи «Софіи», какъ вѣчнаго человѣчества и заключается основное препятствіе къ углубленному пониманію свободы, не только человѣческой, но и богочеловѣческой. Именно благодаря этому построенію свобода является «Теоретической философіи» послѣдняго періода Соловьева въ видѣ недоразвившагося зародыша.

Читатель съ перваго же взгляда поражается совершенно очевиднымъ противорѣчіемъ между характеристикой *личности—ипостаси*, которая дается въ статьѣ «Понятіе о Богѣ» и схемой «личностью точки», о которой разсуждаетъ «Идея человѣчества». Очевидно, что субъектъ — носитель идеи, который можетъ отдѣляться отъ своего жизненнаго содержанія и утверждаться противъ него, *обращаясь на себя*, не имѣетъ ровно ничего общаго съ геометрической точкой, которая ни «обратиться на себя», ни отдѣлиться отъ линіи или геометрической фигуры не можетъ. Сравненіе человѣка съ *точкою* совершенно уничтожаетъ ту свободу самоопредѣленія, которая утверждается въ понятіи «ипостаси», а между тѣмъ, Соловьевъ настаиваетъ на полной точности сравненія. Личность, которая можетъ выдѣляться изъ состава цѣлаго, бунтовать противъ него, замыкаться въ своемъ эгоизмѣ, разумѣется, благодаря всѣмъ этимъ дѣйствіямъ, утра-

[1]) Идея человѣчества у А. Конта, VIII, 229—241.

чиваетъ свое содержаніе; но вѣдь это не значитъ, чтобы она тѣмъ самымъ превращалась въ абстракцію: наоборотъ, именно этой способностью *самоутвержденія* она радикально отличается и отъ точки и отъ абстракцій. Геометрическое построеніе соціологіи у Соловьева, очевидно, представляетъ собою остатокъ спинозизма въ *дурномъ* смыслѣ этого слова.

Противорѣчіе произошло здѣсь оттого, что новое понятіе «ипостаси» не было продумано Соловьевымъ до конца: поэтому оно столкнулось со старой его концепціей «Софіи какъ души міра». Отвергнувъ «мѣшокъ динамическихъ субстанцій» Л. М. Лопатина, онъ совершенно непослѣдовательно вынулъ изъ мѣшка и сохранилъ одну субстанцію, съ которой онъ не могъ разстаться. Отрицая субстанціальность человѣческихъ душъ, онъ мыслитъ совершенно субстанціально единое вѣчное человѣчество, — *душу міра*. Достаточно этой одной субстанціи, чтобы превратить личность въ геометрическую точку и свести на нѣтъ всю ту метафизическую ея свободу, которая мелькнула было въ понятіи «ипостаси».

Роковою ошибкой всего вышеизложеннаго построенія является все тоже отождествленіе «Софіи» съ «душою міра», которое я уже отмѣтилъ, какъ главный недостатокъ первоначальной концепціи молодыхъ лѣтъ Соловьева. Въ статьѣ о Контѣ есть все то же заблужденіе. Понятіе «Софіи», «вѣчно соединенной и во временномъ процессѣ соединяющейся съ Богомъ»—находится въ очевидномъ противорѣчіи съ *совершенствомъ* Божественной мудрости. Если «Софія» есть вѣчная объективація, *полнота* божественнаго бытія, то нелѣпо изображать ее какъ существо совершенствующееся, ибо это, очевидно, предполагаетъ, что самъ Богъ получаетъ во времени приростъ въ мудрости. Съ другой стороны и душа міра теряетъ въ этомъ отождествленіи все то существенное и цѣнное, что есть въ ея понятіи. Она перестаетъ быть *другимъ* по отношенію къ Божественному міру, сливается съ Божественной сущностью, и въ ней окончательно утрачиваетъ свободу. «Сущее становящееся», — понятіе, введенное Соловьевымъ для объясненія зла и несовершенства міра, тѣмъ самымъ перестаетъ служить этой цѣли: ибо, если душа міра—тождественна со становящейся во времени Мудростью Божіей, то не-

совершенство и зло или остаются непонятными или же получаютъ объясненіе кощунственное, какъ результаты грѣхопаденія самой Божественной Премудрости. Не меньшей нелѣпостью, было бы, разумѣется, предположеніе, что грѣхопаденіе совершилось въ *явленіи* Софіи, которая при этомъ остается тѣмъ не менѣе святою въ своемъ упостигаемомъ характерѣ: этимъ утверждалось бы такое раздвоеніе между субстанціей и явленіями, при которомъ разрывается всякая связь между обоими терминами, такъ что явленіе перестаетъ быть явленіемъ своей субстанціи. Назначеніе понятія міровой души въ ученіи Соловьева заключается въ томъ, чтобы объяснять *генезисъ* міра, *процессъ* его развитія; но изображать міровую душу какъ отъ вѣка данную субстанцію — значитъ превращать весь этотъ генезисъ въ пустой и безсмысленный призракъ. Если душа міра отъ вѣка соединена съ Богомъ, то зачѣмъ ей соединяться съ Нимъ во времени? Вѣдь это соединеніе, какъ необходимое проявленіе ея сверхвременной сущности, должно совершиться съ необходимостью, исключающей свободу. Слѣдовательно, ему недостаетъ того самаго элемента, который сообщаетъ процессу во времени его цѣнность.

Тѣмъ самымъ упраздняется и свобода индивидуальныхъ душъ. Если нѣтъ свободы въ міровой душѣ, то, стало быть, ея нѣтъ и во всемъ міровомъ цѣломъ, а потому не можетъ быть и въ частяхъ этого цѣлаго. Признаніе личности за «абстракцію» или «соціологическую точку» есть совершенно необходимый результатъ той концепціи міровой души, которую мы находимъ въ статьѣ о Контѣ. Мы уже видѣли, что здѣсь міровая душа отождествляется съ единымъ, вѣчнымъ человѣчествомъ; мы уже знаемъ, что это вѣчное человѣчество для Соловьева — не отвлеченное понятіе, а реальное и великое Существо, въ которомъ отъ вѣка органически и существенно объединены всѣ индивидуальныя человѣческія существа, родившіяся, не родившіяся и имѣющія родиться на свѣтъ Божій. Пока субстанціальное единство всего мыслится какъ фактъ трансцендентной, запредѣльной намъ дѣйствительности, какъ организмъ вѣчныхъ идей въ Богѣ, здѣсь на землѣ еще не осуществившійся въ полнотѣ своей, этимъ нисколько не нарушается свобода существа, дѣйствующаго во времени: ибо отношеніе этого существа къ идеямъ-сущностямъ мо-

жетъ мыслиться въ порядкѣ долженствованія, какъ *задача* для него. Его идея можетъ быть для него обителью въ домѣ Отчемъ, въ которую онъ *призванъ*, но не вынужденъ вселиться или *талантомъ*, даннымъ отъ Бога, который онъ можетъ или возростить въ себѣ или же закопать въ землю. Иное дѣло, когда организмъ идей — «Софія» отождествляется съ міровой душой, т.-е. съ сущностью *здѣшняго* міра. При такомъ пониманіи субстанціальное единство всѣхъ существъ дано уже *здѣсь*, какъ непреложный фактъ нашей дѣйствительности. Хочетъ или не хочетъ этого человѣкъ, онъ *не можетъ* обладать реальностью внѣ «Великаго Существа», т.-е. «Софіи»; въ своей отдѣльности отъ нея онъ есть только призракъ, абстракція. Духовная связь, которая *должна* съ согласія людей и въ результатѣ ихъ подвига объединить ихъ съ «Софіей» тутъ просто на просто *смѣшивается* съ той кровной связью естественнаго родства, которая соединяетъ индивида съ родомъ. При такомъ смѣшеніи двухъ порядковъ бытія свобода неминуемо обращается въ ничто. Если «Софія» есть то же, что развивающійся во времени родъ человѣческій, то я связанъ съ ней естественными, кровными узами; и отрѣшиться отъ нея — такъ же мало въ моей власти, какъ не быть сыномъ моихъ родителей. Душа міра есть наша общая *природа*. Какъ же могу я отдѣлиться отъ моей природы? Не значитъ ли это то же, что перестать быть самимъ собою? Если же эта наша природа совпадаетъ съ «Софіею», то тѣмъ самымъ превращается въ ничто свобода. Всякія попытки личности отдѣлиться отъ своего жизненнаго содержанія не только противоестественны, но и невозможны. Если такъ, то въ чемъ же смыслъ полемики Соловьева противъ «динамическихъ субстанцій»? Развѣ не очевидно, что въ единой субстанціи міровой души содержится весь полный ихъ мѣшокъ, съ тѣмъ единственнымъ отличіемъ отъ Л. М. Лопатина, что въ «Великомъ Существѣ» Соловьева онѣ крѣпко связаны вмѣстѣ!

Есть только одинъ способъ — избѣжать этихъ разрушительныхъ для свободы выводовъ, — *довести до конца* тотъ рядъ мыслей, который заключается въ отрицаніи динамическихъ субстанцій и въ утвержденіи личности — ипостаси. Нужно признать, что міровая душа совершенно такъ же, какъ и душа индивидуальная, сама въ себѣ не есть субстанція, а только подставка

и носительница субстанціи, могущая или соединиться съ божественнымъ содержаніемъ или отдѣлиться отъ него, иначе говоря, что существенная связь между этимъ міромъ и божественной Софіей не дана изначала въ его природѣ, а осуществляется въ свободѣ; т.-е. черезъ самоопредѣленіе съ обѣихъ сторонъ. Только такое пониманіе взаимныхъ отношеній двухъ міровъ соотвѣтствуетъ тому религіозному опыту, который составляетъ душу христіанства и нашелъ себѣ выраженіе въ объективномъ откровеніи. Не одна только индивидуальная душа человѣческая,—весь нашъ становящійся міръ переживается христіанскимъ религіознымъ сознаніемъ какъ *ничто само въ себѣ*, какъ существованіе въ исключительномъ своемъ самоутвержденіи пустое, отданное во власть суеты. Какъ спасается міръ отъ этой суеты? Не односторонним дѣйствіемъ Божественной мудрости, а свободнымъ взаимодѣйствіемъ двухъ естествъ и двухъ волъ,— движеніемъ двухъ міровъ навстрѣчу другъ другу — снисхожденіемъ Божества и восхожденіемъ человѣчества.

Чтобы совершилась центральная тайна мірового процесса, чтобы Богъ и міръ сочетались воедино въ Богочеловѣкѣ, недостаточно ни одного творческаго «да будетъ», исходящаго свыше, ни одного естественнаго стихійнаго процесса развитія міра. Нужно еще *свободное* согласіе человѣка, свободное самоопредѣленіе міра чрезъ него. Безъ этого самоопредѣленія вѣчное Слово не хочетъ и не можетъ стать плотью на землѣ. Не *хочетъ* потому, что такое внѣшнее насильственное соединеніе упразднило бы самостоятельность міра и человѣка; *не можетъ*, конечно, не вслѣдствіе отсутствія могущества, а потому что Божественной природѣ сообразно не смѣшеніе двухъ естествъ, упраздняющее ихъ раздѣльность, а только такое нераздѣльное ихъ единство, при которомъ то и другое сохраняетъ свою свободу.

Именно такое взаимоотношеніе Бога и міра изобразилось въ евангельскомъ разсказѣ о Рождествѣ Христовѣ. Тамъ Боговоплощеніе обусловливается не одной предвѣчной волей Божіей, но и согласіемъ Богоматери на испытаніе возвѣщенной ей благой вѣсти: «се раба Господня; да будетъ мнѣ по слову твоему. И отошелъ отъ нея ангелъ». (Лук. I, 38). Ангелъ отошелъ, когда воля Божія стала совершившимся фактомъ; но это было

невозможнымъ безъ человѣческаго «да будетъ» св. дѣвы Маріи. Безъ добровольной, свободной отдачи себя человѣка не можетъ осуществиться *Богочеловѣчество;* въ соединеніи двухъ естествъ свобода съ обѣихъ сторонъ есть необходимое посредствующее начало. Согласимо ли съ христіанствомъ то ученіе, въ которомъ соединеніе Божескаго и человѣческаго изображается какъ независимый отъ человѣка *совершившійся фактъ,* отъ начала *данный* въ природѣ человѣчества, какъ рода? Очевидно, нѣтъ: въ евангельскомъ разсказѣ человѣческая свобода изображается, какъ та единственная *цѣнность,* которую человѣкъ *отъ себя* вноситъ въ богочеловѣческое соединеніе. Отъ Бога здѣсь исходитъ «сила Вышняго» — вся полнота неограниченной *мощи,* — все то, что на философскомъ языкѣ принято называть субстанціальнымъ: по удостовѣренію ангела божественное основаніе боговоплощенія заключается въ томъ, что «у Бога не останется безсильнымъ никакое слово». Наоборотъ, человѣческая сторона этого соединенія изображается *немощнымъ* образомъ смиренной Дѣвы. Что даетъ она имѣющему отъ нея родится Богочеловѣку? Свою материнскую, человѣческую природу? Но именно въ контрастѣ ея смиреннаго образа съ мощью всесильнаго Слова обнаруживается ничтожество этой природы самой въ себѣ взятой. Сама въ себѣ она — то *ничто,* изъ котораго все создано: не имѣя въ своей отдѣльности ничего субстанціальнаго, человѣческая природа можетъ стать или доброю или злою въ зависимости отъ того, *въ кого* и *во что* она родится. Не даромъ латинскій языкъ обозначаетъ природу, какъ существо *имѣющее родиться* (natura). То высшее, что человѣкъ вноситъ въ боговоплощеніе, заключается не въ этомъ двойственномъ началѣ, могущемъ рождать, какъ сыновъ Божіихъ, такъ и сыновъ противленія, а потому до окончательнаго своего рожденія неопредѣленномъ, — *а въ актѣ свободы,* которымъ природа человѣка дѣйствительно и окончательно родится въ Добро. Не прирожденныя, естественныя качества, сами по себѣ сдѣлали св. Дѣву Марію Матерью Божіей, а взаимодѣйствіе между благодатью свыше и ея собственнымъ рѣшеніемъ, *опредѣлившимъ ея природу:* «да будетъ мнѣ по слову твоему». То лучшее, что можетъ дать міръ, не есть *природа,* а высшій и окончательный расцвѣтъ ея, — *личность - ипостась,* которая своимъ свободнымъ рѣшеніемъ дѣлаетъ природу вмѣстилищемъ, средою Боговоплощенія.

Тутъ основная ошибка Соловьева получаетъ яркое религіозное освѣщеніе. Не въ св. Софіи находимъ мы высшее выраженіе души міра, а *въ Богоматери*. Какъ неотдѣлимая отъ Бога сила и качество, божественная Мудрость не можетъ быть душою развивающейся, становящейся и до совершенія своею отдѣльной отъ Бога, вселенной. Наоборотъ, религіозная идея Богоматери имѣетъ къ этой вселенной несравненно болѣе непосредственное отношеніе: она есть высшее откровеніе того, чѣмъ *должна быть* міровая душа. —

Въ одномъ этомъ словѣ — «богородица» выражается *всеобщее назначеніе вселенной*, ея идея и смыслъ. Это — именно и есть то слово, которое освобождаетъ отъ суеты природу, раскрывая истинное содержаніе ея безотчетнаго стремленія. Если Богъ дѣйствительно есть Безусловное, то конечная цѣль всего мірового процесса заключается въ томъ, что Онъ долженъ наполнить все собою. Смыслъ всего этого генезиса—тотъ, что вселенная должна родить и воплотить въ себѣ Бога, стать *богорождающею средою*. Но посредникомъ между Богомъ и матеріальной природой, исполнителемъ назначенія послѣдней является человѣкъ. Съ этой точки зрѣнія и Соловьевъ совершенно вѣрно замѣчаетъ. — «Ясно, что истинное человѣчество, какъ всемірная форма соединенія матеріальной природы съ Божествомъ, или форма воспріятія Божества природою, есть по необходимости Богочеловѣчество и Богоматерія. Оно не можетъ быть *просто* человѣчествомъ, такъ какъ это значило бы быть воспринимающимъ безъ воспринимаемаго, формой безъ содержанія или *пустой формой*» [1]).

Если человѣчество есть *становящаяся Богоматерія*, то совершенно непонятно, какъ могъ Соловьевъ отождествить его съ тѣмъ «Великимъ Существомъ — Софіей», которое по его признанію есть «всеобъемлющая богочеловѣческая полнота духовно-тѣлесной, божественно-тварной жизни, открывшейся намъ въ христіанствѣ!» [2]).

Съ другой стороны еще менѣе понятно, какъ онъ, чувствовавшій родство между контовой религіей человѣчества и культомъ

---

[1]) Идея человѣчества, 241.

[2]) Тамъ же.

Мадонны, не довелъ до конца это очевидное, по его же признанію «направляющееся» сближеніе[1]). Если человѣчество есть становящаяся Богоматерія, то, значитъ, именно Матерь Божія есть выразительница истиннаго *существа человѣчества,* носительница его родовой идеи во всей ея чистотѣ. Ея отвѣтомъ ангелу: «да будетъ мнѣ по слову твоему» опредѣлилась судьба и человѣка и природы, ибо безъ этого Слово не стало бы ни человѣкомъ ни плотью; черезъ нее завязалась окончательная, *существенная* связь между двумя мірами. И, слѣдовательно, въ ея самоопредѣленіи мы должны видѣть положительное осуществленіе *свободы* самой міровой души: иначе, какъ же могло бы ея слово, ея рѣшеніе опредѣлять собою самое содержаніе и основное направленіе всемірной исторіи! Религіозное чувство проникло въ эту тайну гораздо раньше и гораздо глубже, чѣмъ всѣ доселѣ бывшія философіи. На востокѣ и на западѣ нетолько въ средніе вѣка, но и въ наши дни «всенепорочная Дѣва» почитается какъ предстательница за все человѣчество и за всю тварь, какъ всеобщая «заступница», «владычица», «Царица Небесная» и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ *мать* человѣчества, а черезъ него и всего живого. Тутъ мы находимъ бо̀льшее, чѣмъ всѣ философскія теоріи, — живую интуицію, положительное данное религіознаго опыта. Богоматерь всѣми вѣрующими православными и католиками чувствуется, переживается, какъ вселенская Мать и Царица, какъ просвѣтленная и навѣки соединенная съ Богомъ *душа* человѣчества и тѣмъ самымъ Владычица вселенной. Въ извѣстномъ церковномъ пѣснопѣніи говорится: «не имамы иныя помощи, не имамы иныя надежды, развѣ тебѣ Владычице». Что выражается въ этихъ словахъ какъ не вѣра въ *реальное* ея владычество! Не случайно заняла св. Дѣва Марія это царственное мѣсто въ христіанскомъ религіозномъ сознаніи и чувствѣ. Для вѣрующаго она — Царица именно въ качествѣ существа, черезъ которое Богъ вочеловѣчивается, а *человѣчество и міръ одухотворяется въ Богѣ.*

Тутъ естественно возникаетъ цѣлый рядъ сомнѣній и вопросовъ. Выше мы опредѣлили міровую душу, какъ двойственное существо, которое можетъ родиться и въ Добро и во зло, и въ

[1]) Тамъ же, 238.

Бога, и въ діавола. Мы признали не только правильнымъ, но и необходимымъ съ религіозной точки зрѣнія предположеніе грѣхопаденія міровой души, такъ какъ оно представляетъ собою единственно возможное объясненіе всеобщности грѣха и смерти въ лежащемъ возлѣ мірѣ. Какъ же можно связать въ одно цѣлое это ученіе о грѣховной и двойственной душѣ міра съ вѣрой въ святую и всенепорочную Дѣву?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ заключается уже въ самой его постановкѣ. *Двойственность,* очевидно, не есть окончательное опредѣленіе міровой души: она должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, что въ своемъ умопостигаемомъ характерѣ міровая душа является *субъектомъ двоякихъ возможностей,* положительныхъ и отрицательныхъ. Задача вселенной — задача спасенія — именно и заключается въ преодолѣніи отрицательныхъ возможностей. Но въ чемъ же заключаются возможности положительныя? Именно въ томъ, чтобы міръ сталъ богорождающею средою. Мы уже видѣли, что именно въ Богоматери явилось это всеобщее назначеніе, и такимъ образомъ именно въ ней открылась *положительная потенція* міровой души въ основномъ и существенномъ ея опредѣленіи.

Ея подвигъ не былъ результатомъ «божественнаго фатума»; мы видѣли, что въ основѣ его лежитъ ея *свободное самоопредѣленіе;* но это и значитъ, что въ качествѣ существа свободнаго она была, какъ и всѣ сотворенныя существа, *субъектомъ двоякихъ возможностей:* еслибы въ ней не сосредоточивались и не боролись всѣ силы міра, — ея отвѣтъ ангелу «да будетъ мнѣ по слову твоему», не имѣлъ бы значенія міровой побѣды. Этотъ отвѣтъ заключаетъ въ себѣ начало преодолѣнія *всеобщаго* грѣха и надежду *всеобщаго* спасенія, лишь поскольку онъ выражаетъ собою дѣйствительно всеобщую жизнь, — *душу вселенной.* Не удивительно, что христіанское религіозное сознаніе почитаетъ Богоматерь какъ именно то материнское начало, черезъ которое все человѣчество и тварь рождается и одухотворяется въ Богѣ.

Философъ, конечно, можетъ смущаться тутъ всякими «вопросами разума», а, можетъ быть, и просто разсудка, между прочимъ и вопросомъ о томъ, дозволительно ли сближать, какъ это мы дѣлаемъ, съ *душою* міра существо, родившееся въ опредѣленный

моментъ времени, послѣ многихъ милліоновъ вѣковъ существованія вселенной. Но для интуитивнаго, по существу религіознаго сознанія тутъ нѣтъ ни вопроса, ни смущенія. Оно видитъ и чувствуетъ, что во Христѣ весь міръ долженъ принять свое второе и *окончательное* рожденіе, и прежде всего должна родиться вновь сама выразительница и носительница идеи человѣчества и міра. Всеобщая мать-природа должна родиться въ Матерь Божію. Для вѣры христіанской непосредственно очевидно, что лишь въ рожденіи Богочеловѣка, міровая душа можетъ получить свое окончательное опредѣленіе. И христіанство чтитъ, точнѣе говоря, любитъ «Владычицу» какъ всеобщую мать, пріявшую во Христѣ свое окончательное, второе рожденіе. Именно въ томъ, что эта душа всего земного избавилась отъ узъ всеобщаго грѣха и смерти, вознеслась на небо — и тамъ преобразилась въ небесной славѣ — вся надежда вѣрующаго на окончательное преображеніе въ ней и черезъ нее нашей земли. Пусть добирается до этой истины философское сознаніе въ медленномъ процессѣ дискурсивнаго мышленія: сознаніе религіозное уже давно поняло, что въ боговоплощеніи переворачивается вся генеалогія міра; генетически послѣднее здѣсь открывается и является какъ метафизически первое и становится началомъ новаго генезиса. По свидѣтельству апостола, явившійся въ «послѣдніе дни» (Евр. I, 2) Сынъ Божій, становится вмѣсто «ветхаго Адама», «вторымъ Адамомъ», новымъ родоначальникомъ человѣчества» и всего живого. Что же удивительнаго, что въ Немъ конечное существо, родившееся во времени, становится Царицей и Матерію существъ, родившихся раньше и позже! Что удивительнаго вообще въ томъ, что не въ начальныхъ ступеняхъ своего развитія и совершенствованія, а только въ высшемъ своемъ подъемѣ, завершающемъ міровую лѣствицу, душа міра, отрѣшившись отъ изначальнаго грѣха, должна опредѣлиться окончательно, какъ Богоматерь? Сокрытое отъ мудрыхъ и разумныхъ тутъ, какъ и вездѣ, открыто и понятно дѣтямъ.

Если въ самомъ дѣлѣ есть въ мірѣ душа, рождающая Бога и наполняющая вселенную высшей жизнью, то религіозное значеніе ея дѣйствительно должно быть явнымъ непосредственному, дѣтскому религіозному чувству. И въ этомъ мы найдемъ новое ра-

зительное свидѣтельство, противъ соловьевскаго построенія. Многіе ли вѣрующіе знаютъ «Софію»? Переживается ли она непосредственнымъ дѣтскимъ сознаніемъ всякаго христіанина, какъ такого? Обладаетъ ли она той *общедоступностью* для вѣрующихъ, которая, казалось бы, должна быть присуща душѣ міра и человѣчества, тому, что всѣхъ насъ живитъ и одухотворяетъ въ Богѣ? Самъ Соловьевъ даетъ на это разительный отвѣтъ. Еще въ XIV вѣкѣ одинъ русскій бояринъ спрашивалъ объясненія у новгородскаго архіепископа о значеніи изображенія «Софіи» въ новгородскомъ храмѣ, но отвѣта не получилъ, «тотъ отозвался незнаніемъ». Лучше ли ее знали и понимали за предѣлами Россіи? Повидимому, нѣтъ: на Западѣ, по словамъ Соловьева, Контъ не могъ бы найти изображенія «Великаго Существа» столь точное и полное, какъ въ Новгородѣ. «И не отъ грековъ приняли наши предки эту идею, такъ какъ у грековъ, въ Византіи, по всѣмъ имѣющимся свидѣтельствамъ, Премудрость Божія, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумѣлась или какъ общій отвлеченный аттрибутъ Божества, или же принималась какъ синонимъ вѣчнаго Слова Божія — Логоса. Сама икона Новгородской Софіи никакого греческаго образца не имѣетъ, — это дѣло нашего собственнаго религіознаго творчества. Смыслъ его былъ невѣдомъ архіереямъ XIV вѣка, но мы теперь можемъ его разгадать»[1]). Словомъ, мы имѣемъ здѣсь тайну, доселѣ остававшуюся скрытою отъ всего христіанскаго міра, *почувствованную* немногими русскими, религіозными живописцами XI столѣтія и ясно сознанную русскимъ философомъ въ концѣ XIX вѣка. Еслибы не нѣкоторый остатокъ націоналистическаго пристрастія, Соловьевъ, быть можетъ, могъ бы нѣсколько расширить кругъ сознательныхъ почитателей «Софіи», включивъ въ него рядъ именъ нѣмецкихъ мистиковъ: Парацельса, Бёме, Баадера и другихъ[2]). Но существо дѣла отъ этого не измѣняется; тотъ самый фактъ, что «Софію» дано созерцать лишь немногимъ, на высшихъ ступеняхъ художественнаго творчества и философско-мистическаго

---

[1]) Стр. 240.

[2]) Самъ Соловьевъ называетъ рядъ именъ въ письмѣ къ графинѣ С. А. Толстой въ 1877 году, а именно—Парацельса, Бёма и Сведенборга, Гихтеля, Арнольда и Пордеджа (Письма, II, 200).

умозрѣнія, доказываетъ, что мы здѣсь имѣемъ начало трансцендентное, *запредѣльную* міру Мудрость Божества. Ее схватываетъ только мистическое созерцаніе, отрѣшившееся отъ процесса во времени, поднявшееся надъ генезисомъ въ сверхвременную, неподвижную сферу субстанціальнаго бытія.

Ясное дѣло, что душа міра, какъ *имманентное* ему начало, должна быть, наоборотъ, *явною* въ его генезисѣ, общедоступнымъ для вѣрующихъ фактомъ религіознаго опыта. Какъ начало движенія, роста, самоопредѣленія христіанскаго религіознаго сознанія, она должна содержаться во вселенскомъ исповѣданіи вѣры, обязательнымъ для *всѣхъ*, а не въ мистическомъ только прозрѣніи *нѣкоторыхъ*. Возможно ли допустить молчаніе символа вѣры о томъ, богорождающемъ началѣ, которое единитъ человѣчество и всѣ твари въ ихъ общемъ стремленіи къ Богу? Съ одной стороны о «Софіи», какъ извѣстно, въ христіанскомъ символѣ не говорится ничего; съ другой стороны безъ упоминовенія о «Маріи Дѣвѣ» и «Духѣ святомъ», какъ о двухъ началахъ, отъ которыхъ воплотился Христосъ, — этотъ символъ не былъ бы христіанскимъ. Что же это значитъ? Очевидно, не какъ Божеское начало открывается намъ въ символѣ этотъ отъ земли взятый, снизу выросшій до небесъ образъ Матери. Въ немъ мы находимъ нашу человѣческую, точнѣе говоря всечеловѣческую душу въ ея всеобщемъ *положительномъ* опредѣленіи какъ царицу вселенной. Всѣмъ, что переживаетъ и чувствуетъ о ней вѣрующая душа, — она утверждаетъ Богоматерь, какъ начало имманентное всему богочеловѣческому генезису, присутствующее и участвующее во всемъ процессѣ нашей несовершенной и страждущей жизни. Она — «всѣхъ скорбящихъ радость», «скорая помощница и молитвенница о душахъ нашихъ», mater dolorosa. Въ нѣкоторыхъ католическихъ странахъ, напримѣръ, въ прирейнскихъ областяхъ Германіи, можно найти ея изображеніе въ вѣнцѣ или съ пронзеннымъ мечомъ сердцемъ въ лѣсахъ, и поляхъ, на перекресткахъ дорогъ, въ уединенныхъ среди деревенской природы часовняхъ... Что же это значитъ?

Очевидно, что въ этихъ изображеніяхъ, какъ и въ безчисленныхъ молитвенныхъ обращеніяхъ, Богоматерь воспринимается какъ любящее *сердце* человѣчества и вселенной, которое чув-

ствуетъ и человѣка и природу, участвуетъ во всѣхъ нашихъ скорбяхъ, утоляя «болѣзни и печали». И именно въ качествѣ *сердца вселенной* присутствуетъ она и во храмахъ и въ лѣсахъ и въ поляхъ и въ хижинахъ, всѣмъ помогая, и за всѣхъ *предстательствуя*.

Что же вѣрнѣе и ближе выражаетъ міровую душу, это ли *близкое всѣмъ существо*, въ насъ скорбящее и радующееся, изъ земли ростущее, надъ землею возвышающееся и въ своемъ подъемѣ возносящее въ міръ горній всю землю, или же самый этотъ горній міръ, неизмѣнная цѣль стремленія, — безстрастная Мудрость, запредѣльная нашимъ скорбямъ и слабостямъ, недвижимая подъ «гераклитовымъ токомъ»! Отвѣтъ на это не можетъ быть сомнителенъ. Христіанская религіозная надежда видитъ прославленную, восторжествовавшую надъ зломъ міровую душу не какъ «Софію», а какъ рождающуюся во времени *Богоматерь*. Можно, разумѣется, спорить о значеніи этого воспріятія и ошибаться въ его истолкованіи, но какъ *фактъ* оно всетаки остается фактомъ. Является ли это земное откровеніе о міровой душѣ единственнымъ во *всемъ* становящемся мірѣ или же та же благая вѣсть о Христѣ и Богоматери прозвучала въ иныхъ формахъ на другихъ планетахъ, во всякомъ случаѣ мы можемъ говорить только о томъ, что намъ извѣстно. Иного, высшаго явленія міровой души и ея побѣды у насъ нѣтъ и быть не можетъ.

Какъ разъ въ такомъ пониманіи міровой души въ отличіе отъ соловьевскаго мы находимъ утвержденіе и опору нашей человѣческой свободы. Именно *свобода* этой души выражаетъ собою всеобщее опредѣленіе всѣхъ и каждаго человѣческаго индивида. Душа міра независима *снизу*, поскольку низшая природа *не есть субстанція*, а только подлежащее опредѣленію и чрезъ свободу окончательно опредѣляющееся существо, въ потенціи своей заразъ *ничто* и нѣчто. Также она независима и сверху, поскольку Божественная субстанція — Мудрость не есть ея изначальное опредѣленіе, а только назначеніе: она должна опредѣлиться *сама отъ себя* [1]).

Этимъ выясняется и положеніе всякой человѣческой души.

---

[1]) Само собою разумѣется, что эта независимость въ *опредѣленномъ отношеніи*, здѣсь указанномъ, не должна быть понимаема какъ та *безотносительная* независимость, которая можетъ быть лишь опредѣленіемъ Абсолютнаго.

Вопреки Л. М. Лопатину моя душа не имѣетъ своей субстанціи въ самой себѣ; вопреки Соловьеву она не имѣетъ ее и *въ душѣ міровой;* стало быть, въ своей свободѣ она *не предопредѣлена* отъ вѣка къ добру или злу ничѣмъ другимъ, никакой непреодолимой силой ни сверху, ни снизу. Она *сама* должна опредѣлиться въ ту или другую сторону. Въ душѣ міра она имѣетъ не непреодолимую дѣйствующую стихію, а свободную Ипостась — Личность: отвѣтъ всеобщей Матери на Божественное призваніе и благовѣстіе не можетъ стать для насъ *помимо насъ* закономъ нашего естества. Каждый человѣкъ *отъ себя* долженъ повторить ея творческое «да будетъ». И только тогда обрѣтетъ онъ для своей души сверхвременную субстанцію въ Богѣ.

Свобода человѣка и всей твари въ Богѣ есть несомнѣнно то *искомое,* которое было цѣлью всѣхъ умственныхъ странствованій Соловьева, въ послѣдній періодъ его творчества. Если жизнь его пресѣклась раньше достиженія цѣли, если свобода у него является лишь въ видѣ зародыша, — то цѣнность этого послѣдняго этимъ не подрывается и не уменьшается. Въ дальнѣйшемъ будущемъ это живоносное сѣмя, брошенное великимъ философомъ, возрастетъ въ большое дерево и дастъ свой плодъ. Его продолжатели и преемники должны дѣлать все отъ нихъ зависящее, чтобы оно не заглохло. И во имя Соловьева надо въ самой мысли Соловьева устранять все то, что задерживаетъ этотъ ростъ.

Трудности, разумѣется, не кончатся и тогда, когда мы выйдемъ за предѣлы соловьевскихъ построеній. Религіозное воспріятіе человѣческой свободы парадоксально, какъ и все глубокое. Что это за «самоопредѣляющееся существо»—ничто и нѣчто въ одно и то же время, что это за загадочная «*ипостась*» сверхвременная, сверхфеноменальная и вмѣстѣ съ тѣмъ — не субстанціальная! Не есть ли этотъ человѣкъ—ипостась просто на просто противорѣчивое и нелѣпое созданіе человѣческой мысли?

Но въ томъ-то и дѣло, что, помимо всякихъ формулъ мысли, мы имѣемъ здѣсь одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ, глубокихъ переживаній религіознаго опыта. И все то, что для разсудка можетъ тутъ казаться противорѣчивымъ и страннымъ — для *этого* опыта естественно и понятно. Въ молитвѣ, въ актѣ вѣры, всякій христіанинъ съ малыхъ лѣтъ привы-

каетъ чувствовать душу свою, какъ существо, которое есть и не есть въ одно и то же время, которое исходитъ изъ ничтожества, но черезъ добро, совершаемое (а не данное), становится причастникомъ вѣчной жизни. И, если, мы вдумаемся въ эти переживанія, намъ очень нетрудно будетъ сказать, что есть въ душѣ сверхвременнаго, если въ ней нѣтъ субстанціи. *Божественная свобода,* вотъ сверхвременный, умопостигаемый корень свободы человѣческой!

Пока отношеніе человѣка къ Богу мыслится въ формѣ субстанціальности, — отъ пантеизма, поглощающаго свободу всего въ единствѣ Абсолютнаго, нѣтъ и не можетъ быть спасенія. Ибо въ такомъ случаѣ всякое *другое* существо превращается или въ модусъ Божественной субстанціи, или въ ея эманацію, или въ случайно отпавшую частицу, которая въ качествѣ частицы роковымъ образомъ подлежитъ закону цѣлаго и фатально должна въ него вернуться.

Въ основѣ христіанскаго религіознаго сознанія, утверждающаго человѣческую свободу, лежитъ совершенно иная вѣра. Здѣсь прежде всего самъ Богъ утверждается какъ совершенно *свободный* по отношенію къ человѣку какъ и всему сотворенному. Актъ творенія ни въ чемъ не измѣняетъ и не затрогиваетъ божественной природы, ибо онъ полагаетъ другое внѣ ея, отдѣльно отъ нея. Словомъ, *свобода* творящаго Божества, не связанная никакимъ извнѣ даннымъ матеріаломъ, никакимъ постороннимъ ей закономъ, есть основная мысль всего христіанскаго пониманія творенія. Когда мы говоримъ, что свобода Божества есть умопостигаемый корень всего становящагося міра, что Богъ создаетъ міръ не въ своей природѣ, а въ своей свободѣ, то мы только даемъ философскую формулу тому существенному содержанію христіанской вѣры, которое непосредственно схватывается вѣрой наивной.

Эта же самая формула даетъ точное выраженіе и христіанскому пониманію свободы человѣческой. Человѣкъ можетъ быть свободенъ отъ Бога лишь въ той мѣрѣ, въ какой Богъ утверждаетъ свою свободу отъ человѣка. О свободѣ человѣка можетъ быть рѣчь только въ томъ предположеніи, если его умопостигаемый корень не есть отъ вѣка данная субстанція — часть божественной природы, *не могущая быть иначе,* а только *воз-*

можность, полагаемая Богомъ, въ Его свободѣ, какъ *внѣбожественное*.

Необходимо твердо усвоить это разграниченіе, которое въ религіозной философіи должно стать основнымъ. *Божественная природа* по самому своему понятію есть то, что опредѣляется исключительно и всецѣло самимъ Божествомъ, какъ абсолютная сфера Его бытія, а потому не можетъ быть опредѣляема ничѣмъ другимъ: если какое-либо существо составляетъ часть Божественной природы, то его *самоопредѣленіе* тѣмъ самымъ исключено, ибо въ этомъ качествѣ оно — только *опредѣляемое*, а не опредѣляющее. Напротивъ, въ область божественной свободы входитъ все то, что полагается Богомъ, какъ другое, какъ существо, отдѣльное отъ его субстанціи и, слѣдовательно, не опредѣляемое ею исключительно. Если бы это «другое» было субстанціей, абсолютность Божества была бы этимъ самымъ ограничена или уничтожена. Она не ограничивается и не уничтожается лишь поскольку «другое» не есть какое-либо сверхвременное бытіе, а лишь сверхвременная *возможность*, которая всецѣло зависитъ отъ божественной свободы и, слѣдовательно, ничѣмъ не можетъ ее стѣснять.

Міръ внѣбожественныхъ возможностей, полагаемыхъ Богомъ въ Его свободѣ, т.-е. внѣ Его субстанціи или природы, — вотъ та сфера нуменовъ, — которая составляетъ сверхвременный умопостигаемый корень становящагося міра. Разумѣется, весь *смыслъ* этихъ внѣбожественныхъ возможностей заключается въ самомъ сущемъ божественномъ мірѣ: каждая внѣбожественная возможность имѣетъ въ этомъ мірѣ свою идею, какъ назначеніе свое и конецъ. И весь смыслъ всего міра внѣбожественныхъ возможностей заключается въ томъ, чтобы осуществить въ свободѣ то, что отъ вѣка дано въ Божественной природѣ. То, что въ Богѣ есть *субстанція*, то для Его *другого* есть *задача*.

Между даннымъ здѣсь пониманіемъ упостигаемаго характера и пониманіемъ субстанціальнымъ есть различіе существенное, а не словесное только. Субстанція есть отъ вѣка въ себѣ законченное, *сверхвременное бытіе;* поэтому, еслибы умопостигаемый характеръ человѣка былъ субстанціей, все его бытіе во времени было бы тѣмъ самымъ предопредѣлено, какъ *необходимое* явленіе этой субстанціи; слѣдовательно, для его самоопредѣ-

ленія не оставалось бы мѣста. Иное дѣло, когда умопостигаемый характеръ мыслится какъ *возможность:* то что можетъ быть, можетъ и не быть. Если въ моемъ умопостигаемомъ характерѣ я — субъектъ опредѣленныхъ *возможностей,* — этимъ моя свобода нисколько не упраздняется, такъ какъ никакая положительная возможность не исключаетъ выбора между нею и противоположной, отрицательной возможностью. Еслибы мой умопостигаемый характеръ заключалъ въ себѣ дѣйствительность добра, онъ исключалъ бы для меня возможность быть злымъ. Но если онъ заключаетъ въ себѣ только *возможность* добра, это значитъ, что никакой *необходимости* добра для меня нѣтъ,— я могу осуществить и противоположную возможность.

Резюмируя въ двухъ словахъ все здѣсь изложенное, мы можемъ сказать, что Богъ даетъ становящемуся міру его субстанціальное опредѣленіе, не въ его началѣ, *а въ его концѣ,* т.-е. въ его завершеніи и цѣли; цѣль становящагося существа не дана въ его природѣ, что сдѣлало бы самый процессъ развитія во времени безсмысленнымъ, а достигается имъ въ Богѣ чрезъ свободу. Вся суть метафизической свободы твари заключается въ томъ, что въ своемъ умопостигаемомъ характерѣ она связана не какой-либо навѣки данною дѣйствительностью, а только *возможностью.* Все христіанское жизнепониманіе проникнуто вѣрою, что *вѣчная,* жизнь не дана человѣку, какъ независящій отъ его самоопредѣленія даръ, что онъ можетъ выбрать между жизнью и смертью; но это вѣдь и значитъ на философскомъ языкѣ, что въ *самомъ себѣ* человѣкъ—не субстанція, а только субъектъ опредѣленной положительной (и соотвѣтствующей ей отрицательной) возможности и опредѣленнаго назначенія, который, въ случаѣ исполненія этого назначенія, можетъ *субстанціироваться* въ Богѣ, т.-е. утвердиться въ немъ навѣки, какъ сочленъ и соучастникъ Божественнаго организма.

Для мысли истинно философской «*перемѣщается центръ бытія*». Такъ опредѣлялъ Соловьевъ предметъ своихъ исканій въ «Теоретической философіи» [1]). Самъ онъ видѣлъ въ своей борьбѣ противъ «мыслящихъ субстанцій, монадъ, реальныхъ единицъ сознанія» и т. п. начало такого перемѣщенія и потому —

[1]) 213.

«необходимое условіе дальнѣйшаго философствованія» [1]). Довести его мысль до конца—значитъ перенести субстанціальность вещей изъ начала въ конецъ, искать для міра исполненія обѣтованія не въ предвѣчномъ прошломъ, а въ безконечномъ его будущемъ.

Истинная философія есть философія конца, того *всеобъемлющаго* конца, который совершается въ свободѣ черезъ безусловно новое, отъ вѣка не бывшее творческое дѣло во времени. Не субстанція и не мудрость Божества возрастаетъ и умножается въ этомъ дѣлѣ. Богъ остается недвижимъ и неизмѣненъ въ своемъ вѣчномъ покоѣ. Растетъ созвучіе свободныхъ голосовъ, вызванныхъ изъ небытія, чтобы въ многообразіи своихъ частныхъ мотивовъ утвердить единство Божественной симфоніи. Въ этомъ и есть альфа и омега нашей свободы, тотъ ея конецъ, въ которомъ долженъ перемѣститься центръ тяжести нашего бытія.

Таково то *искомое,* которое опредѣлило собою развитіе «Теоретической философіи» Соловьева. Къ сожалѣнію, несмотря на все сдѣланное для ея возстановленія, она остается для насъ отрывкомъ. Мы лишены возможности знать ее въ ея цѣломъ. Но самое важное мы всетаки знаемъ. Намъ извѣстенъ *замыселъ* Соловьева — та руководящая мысль, которая составляла душу его предсмертныхъ философскихъ исканій. И, что еще важнѣе, мы можемъ угадывать, въ какомъ направленіи эта мысль должна вести насъ дальше, за предѣлы мысленнаго кругозора самого почившаго философа.

---

[1]) Тамъ же.

ГЛАВА XXIV.

Теоретическая философія (продолженіе). Философія конца.

I. Конецъ міра и антихристъ.

Мы достигли высшаго завершенія философскаго ученія Соловьева въ послѣдній его періодъ. —

Въ сущности, во всѣ періоды своего развитія оно было *философіей конца:* ибо оно всегда разсматривало не только весь *міровой* прогрессъ, но и весь *міровой процессъ въ* непосредственномъ отношеніи къ его *концу* или смыслу, причемъ этотъ *конецъ — цѣль* во всей своей полнотѣ долженъ раскрыться *въ концѣ временъ,* за предѣлами земной дѣйствительности. Но только въ концѣ жизни Соловьева и именно въ его «Трехъ разговорахъ» философія конца впервые является передъ нами во всей своей чистотѣ, послѣдовательности и цѣльности. Въ этомъ заключается ближайшій результатъ пережитого философомъ крушенія утопій.

Центральнымъ интересомъ его мысли теперь служитъ то *окончательное* соединеніе новаго неба и новой земли, которое должно совершиться въ концѣ исторіи. И прежде передъ нимъ носилась эта цѣль: даже въ его утопическій періодъ самая теократія мѣстами разсматривалась имъ какъ *промежуточное звено* по отношенію къ этому всеобщему концу. Но во-первыхъ, какъ мы видѣли, мысль Соловьева здѣсь была далеко не вполнѣ ясной и послѣдовательной, вслѣдствіе чего подъ «теократіей» у него

понималось далеко не всегда одно и тоже; во-вторыхъ, здѣсь «промежуточное звено» слишкомъ поглощало вниманіе философа. Предполагаемый *земной конецъ* стремленій христіанскихъ народовъ потому самому нерѣдко заслонялъ для него *запредѣльный*, единственно истинный и подлинный конецъ міра.

Царствіе Христово, какъ окончательная побѣда надъ смертью и упраздненіе лежащаго во злѣ міра, — вотъ та благая вѣсть, которую мы слышимъ въ «Трехъ разговорахъ». То же самое проповѣдовалъ Соловьевъ и раньше; но въ проповѣди его еще не было той кристальной ясности, которая чувствуется въ «геніальномъ» его произведеніи, ибо не было ея въ его настроеніи.—

Въ концѣ міра — воскресеніе мертвыхъ, но прежде этого конца — національное торжество Россіи, небывалый ростъ величія, могущества и блеска русской державы, вотъ *общій тонъ* его теократическихъ *чаяній* средняго періода. Мы уже говорили о томъ, что это могущество и величіе не есть путь къ христіанскому идеалу. Но, помимо недостатковъ ученія, здѣсь есть несомнѣнный диссонансъ въ религіозномъ настроеніи, который не можетъ не чувствоваться. То, что *сначала во времени* предшествуетъ концу міра, — въ теократической мечтѣ философа, какъ и въ другихъ его утопіяхъ, изображается слишкомъ яркими, радужными красками. Не удивительно, что подлинный конецъ по сравненію кажется блѣднымъ, а иногда и вовсе теряется въ облакахъ. Въ этомъ отношеніи обмолвка Соловьева, что вселенская теократія — «окончательная цѣль» для христіанъ и для іудеевъ — тѣмъ болѣе характерна, что она — обмолвка [1]). Въ «Трехъ разговорахъ» подлинная окончательная цѣль уже ничѣмъ другимъ не заслоняется. Проблема *конца* ставится съ тѣмъ большей ясностью и рѣзкостью, что философъ убѣжденъ въ близкомъ наступленіи послѣднихъ дней мірового процесса: самый ускоренный прогрессъ нашего времени истолковывается имъ какъ «*симптомъ конца*» [2]).

Въ той исключительной ясности зрѣнія, которую Соловьевъ вноситъ въ созерцаніе этого конца — корень того новаго, необычайно яркаго освѣщенія, какое получаетъ въ «Трехъ разго-

[1]) Еврейство и христ. вопросъ, 140.
[2]) VIII, 524.

ворахъ» проблема зла. «Около двухъ лѣтъ тому назадъ», пишетъ онъ въ предисловіи къ «Тремъ разговорамъ» (1900 г.), «особая перемѣна въ душевномъ настроеніи, о которой здѣсь нѣтъ надобности распространяться, вызвала во мнѣ сильное и устойчивое желаніе освѣтить наглядным и общедоступным образомъ тѣ главныя стороны въ вопросѣ о злѣ, которыя должны затрогивать всякаго» [1]. Понятно, почему въ новой стадіи развитія Соловьева его душевное настроеніе должно было выдвинуть именно эту проблему на первый планъ.

— *Конецъ міра есть послѣдняя борьба и окончательная побѣда надъ зломъ*. Разъ мысль объ этомъ концѣ всецѣло завладѣла вниманіемъ и воображеніемъ философа, разъ онъ переживалъ ее во всемъ, что онъ думалъ и чувствовалъ, она естественно должна была стать центральной темой его философіи исторіи. Понятно, что въ ту пору онъ разсматриваетъ весь міровой прогрессъ сквозь призму этой заключительной борьбы, какъ рядъ подготовительныхъ къ ней стадій.

Положительный смыслъ исторіи въ произведеніяхъ Соловьева всегда олицетворялся образомъ Христа-Богочеловѣка. Теперь, въ геніальной интуиціи «Трехъ разговоровъ» для него олицетворяется и зло. Онъ не мыслитъ только, — въ поэтическомъ и пророческомъ вдохновеніи онъ ясно *видитъ* заключительную борьбу между добромъ и зломъ. На вопросъ о послѣднемъ, *крайнемъ* проявленіи зла въ мірѣ, онъ отвѣчаетъ яркимъ художественнымъ изображеніемъ антихриста.

И это олицетвореніе въ данномъ случаѣ не есть фантазія, капризъ поэтическаго творчества. Въ томъ христіанскомъ міропониманіи, которое здѣсь доводится Соловьевымъ до конца, этотъ образъ обладаетъ внутреннею логическою необходимостью. Гдѣ абсолютное Добро является какъ *Личность*, тамъ должно быть личностью и крайнее проявленіе зла: абсолютное зло есть полная и всесторонняя фальсификація добра. Зло, достигшее крайняго своего напряженія, должно быть кощунственной пародіей на самое дорогое, святое и возвышенное, что есть въ мірѣ. Образъ «самозванца, хищеніемъ добывающаго себѣ достоинство Сына Божія», тутъ безусловно необходимъ.

[1]) VIII, 453.

Въ этомъ хищеніи человѣческое превозносится и утверждается *какъ божественное*. Совершенно естественно и понятно, что въ этомъ противопоставленіи себя Богу антихристъ заявляетъ себя *сверхчеловѣкомъ*: онъ хочетъ побѣдить Христа и стяжать себѣ божественное величіе исключительными дарами своего человѣческаго генія. По сравненію съ «Заратустрой» Ницше, этотъ образъ «сверхчеловѣка» является въ значительной степени очищеннымъ и углубленнымъ; въ «Трехъ разговорахъ» онъ освобождается какъ отъ той ходульной театральности, которая дѣлаетъ его смѣшнымъ, такъ и отъ той «жестокости», которая дѣлаетъ его отталкивающимъ. Съ геніальнымъ ясновидѣніемъ Соловьевъ почуялъ, что сверхчеловѣкъ - антихристъ, который хочетъ властвовать надъ міромъ, долженъ не отталкивать, а привлекать. Для этого ему надлежитъ быть не человѣконенавистникомъ, а человѣколюбцемъ — *филантропомъ*, не врагомъ человѣческой толпы, а льстецомъ и *демагогомъ*, который покоряетъ, утверждаетъ и соблазняетъ людей блестящей видимостью всѣхъ добродѣтелей.

Не случайно, разумѣется, и то, что антихристъ въ «Трехъ разговорахъ» становится императоромъ всемірной имперіи, главою могущественнѣйшаго изъ когда - либо бывшихъ государствъ. Антихристъ не былъ бы антитезой Христу, еслибы онъ не пытался присвоить себѣ «въ силу божественнаго права» полноту власти надъ міромъ. Попытка замѣнить Христа - первосвященника и царя можетъ достигнуть совершеннаго олицетворенія только во образѣ *князя вѣка сего* — неограниченнаго властелина, который присвоиваетъ себѣ *всякую власть* надъ міромъ. И, разъ остріе отрицанія направлено здѣсь противъ «*царства не отъ міра сего*», оно можетъ найти адекватное себѣ выраженіе только въ такой всечеловѣческой организаціи, гдѣ объединяющимъ началомъ служитъ квинтессенція всего мірского — государство.

II. Антихристъ и Толстой.

Тутъ, однако, мы сталкиваемся съ чертой явно парадоксальной. Между *завершеніемъ* дѣла антихриста въ концѣ вѣковъ и современнымъ намъ его явленіемъ въ изображеніи Соловьева

есть разительное несходство. Съ одной стороны здѣсь крайнее выраженіе «тайны беззаконія» антихристова, мистическое по своему внутреннему содержанію, является *внѣшнимъ образомъ* какъ поклоненіе идолу государственнаго могущества. Съ другой стороны въ роли *современнаго намъ* предтечи антихриста выведенъ раціоналистъ и непротивленецъ-князь, послѣдователь графа Л. Н. Толстого и непримиримый врагъ всякой государственности. Спрашивается, какимъ образомъ этотъ толстовскій раціонализмъ и анархизмъ можетъ служить ступенью къ черной магіи антихриста и къ исключительному утвержденію государственнаго начала?

Въ дѣйствительности мы имѣемъ здѣсь лишь кажущееся противорѣчіе. По Соловьеву существенное въ толстовствѣ и въ явленіи антихриста — не въ томъ, что у нихъ различно, а въ томъ что̀ есть между ними общаго. Существенная черта того и другого явленія заключается въ злонамѣренномъ отрицаніи Христа и фальсификаціи Его дѣла. Формы же фальсификаціи отнюдь не должны быть всегда одинаковы; наоборотъ, онѣ должны быть непремѣнно различны въ зависимости отъ условій времени, въ соотвѣтствіи съ настроеніемъ и уровнемъ развитія той человѣческой среды, которую требуется ввести въ соблазнъ.

Сходство между современной и будущей фальсификаціей заключается въ обманномъ утвержденіи христіанства безъ Христа. О толстовцахъ Соловьевъ говоритъ, между прочимъ. — «Когда люди, думающіе и потихоньку утверждающіе, что Христосъ *устарѣлъ, превзойденъ*, или что его вовсе не было, что это — миѳъ, выдуманный апостоломъ Павломъ, — вмѣстѣ съ тѣмъ упорно продолжаютъ называть себя «истинными христіанами» и проповѣдь своего пустого мѣста прикрывать перепначенными евангельскими словами, тутъ уже равнодушіе и снисходительное пренебреженіе болѣе не у мѣста: въ виду зараженія нравственной атмосферы систематическою ложью общественная совѣсть громко требуетъ, чтобы дурное дѣло было названо своимъ настоящимъ именемъ. Истинная задача полемики — здѣсь — не *опроверженіе мнимой религіи, а обнаруженіе дѣйствительнаго обмана*».

Толстовское евангеліе есть «*благая вѣсть* безъ того *блага*, о которомъ стоило бы возвѣщать», т.-е. безъ богочеловѣческой

Личности Христа и «безъ дѣйствительнаго воскресенія въ полноту блаженной жизни» [1]). Въ такомъ же отрицаніи Христа и Его дѣла, подъ внѣшней оболочкой христіанства, заключается и руководящая мысль антихриста. Но, при тождествѣ сущности, *личина*, которою она прикрывается, точнѣе говоря, самый способъ поддѣлки, въ обоихъ случаяхъ совершенно различенъ.

Въ наше время тотъ «духъ вѣка», которымъ въ поддѣльномъ евангеліи замѣняется Христосъ, по существу раціоналистиченъ. По Соловьеву, это — новѣйшая трансформація религіи такъ называемыхъ *вертидырниковъ* или *дыромоляевъ*, которая заключается въ слѣдующемъ: «просверливъ въ какомъ-нибудь темномъ углу въ стѣнѣ избы дыру средней величины, эти люди прикладывали къ ней губы и много разъ настойчиво повторяли: *изба моя, дыра моя, спаси меня!*» И въ новой своей толстовской стадіи эта религія «сохранила прежнюю слабость религіозной мысли и узость философскихъ интересовъ, прежній приземистый реализмъ, но утратила прежнюю правдивость: своя изба получила теперь названіе «царства Божія на землѣ», а дыра стала называться «новымъ евангеліемъ», и, что всего хуже, различіе между этимъ мнимымъ евангеліемъ и настоящимъ, различіе совершенно такое же, какъ между просверленною въ бревнѣ дырой и живымъ и цѣлымъ деревомъ, — это существенное различіе новые евангелисты всячески старались замолчать и заговорить» [1]).

Въ дни антихриста эта ступень умственнаго младенчества разъ навсегда превзойдена, а потому людей уже нельзя соблазнять столь простыми средствами. Здѣсь обманъ долженъ явиться въ наиболѣе глубокой и всесторонней, *универсальной* своей формѣ. Говоря словами Соловьева, «это будетъ что-то всеобъемлющее и примиряющее всѣ противорѣчія». Въ книгѣ, гдѣ антихристъ даетъ наиболѣе полное изображеніе своего духовнаго облика, «соединятся благородная почтительность къ древнимъ преданіямъ и символамъ съ широкимъ и смѣлымъ радикализмомъ общественно политическихъ требованій и указаній, неограниченная свобода мысли съ глубочайшимъ пониманіемъ всего

---

[1]) VIII. 454—455.
[2]) VIII, 454.

мистическаго, безусловный индивидуализмъ съ горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализмъ руководящихъ началъ съ полною опредѣленностью и жизненностью практическихъ рѣшеній» [1]).

Уже за много лѣтъ до написанія «Трехъ разговоровъ» Соловьевъ предсказывалъ грядущее передъ концомъ міра возрожденіе мистики и мистицизма въ царствѣ антихриста. Въ бесѣдахъ съ друзьями уже въ началѣ девятидесятыхъ годовъ онъ неоднократно высказывалъ мысль, впослѣдствіи выраженную въ «Трехъ разговорахъ» [2]), что организація антихристова царства будетъ дѣломъ *братства франмасоновъ*, которое уже въ наше время ставитъ себѣ основною цѣлью борьбу противъ Христа и христіанства. Въ отвѣтъ на возраженіе друзей, что современные франмасоны не годятся въ предтечи антихристу вслѣдствіе своего крайняго и поверхностнаго раціонализма, Соловьевъ приводилъ извѣстный текстъ Апокалипсиса, о звѣрѣ, выходящемъ изъ моря. — «И видѣлъ я, что одна изъ головъ его какъ бы смертельно ранена, но сія смертельная рана исцѣлѣла, и дивилась вся земля, слѣдя за звѣремъ, и поклонилась дракону, который далъ власть звѣрю» (XIII, 3). По его толкованію «рана» означаетъ изъянъ въ умственномъ кругозорѣ современныхъ отрицателей Христа, ихъ органическую неспособность понять что-либо таинственное, мистическое. Въ наши дни «тайна беззаконія» не можетъ совершиться, какъ разъ благодаря этому *непониманію тайны:* дѣло антихриста парализовано именно тѣмъ, что міросозерцаніе его послѣдователей — одна сплошная *рана, дыра въ головѣ*. Но въ концѣ вѣковъ эта рана исцѣлится ;обличенный мистической силою антихристъ будетъ магически дѣйствовать на человѣчество, и тогда только поклонится ему вся *земля*, плѣненная и околдованная его сверхъестественными чарами. Въ изображеніи той «пустой дыры», которая въ «Трехъ разговорахъ» олицетворяетъ міросозерцаніе Толстого, чувствуется та же апокалиптическая «рана». И необходимость грядущаго ея исцѣленія становится вполнѣ понятною.

---

[1]) VIII, 564. Нетрудно замѣтить, что это книга антихриста—поразительно схожая пародія на философскія построенія самого Соловьева. Это — планъ философіи Соловьева, но безъ Христа!

[2]) VIII, 565.

Такъ же понятенъ и необходимъ переходъ отъ современной безгосударственности толстовскаго ученія къ послѣдующему *имперіализму* царства антихриста.

Въ различныя времена государство имѣетъ неодинаковое значеніе для дѣла Христова: поэтому, оно не можетъ имѣть одинаковую цѣнность и для антихриста. Въ настоящее время, какъ мы видѣли, существованіе смѣшанной государственной среды въ глазахъ Соловьева оправдывается *незрѣлостью* человѣчества, *неготовностью* его къ Царствію Божію: оно должно существовать до дня жатвы Господней, когда наступитъ время для окончательнаго отдѣленія пшеницы отъ плевелъ. Сдерживая внѣшнія проявленія зла, препятствуя аду овладѣть вселенной, государство тѣмъ самымъ въ настоящій *переходный* моментъ такъ или иначе служитъ дѣлу Христову: при этихъ условіяхъ естественно, что современное явленіе царства антихриста должно характеризоваться направленіемъ антигосударственнымъ, анархическимъ. Въ наши дни самымъ дѣйствительнымъ оружіемъ въ рукахъ враговъ Христовыхъ является та проповѣдь «непротивленія», которая возстаетъ противъ принудительнаго порядка государства, противъ войны и всякихъ вообще внѣшнихъ мѣръ насильственнаго обузданія «единственно для того, чтобы какъ-нибудь зла пальцемъ не тронуть» [1]).

Въ «повѣсти объ антихристѣ» изображается иная эпоха, когда человѣчество уже вполнѣ созрѣетъ для *окончательнаго* выбора между добромъ и зломъ. Въ этой заключительной борьбѣ какъ добро, такъ и зло должны явиться въ заключительной и совершенной своей формѣ. Но при этихъ условіяхъ должны отпасть, какъ ненужные, всякіе насильственные способы обузданія, всѣ тѣ сдержки, которыя *извнѣ ограничиваютъ* зло, препятствуя его полному обнаруженію. Въ концѣ вѣковъ Добро должно противопоставить злу не внѣшнюю границу, а ту благодатную, сверхестественную силу, которая преодолѣваетъ его *изнутри, въ самомъ корнѣ*. Такая полная побѣда надъ зломъ означаетъ не только совершенное торжество правды, но и окончательное упраздненіе смерти. Ясно, что государство, которое само борется противъ зла смертоноснымъ оружіемъ, для этой цѣли

[1]) VIII, 484.

непригодно. Поэтому въ заключительной стадіи мірового процесса оно становится ненужнымъ для добра. Тутъ борьбу со зломъ ведетъ уже непосредственно та духовная сила, которая воскрешаетъ мертвыхъ.

Но тѣмъ самымъ государство отходитъ ко злу и превращается всецѣло въ его орудіе: ибо въ области нравственныхъ отношеній не можетъ быть ничего *просто излишняго* или ненужнаго. — Здѣсь дѣйствуетъ неумолимый законъ: «кто не за насъ, тотъ противъ насъ». Въ эпоху окончательнаго раздѣленія добраго и злого, добро должно ясно выступить какъ Царство не отъ міра сего: ему предстоитъ побѣдить не мірскими силами, а *вопреки* имъ: но именно поэтому зло, какъ совершенная антитеза добра, должно завладѣть всѣми средствами мірского принужденія. Путь къ воскресенью лежитъ черезъ крестъ Христовъ; поэтому и въ заключительной борьбѣ со зломъ сила, преображающая міръ, должна восторжествовать черезъ крестъ, черезъ мученическій подвигъ. Понятно, что въ борьбѣ съ этой благодатной силой князь вѣка сего долженъ явиться во всеоружіи мірского величія. Всѣ силы всемірной имперіи должны быть напряжены, чтобы вступить въ борьбу съ той силой безусловнаго Добра, которая — не отъ міра сего.

Такимъ образомъ, въ томъ заключительномъ превращеніи «царства антихриста», которое изображается въ «Трехъ разговорахъ», нѣтъ противорѣчія. Переходъ отъ толстовства къ имперіализму въ схемѣ Соловьева является естественнымъ результатомъ той переоцѣнки цѣнностей, которая имѣетъ произойти передъ концомъ міра. «Антихристъ» отрицаетъ государство до тѣхъ поръ и постольку, поскольку оно цѣнно для добра, и боготворитъ его съ того момента, когда оно утрачиваетъ эту цѣнность.

Къ сожалѣнію, къ вѣрнымъ и глубокимъ мыслямъ въ «Трехъ разговорахъ» примѣшивается нѣкоторая доля полемическаго преувеличенія. На вопросъ о томъ, есть ли толстовецъ — «князь» — антихристъ, Соловьевъ устами генерала отвѣчаетъ: «ну, не лично, не онъ лично: далеко кулику до Петрова дня! А всетаки на той линіи. Какъ еще у Іоанна Богослова въ писаніи сказано: вы слышали, дѣтушки, что придетъ антихристъ, а теперь много антихристовъ. Такъ вотъ изъ этихъ многихъ, изъ многихъ то»...

Хотя Толстой—всего только «одинъ изъ многихъ»,—въ «Трехъ разговорахъ» онъ одинъ изъ современныхъ религіозныхъ учителей сопоставляется съ грядущимъ подлиннымъ антихристомъ. Въ отличіе отъ другихъ, искренно заблуждающихся, ему одному здѣсь дѣлается упрекъ въ религіозномъ самозванствѣ и въ сознательной, злонамѣренной фальсификаціи. Тѣмъ самымъ Толстой превращается въ современнаго *антихриста по преимуществу*, что явно несправедливо. Изъ собственнаго изложенія Соловьева, какъ мы видѣли, обнаруживается, что каждое христіанское исповѣданіе таитъ въ себѣ своего антихриста. Подмѣнъ и фальсификацію, а, стало быть, и *самозванство* можно найти во всякомъ одностороннемъ ученіи, которое выдаетъ себя за цѣлое и подлинное христіанство! Развѣ не фальсифицируютъ христіанство тѣ, кто утверждаютъ, что дороже всего въ немъ—духовный авторитетъ, или священное преданіе, или же, наконецъ, свободное изслѣдованіе? Самозванствомъ грѣшатъ едва ли не всѣ, кто считаютъ себя преимущественно передъ прочими *подлинными* носителями духа Христова. Чтобы отличить Толстого отъ прочихъ, Соловьевъ обвиняетъ его въ фальсификаціи сознательной и злостной; но именно тутъ аргументація «Трехъ разговоровъ» лишена убѣдительной силы. «Свободное» обращеніе съ текстами св. Писанія дѣйствительно свойственно Толстому, но среди толкователей Евангелія всѣхъ временъ это — недостатокъ настолько распространенный, что на основаніи его одного можно было бы найти не одного, а легіоны антихристовъ. Разумѣется, та попытка отдѣленія подлиннаго отъ легендарнаго, которую мы находимъ въ «Евангеліи Толстого», есть сплошной произволъ; но наиболѣе произвольное въ ней не есть чья-либо индивидуальная особенность, а общее мѣсто того плоскаго раціонализма, который признаетъ вымысломъ воскресенье мертвыхъ, и все вообще чудесное. Далѣе, Соловьевъ совершенно справедливо указываетъ, что ученіе Толстого гораздо болѣе похоже на буддизмъ, чѣмъ на христіанство; но заключать отсюда, что Толстой недобросовѣстно и неискренно старается опереть свои убѣжденія на авторитетъ Евангелія, мы всетаки не имѣемъ права. Этотъ авторитетъ могъ уцѣлѣть въ его ученіи просто въ качествѣ традиціоннаго остатка отъ старыхъ, дѣтскихъ вѣрованій. Противорѣчіе это, разумѣется, вноситъ фальшивую ноту во всѣ религіозно-

философскія построенія великаго писателя; но предположеніе, что это — фальшь сознательная и злонамѣренная — рѣшительно ни на чемъ не основано и носитъ на себѣ печать несомнѣннаго полемическаго увлеченія.

Наконецъ, рѣшающее значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ слѣдующее соображеніе. Объ *особой* близости къ антихристу толстовства въ отличіе отъ многихъ другихъ вѣроученій можно было бы говорить въ томъ случаѣ, еслибы оно не заключало въ себѣ никакой даже *относительной* правды, или еслибы истина была въ немъ только личиной. Въ дѣйствительности, однако, въ религіозной проповѣди Толстого есть черты положительныя и цѣнныя. Есть зерно истины даже въ томъ его анархизмѣ, противъ котораго всего больше возстаетъ Соловьевъ. Толстой совершенно правъ въ томъ, что государственная жизнь несовмѣстима съ евангельскимъ совершенствомъ и что, слѣдовательно, *конечный идеалъ христіанства анархиченъ*. И это должно быть вмѣнено ему въ заслугу, несмотря на тѣ ошибки, которыми у него извращается эта мысль [1]). Но главная религіозная цѣнность заключается, конечно, не въ тѣхъ, почти всегда слабыхъ формулахъ, которыя выковываетъ Толстой-мыслитель, а въ тѣхъ геніальныхъ образахъ, въ которыхъ Толстой-художникъ увѣковѣчиваетъ свои религіозныя переживанія. Въ «Войнѣ и мирѣ», въ «Аннѣ Карениной» и, наконецъ, въ собственной «Исповѣди» онъ даетъ захватывающее изображеніе религіознаго исканія. То обладаніе Богомъ, котораго съ тревогой и мукой ищутъ Пьеръ, Левинъ, князь Неклюдовъ и другіе, конечно не укладываются въ ту разсудочную схему, которая утверждаетъ, что неразрывнаго, *вѣчнаго* соединенія между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ и быть не можетъ. И то небо, которое на Аустерлицкомъ полѣ наполняетъ блаженствомъ душу раненаго князя Андрея, очевидно, не есть та «пустая дыра», которая составляетъ содержаніе толстовскаго Евангелія. Раціоналистическое ученіе, которое находитъ въ Богѣ только смерть, ниспровергается всѣмъ художественнымъ творчествомъ Толстого, которое ищетъ и утвер-

[1]) Объ этомъ подробнѣе въ моей статьѣ «Споръ Толстого и Соловьева о государствѣ» въ сборникѣ о Толстомъ. (Москва, 1911, изд. книгоизд. «Путь»).

ждаетъ въ Немъ *жизнь*. И. если такимъ образомъ въ Толстомъ ждаетъ въ Немъ *жизнь*. И если такимъ образомъ въ Толстомъ борются два человѣка, двѣ діаметрально противоположныя стихіи, то несправедливо думать, что въ немъ есть только одна. Въ ученіи Толстого дѣйствительно живетъ антихристъ, изображенный Соловьевымъ, но онъ не исчерпываетъ собою религіозной сущности великаго писателя: ибо самъ Толстой выше и больше своего ученія и своего антихриста. Отъ Соловьева это ускользнуло, повидимому, потому, что ему, какъ уже было выше сказано, вообще было мало доступно то самое, чѣмъ дѣйствительно великъ Толстой — его художественное творчество.

III. Новое пониманіе прогресса. Задача великаго синтеза.

Въ самыхъ преувеличеніяхъ полемики противъ Толстого необыкновенно ярко обрисовывается точка зрѣнія міросозерцанія Соловьева. Сущность этой *философіи конца* всего нагляднѣе и рельефнѣе освѣщается по контрасту съ попыткой великаго писателя уложить царствіе Божіе всецѣло и безъ остатка въ рамки земного, *здѣшняго* существованія. Неудивительно, что Соловьевъ преувеличилъ значеніе этой антихристіанской концепціи и что она заслонила въ его глазахъ *всего* Толстого.

Центръ тяжести для него заключается, впрочемъ, не въ борьбѣ противъ этой поверхностной, раціоналистической утопіи, *а въ полномъ отрѣшеніи отъ всякихъ земныхъ утопій*, и прежде всего—отъ *утопіи прогресса*. «Три разговора» суть произведеніе человѣка, который всѣми силами души своей почувствовалъ, что міру вообще со всей его красою и очарованіемъ насталъ дѣйствительный конецъ, что вообще разрушеніе и имѣющее наступить непосредственно вслѣдъ за нимъ соединеніе живыхъ и мертвыхъ во Христѣ, есть вопросъ близкаго будущаго, быть можетъ, даже завтрашняго дня. Предчувствія нависшей надъ человѣчествомъ катастрофы, всегда сильныя у Соловьева, теперь сгустились и кристаллизовались въ одно цѣльное и яркое впечатлѣніе. Передъ нимъ во весь ростъ всталъ образъ смерти, предстоящей въ недалекомъ будущемъ всему человѣчеству. Земной путь послѣдняго представляется философу уже оконченнымъ.

Въ послѣдней своей статьѣ, написанной незадолго до кончины,

онъ заводитъ рѣчь о ходячихъ теоріяхъ прогресса, — въ смыслѣ возрастанія всеобщаго благополучія. — «Со стороны идеала», читаемъ мы здѣсь, «это есть пошлость или надоѣдливая сказка про бѣлаго быка»; а со стороны предполагаемыхъ историческихъ факторовъ — это безсмыслица, прямая невозможность. Говорите усталому, разочарованному и разбитому параличомъ старику, что ему еще предстоитъ безконечный прогрессъ его теперешней жизни и земного благополучія... «Ужъ какое тутъ, батюшка, благополучіе, какая жизнь! Лишь бы прочее время живота непостыдно, да безъ лишнихъ страданій дотянуть до «близкаго конца» [1]). То же самое говорилъ онъ на смертномъ одрѣ, въ бесѣдѣ съ покойнымъ кн. С. Н. Трубецкимъ. На вопросъ о его отношеніи къ послѣднимъ китайскимъ событіямъ, Соловьевъ отвѣчалъ: «Мое отношеніе такое, что все кончено; та магистраль всеобщей исторіи, которая дѣлилась на древнюю, среднюю и новую, пришла къ концу... Профессора всеобщей исторіи упраздняются... ихъ предметъ теряетъ свое жизненное значеніе для настоящаго; о войнѣ Алой и Бѣлой Розы больше говорить нельзя будетъ. Кончено все!... И съ какимъ нравственнымъ багажомъ идутъ европейскіе народы на борьбу съ Китаемъ... христіанства нѣтъ, идей не больше, чѣмъ въ эпоху троянской войны; только тогда были молодые богатыри, а теперь старички идутъ!» [2])

Характерно, что это отчаяніе въ будущемъ всемірнаго прогресса связывается у Соловьева съ предчувствіемъ грозы, идущей съ Дальняго Востока. Уже въ 1890 году философъ предвидѣлъ желтую опасность и указывалъ, что она страшна не сама по себѣ, а вслѣдствіе того *внутренняго процесса* разложенія, который совершается въ христіанскомъ мірѣ. «Противоположность двухъ культуръ — китайской и европейской — сводится въ сущности къ противоположенію двухъ общихъ идей: *порядка* съ одной стороны и *прогресса* съ другой». Въ историческомъ столкновеніи этихъ противоположностей Европа можетъ побѣдить только при томъ условіи, если она останется вѣрною той идеѣ, которая составляетъ смыслъ ея существованія. Но именно этого

[1]) По поводу послѣднихъ событій VIII, 585—586. Объ этой своей статьѣ самъ Соловьевъ говорилъ: «Это крикъ моего сердца». См. соч. кн. С. Трубецкого, I, 346.

[2]) Кн. С. Трубецкой, Смерть Соловьева, соч. т. I, 346.

условія въ современной намъ умственной жизни европейскихъ народовъ нѣтъ на лицо. Въ господствующемъ въ наши дни пониманіи «прогрессъ» превращенъ въ безпорядочную и безсмысленную смѣну историческихъ моментовъ, не связанныхъ между собою какимъ-либо объединяющимъ началомъ. Въ ходячемъ пониманіи прогресса *нѣтъ того, что прогрессируетъ*, ибо нѣтъ единаго человѣчества, а есть только раздробленныя поколѣнія: здѣсь настоящее отрицаетъ прошедшее и само станетъ предметомъ такого же отрицательнаго отношенія въ будущемъ. Современный европейскій прогрессъ утратилъ свой идеалъ, ибо онъ не вѣритъ въ безусловный смыслъ міра и, слѣдовательно, въ безусловную цѣль совершенствованія. Эта внутренняя пустота ходячаго пониманія идеи прогресса вызвала въ Европѣ разочарованіе въ самой идеѣ. Безпринципная реакція нашихъ дней, вмѣсто того, чтобы исправить ошибку мнимыхъ прогрессистовъ, сама ищетъ спасенія для Европы «въ принципахъ китаизма, въ безусловномъ культѣ прошедшаго, въ исключительныхъ заботахъ о поддержаніи подкопаннаго со всѣхъ сторонъ традиціоннаго порядка съ его случайными формами, утратившими всякую внутреннюю силу».

Эта «китаизація Европы» служитъ въ глазахъ Соловьева наиболѣе грознымъ симптомомъ надвигающейся опасности.—«Китайскій идеалъ для китайцевъ есть принципъ силы, для европейцевъ онъ былъ началомъ слабости и разрушенія. Усвоеніе этого идеала было бы для насъ самоотрицаніемъ въ дурномъ смыслѣ этого слова, т.-е. отреченіемъ отъ *своего хорошаго*, — отреченіемъ отъ христіанства. Но такое отреченіе равносильно полной утратѣ самой причины нашего историческаго существованія» [1]).

Въ девятидесятыхъ годахъ, когда эти строки были написаны, онѣ выражали собою не окончательно установившуюся точку зрѣнія Соловьева на будущее, а только опасеніе, сомнѣніе, высказанное въ условной формѣ. Въ то время Соловьевъ все еще надѣялся, что христіанскій міръ, и въ особенности Россія, найдетъ въ себѣ силы, чтобы противопоставить крайнему востоку идею истиннаго прогресса, который обладаетъ «и глубокими реальными корнями въ исторической почвѣ и идеальной вершиной, до-

[1]) Китай и Европа, VI, 136.

стигающей неба». Соотвѣтственно съ этимъ, тогда философъ предусматривалъ возможность двоякаго исхода всемірной исторіи. — Китайцы «вѣрны себѣ. Если мы, европейскій христіанскій міръ, будемъ также вѣрны себѣ, т.-е. *вѣрны вселенскому христіанству*, то Китай не будетъ намъ страшенъ, мы же завоюемъ и Дальній Востокъ не силой оружія, а той силой духовнаго притяженія, которая присуща исповѣданію *полной истины*, и которая дѣйствуетъ на души человѣческія, къ какому бы племени онѣ ни принадлежали»[1]).

То, что въ 1890 году было лишь тревожнымъ опасеніемъ, превращается десятью годами позже въ окончательный приговоръ. Разъ самаго «христіанства нѣтъ» въ европейской культурѣ,—отъ нея отлетѣла душа и ей уже нечѣмъ предолѣть свою «внутреннюю китайщину». Поэтому уже въ «Трехъ разговорахъ» торжество панмонголизма представляется Соловьеву «вѣроятностью, близкой къ достовѣрности»[2]). А въ 1900 году, подъ впечатлѣніемъ событій китайской войны, онъ говоритъ о концѣ всякаго прогресса, не только ложнаго, но и истиннаго, какъ о совершившемся фактѣ. «Историческая драма сыграна, и остался одинъ лишь эпилогъ, который, впрочемъ, какъ у Ибсена, можетъ самъ растянуться на пять актовъ. Но содержаніе ихъ въ существѣ дѣла заранѣе извѣстно»[3]).

Всѣмъ этимъ вносится существенное измѣненіе въ философію исторіи Соловьева. *Въ новомъ ея пониманіи недостаетъ того земного завершенія прогресса, которое раньше представлялось философу необходимымъ*. Соловьевъ всегда вѣрилъ въ ту «идеальную вершину прогресса, достигающую неба», о которой онъ говоритъ въ статьѣ «Китай и Европа»[4]). Но въ молодости и въ серединный періодъ своего творчества онъ надѣялся на возможность *здѣшняго*, хотя бы и предварительнаго завершенія, богочеловѣческаго дѣла на землѣ. Напротивъ, въ «Трехъ разговорахъ» онъ видитъ и утверждаетъ эту вершину въ мірѣ запредѣльномъ. Теперь всемірная исторія завершается для него не

---

[1]) Китай и Европа. VI. 134—137.
[2]) VIII. 459.
[3]) По поводу послѣднихъ событій. VIII. 586.
[4]) VI, 135.

во вселенской теократіи, а *непосредственно во второмъ пришествіи Христовомъ*.

Мы уже имѣли случай отмѣтить, что въ срединный періодъ творчества Соловьева соединеніе церквей для него означаетъ начало новой исторической эры; между тѣмъ въ «Трехъ разговорахъ» оно знаменуетъ конецъ исторіи. Въ этой новой чертѣ, касающейся съ перваго взгляда одного лишь церковнаго вопроса, выражается коренное измѣненіе всей соловьевской схемы всемірнаго прогресса.

Мы помнимъ, что онъ вступилъ на литературное поприще съ программой *великаго синтеза*, объемлющаго знаніе, художественное творчество и практическую дѣятельность, словомъ всѣ сферы человѣческаго существованія [1]) и что въ этомъ синтезѣ онъ видѣлъ очередную историческую задачу объединеннаго человѣчества съ Россіей во главѣ.

Теперь спрашивается, что же остается отъ этой всемірно исторической задачи въ «Трехъ разговорахъ»? Мечта о религіозномъ первенствѣ русскаго народа передъ другими здѣсь отвергнута. Попытка осуществить на землѣ «великій синтезъ» терпитъ крушеніе въ практической, т.-е. въ собственно *жизненной* сферѣ. *Цѣлостная жизнь* оказывается не только запредѣльной государству и хозяйству, но, *въ полнотѣ* своей *запредѣльной міру:* ибо только въ отверженіи міра, въ отдѣленіи отъ него и въ борьбѣ съ нимъ можетъ собраться въ одно цѣлое тѣло Христово — земная церковь. Жизнь воистину цѣлостная достигается по ту сторону здѣшняго, въ непосредственномъ, *личномъ* общеніи со Христомъ, во всеобщемъ свѣтломъ воскресеніи. Собрать во едино весь родъ человѣческій — для Христа значитъ воскресить его и воскреснуть въ немъ. *Этотъ синтезъ* есть конецъ міра. Пока онъ не наступитъ, можно говорить лишь о неполномъ исцѣленіи человѣчества и, слѣдовательно, о синтезѣ лишь частичномъ.

Всѣ тѣ утопіи, которыя мы находимъ въ начальномъ и серединномъ періодѣ творчества Соловьева, сводятся къ переоцѣнкѣ здѣшнихъ земныхъ предвареній цѣльной жизни. Въ концѣ жизни философа эта утопія отпала, какъ историческая скорлупа; она

---

[1]) См. выше, т. I, 106—107.

отлетѣла отъ ученія Соловьева не вслѣдствіе какого-либо посторонняго и внѣшняго ему вліянія, а вслѣдствіе собственнаго его внутренняго роста. Скорлупу разбило само живоносное сѣмя христіанской истины, составлявшее содержаніе этого ученія. Не во имя чего-либо другого, а во имя Христа и христіанства разстался Соловьевъ съ своей излюбленной *земной* мечтой. Сильнѣе, ярче прежняго онъ почувствовалъ, что людямъ недостаточно собраться во Христѣ, чтобы осуществить идеалъ цѣльной жизни. Надо еще и *обладать Имъ*, т.-е. соединиться съ Нимъ въ непосредственномъ, живомъ и личномъ общеніи, — видѣть Его уже не зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу. Чтобы это сбылось, долженъ кончиться тотъ міръ, который распялъ Христа, потому что онъ Его не вмѣщаетъ.

V. Философія конца и предстоящія историческія задачи человѣчества.

Пока не совершился этотъ конецъ, на землѣ возможны лишь тѣ или другія приближенія къ цѣльной жизни: здѣсь синтезъ осуществляется лишь въ несовершенномъ предвареніи...

Тутъ естественно возникаетъ вопросъ, *возможенъ ли* и *нуженъ ли* этотъ предварительный синтезъ? Если міровой прогрессъ *оконченъ*, то можно ли говорить о какихъ-либо относительныхъ, *здѣшнихъ* задачахъ, которыя вѣдь непремѣнно предполагаютъ дальнѣйшее продолженіе прогресса въ будущемъ.

По весьма понятнымъ причинамъ самъ Соловьевъ не далъ, да и не могъ дать отвѣта на этотъ вопросъ. И это—не только потому, что жизнь его оборвалась вскорѣ послѣ напечатанія «Трехъ разговоровъ». Вопросъ этотъ просто на просто выходитъ за предѣлы того настроенія, въ которомъ онъ находился, и тѣхъ интересовъ, которыми онъ въ то время жилъ. Вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь, не можетъ интересовать человѣка, которому, какъ мы уже знаемъ, самое человѣчество представляется въ видѣ больного, умирающаго старика. Тутъ, повидимому, не можетъ быть иного отвѣта, кромѣ *смерти*. Мы знаемъ, что уже «Три разговора» были написаны въ предвидѣніи «не такъ уже да-

лекой» смерти самого ихъ автора [1]). Это предчувствіе близости собственнаго конца въ связи съ изданіемъ книги, повѣствующей о непосредственно предстоящемъ *всеобщемъ* концѣ, не есть результатъ простой случайности. Что-то оборвалось въ Соловьевѣ, когда онъ задумалъ эту книгу: ее могъ написать только человѣкъ, всѣмъ существомъ своимъ предварившій какъ свой, такъ и всеобщій конецъ.

Въ такомъ настроеніи едва ли возможно интересоваться ближайшими, промежуточными и вообще какими бы то ни было историческими задачами. Неудивительно, что исторія нашихъ дней представляется Соловьеву «какой-то игрой маріонетокъ на исторической сценѣ, которая продолжается «въ силу косности» [2]).

На этомъ философъ умеръ; но намъ, оставшимся въ живыхъ, совершенно невозможно удовлетвориться тѣмъ убійственнымъ выводомъ, который вытекаетъ изъ только-что приведенныхъ его словъ. Прежде всего этотъ выводъ противорѣчитъ той истинѣ, которая составляетъ основу міросозерцанія самого Соловьева. Если историческій процессъ вообще имѣетъ смыслъ въ Безусловномъ, то въ немъ не можетъ быть ни одного отдѣла безсмысленнаго, продолжающагося по силѣ косности или напоминающаго игру маріонетокъ. Если эпилогъ исторической драмы еще можетъ затянуться на пять актовъ, то съ точки зрѣнія «разумнаго смысла вселенной», это невозможно безъ какихъ-либо разумныхъ основаній. — Эпилогъ, очевидно, не можетъ считаться *лишнимъ* придаткомъ даже къ драмѣ, составленной какимъ-либо человѣческимъ драматургомъ, а тѣмъ болѣе — къ драмѣ міровой. — Онъ долженъ имѣть въ ней опредѣленное мѣсто и смыслъ. А если такъ, то актеры должны знать, для чего имъ нужно оставаться на исторической сценѣ и что они должны тамъ дѣлать.

Разсматривая съ этой точки зрѣнія новое ученіе Соловьева, мы откроемъ въ немъ рядъ пробѣловъ, наткнемся на рядъ вопросовъ, которые остаются нерѣшенными. Но къ счастью, рѣшенье подсказывается намъ той непреходящей истиной, которая составляетъ основу собственнаго его міросозерцанія. Продол-

[1]) VIII, 461.

[2]) По поводу послѣднихъ событій, 585.

жая въ его духѣ, нетрудно найти въ его же собственныхъ началахъ руководящія указанія относительно тѣхъ предѣловъ, въ какихъ задача великаго синтеза должна быть поставлена и можетъ быть рѣшена въ дальнѣйшемъ *земномъ* будущемъ исторіи.

Прежде всего, философія конца не только не упраздняетъ задачу *цѣльнаго знанія*, но представляетъ сама попытку подвинуть ея рѣшеніе. Грандіозный планъ философскаго синтеза, задуманный Соловьевымъ еще въ молодости[1]), какъ мы видѣли, возрождается въ послѣднихъ его трудахъ — въ «Оправданіи Добра», въ недоконченной «Теоретической философіи», и, наконецъ, въ невыполненной, но задуманной «Эстетикѣ».

Мы уже говорили, что именно для послѣдняго періода Соловьева, характерно это возвращеніе къ философіи[2]). Оно находится въ тѣсной связи съ его новой точкой зрѣнія. Если цѣлостная жизнь, т.-е. совершенное соединеніе твари съ Богомъ, не можетъ осуществиться во всей полнотѣ своей въ предѣлахъ здѣшняго,—то тѣмъ сильнѣе побужденіе,—*предвосхитить ее въ умозрѣніи*, дать въ немъ ясное выраженіе тѣхъ упованій, которыя составляютъ смыслъ жизни. Назначеніе мысли — именно въ томъ, чтобы *предварять дѣйствительность* по пути къ идеалу: Ея формальная безпредѣльность даетъ ей возможность отъ относительнаго и несовершеннаго разомъ перелетать къ Безусловному и Всецѣлому, не задерживаясь на тѣхъ промежуточныхъ стадіяхъ, черезъ которыя должна еще пройти жизнь въ медленномъ процессѣ совершенствованія. Вѣстникъ грядущаго, мысль въ своемъ свободномъ полетѣ не прикована къ настоящему и можетъ отдѣляться отъ его немощей. Во вдохновенномъ предвидѣніи она—не только можетъ, но и должна созерцать то дѣйствительное и полное *исцѣленіе*, жизни, которое составляетъ конецъ всего существующаго. И, чѣмъ больше въ жизни мы отдалены отъ этого конца, тѣмъ большую цѣнность пріобрѣтаетъ это созерцаніе, которое даетъ намъ возможность видѣть *хоть издали* землю обѣтованную.

Конечно, самое выраженіе «цѣльное знаніе» должно быть по-

---

[1]) См. выше, т. I, 106—107.

[2]) Объ этомъ подробнѣе въ моей статьѣ: «Возвращеніе къ философіи» въ юбилейномъ сборникѣ въ честь Л. М. Лопатина, Москва, 1911.

нимаемо здѣсь въ условномъ значеніи, т.-е. не въ смыслѣ полнаго осуществленія идеала, а въ смыслѣ большаго или меньшаго къ нему *приближенія*. *Совершенная цѣлость* въ знаніи можетъ быть достигнута только тогда, когда цѣлость станетъ совершившимся фактомъ и въ жизни: ибо она предполагаетъ совершенное и окончательное упраздненіе того разрыва между мыслью и бытіемъ, которое составляетъ признакъ нашего болѣзненнаго и грѣховнаго состоянія. Идеалъ цѣльнаго знанія достигается лишь тамъ, гдѣ реальность совершенно адекватна безусловной мысли, и мысль объемлетъ въ себѣ полноту реальности, такъ что уже нѣтъ ни *отвлеченной* мысли, ни безъидейной, *безсмысленной дѣйствительности*. Это — то состояніе, гдѣ мистическое, раціональное и эмпирическое становятся совершенно равными другъ другу, такъ что мистическая глубина Абсолютнаго становится совершенно явной въ опытѣ и совершенно прозрачной для мысли. Говоря религіознымъ языкомъ, «цѣльное знаніе» въ его полнотѣ возможно для человѣка лишь въ той стадіи существованія, когда онъ видитъ Истину, уже «не зерцаломъ въ гаданіи, а лицомъ къ лицу». Это уже не дискурсивное знаніе, а непосредственное усмотрѣніе или *интуиція*, которая въ своемъ совершенствѣ возможна лишь для существа, уже сочетавшагося съ Абсолютнымъ вѣчной, неразрывной связью [1]).

Въ *этой* жизни «цѣльное знаніе» возможно лишь въ смыслѣ нѣкотораго предвосхищенія этой заключительной интуиціи, лишь въ смыслѣ *предварительнаго* объединенія или синтеза мистическаго, раціональнаго и эмпирическаго элемента. Разрозненные въ дѣйствительности, эти элементы объединяются *въ идеѣ*. То ито называется здѣсь «цѣльнымъ познаніемъ», есть на самомъ дѣлѣ лишь мысленное предвареніе будущей органической всецѣлости; какъ безконечно разстояніе, отдѣляющее насъ отъ совершенства, такъ же безконечна и задача приближенія къ нему — въ мысли,

[1]) Этимъ изобличается ошибочность сужденія, которое иногда приходится слышать среди послѣдователей Соловьева, будто въ «Трехъ разговорахъ» онъ «преодолѣлъ» философское умозрѣніе. Пока мы не увидимъ Истину *лицомъ къ лицу*, что случится, какъ извѣстно, не въ этой, а въ той жизни, мечта о «преодолѣніи умозрѣнія» остается, увы, опаснымъ самообольщеніемъ. *Въ этой* жизни умозрѣніе навсегда останется великой цѣнностью, которою слѣдуетъ дорожить.

какъ и жизни. Съ этой точки зрѣнія *цѣльное знаніе»* есть задача, которая должна преемственно передаваться отъ поколѣнія къ поколѣнію а, слѣдовательно, можетъ имѣть и *исторію* въ будущемъ.

Также не устраняется, а утверждается съ точки зрѣнія правильно понятой философіи конца и задача *цѣльнаго* творчества или *теургіи*. Взглядъ на искусство, какъ на *дѣло Божіе* или теургію явился на свѣтъ значительно раньше Соловьева, и не долженъ исчезнуть вмѣстѣ съ нимъ, ибо онъ коренится въ самомъ существѣ религіознаго пониманія мірового процесса. Съ точки зрѣнія философіи всеединаго онъ безусловно необходимъ. Вотъ почему уже Шеллингъ, понимавшій міровой процессъ какъ откровеніе Абсолютнаго или Всеединаго, видѣлъ задачу искусства въ томъ, чтобы воспроизводить тотъ сверхвременный творческій актъ, гдѣ это откровеніе выражается наисовершеннѣйшимъ образомъ. Иными словами выражалъ то же самое и Достоевскій, когда онъ утверждалъ, что «красота спасетъ міръ». Это значитъ, что задача искусства — не воспроизводить несовершенную здѣшнюю жизнь, а создавать ее въ красотѣ—являть въ мірѣ ту нетлѣнную, вѣчную красоту, которая составляетъ его первообразъ или идею. Пока не завершился міровой процессъ, міръ еще не равенъ своему первообразу; а это должно служить непреходящимъ, неумирающимъ стимуломъ для искусства. Искусство должно предварять *грядущее преображеніе вселенной*. Воплощеніе небеснаго въ земномъ должно предвосхищаться не однимъ только умозрѣніемъ. Чтобы наполнить собою душу человѣка, Абсолютное должно завладѣть его воображеніемъ и чувствомъ, стать пѣснью, и симфоніей, воплотиться въ звукахъ, формахъ и краскахъ. Въ этомъ заключается теургическая задача искусства. И задача эта пребудетъ, *доколѣ всеобщее преображеніе не станетъ совершившимся фактомъ*.

Само собою разумѣется, что и здѣсь «*цѣльное*» творчество должно быть понимаемо съ ограниченіемъ. Совершенная и безусловная цѣльность недостижима въ предѣлахъ міра совершающагося: здѣсь, въ рамкахъ человѣческаго искусства, какъ и человѣческой мудрости, возможны лишь неполныя и несовершенныя теофаніи, *частичныя* откровенія всецѣлаго. *Цѣльное* творчество есть руководящая норма для искусства, идеалъ, къ кото-

рому оно должно въ большей или меньшей степени приближаться. Но окончательное *совершеніе* этого идеала, а вмѣстѣ съ тѣмъ и *совершеніе красоты* откроется лишь въ *Божественномъ* творчествѣ, въ той заключительной *симфоніи*, которая завершитъ міръ, объединивъ небесное и земное: тамъ, во вселенскомъ многозвучіи, раздастся объединяющій всѣхъ гимнъ воскресенья. Задача же нашего искусства — въ томъ, чтобы прислушиваться къ этой пѣснѣ небесъ, *доводить* ее до человѣческаго слуха, и, пропуская дѣйствительность черезъ творческое воображеніе, готовить ея грядущее пресуществленіе. Истинно теургическое искусство есть то, которое въ безпредѣльномъ многообразіи частныхъ мотивовъ и индивидуальныхъ формъ существованія улавливаетъ руководящій, вселенскій, все объединяющій мотивъ. Это идеальное объединеніе и есть доступное искусству предвареніе истинной *цѣлости жизни*.

Пока идетъ рѣчь объ *идеальномъ* воспроизведеніи цѣльной жизни, — въ философскомъ познаніи и художественномъ творчествѣ, — первоначальный Соловьевскій планъ «великаго синтеза» оказывается въ общемъ вѣрнымъ и можетъ быть принятъ при условіи болѣе точнаго отграниченія синтеза *предварительнаго*, осуществимаго въ предѣлахъ исторіи отъ синтеза *запредѣльнаго и окончательнаго*. Когда же Соловьевъ перешелъ отъ этихъ идеальныхъ предвареній къ реальной дѣйствительности и возмечталъ объ осуществленіи великаго синтеза въ человѣческой земной общественности, не только духовной но и мірской, онъ неизбѣжно долженъ былъ потерпѣть крушеніе: ибо здѣсь ошибка заключалась не въ исполненіи намѣренія, а въ самомъ намѣреніи. Невѣрными оказались не тѣ или другія подробности, а весь планъ «*свободной теократіи или цѣльнаго общества*», и Соловьевъ долженъ былъ отъ него отказаться.

Выше уже было достаточно сказано о внутреннихъ противорѣчіяхъ этой мечты. Здѣсь достаточно будетъ указать, что противорѣчія въ соціальномъ построеніи Соловьева сводятся къ болѣе общему религіозно-метафизическому противорѣчію. *Противорѣчива не только «теократія», но и всякая вообще попытка осуществить цѣлостную жизнь иначе, какъ черезъ упраздненіе смерти*. «Цѣлость» жизни означаетъ во-первыхъ

возстановленіе полной и нерасторжимой связи между всякой живой душой и безусловнымъ Источникомъ жизни, а во-вторыхъ и тѣмъ самымъ установленіе такой же нерасторжимой, *вѣчной* связи между духомъ и тѣломъ: смерть тѣмъ самымъ исключается; но поэтому исключается изъ «цѣлостной жизни» и всякая человѣческая организація, которая *въ силу необходимости* должна пользоваться смертью какъ своимъ орудіемъ. Мы уже видѣли, что какъ въ государствѣ, такъ и въ организаціи хозяйственной жизнь по необходимости не цѣлостна, а раздвоена прежде всего потому, что обѣ эти организаціи самыми условіями своего существованія вынуждены орудовать смертью, т.-е. — частью умерщвлять, частью же грозить смертоноснымъ оружіемъ.

Въ концѣ жизни Соловьева рухнула эта противоестественная попытка сочетать несоединимое. Значитъ ли это, что «великій синтезъ» въ нашей дѣйствительности можетъ быть только предвосхищенъ умомъ и художественнымъ творчествомъ и *ни въ какой мѣрѣ* не можетъ быть осуществленъ въ жизни? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ бы равнозначителенъ отреченію отъ Христа и христіанства. Ибо онъ противорѣчитъ той самой вѣрѣ, которая для христіанина всего дороже — вѣрѣ во Христа, пришедшаго во плоти. Если на землѣ совершилось Боговоплощеніе, преображеніе и воскресеніе Христово, если уже въ этой жизни ангелы и пастыри соединили свои голоса въ общемъ славословіи, это значитъ, что уже здѣсь прозвучали первые аккорды той Божественной симфоніи, которая должна одухотворить и завершить міръ. Это значитъ, что на землѣ положено прочное *жизненное* основаніе великаго синтеза.

Есть, наконецъ, на землѣ и организація, коей задача до совершенія временъ въ томъ и заключается, чтобы являть въ здѣшней дѣйствительности цѣлостную жизнь. Соловьевъ былъ совершенно правъ въ томъ, что именно въ этомъ — призваніе церкви; ошибка его заключается лишь въ суетномъ желаніи включить въ составъ церкви два инородныя тѣла — государство и хозяйство. Свободная отъ всякаго *смѣшенія* съ міромъ, церковь осуществляетъ на землѣ цѣлость жизни тѣмъ единственнымъ путемъ, и способомъ, который ведетъ къ дѣйствительному исцѣленію — *черезъ преодолѣніе смерти*. Къ этому

сводятся всѣ таинства, коими утверждается на землѣ Боговоплощеніе, жизнь, смерть и воскресеніе Христово; въ нихъ преподается людямъ залогъ вѣчной, истинной и, стало б ить, *цѣльной* жизни. И, возстановляя черезъ таинства внутреннюю цѣлость въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, церковь собираетъ въ одно цѣлое и человѣчество, объединяя людей во Христѣ.

Въ мѣру этой вѣры во Христа и въ Церковь остался до конца вѣренъ своему идеалу цѣлостной жизни и Соловьевъ. Побѣда надъ смертью черезъ воскресенье двухъ свидѣтелей Христовыхъ и соединеніе церквей вокругъ воскресшихъ, — вотъ и все, что остается въ «Трехъ разговорахъ» отъ прежней широковѣщательной программы «цѣльнаго общества» [1]). Но сведеніе идеала къ этому истинному и неумирающему остатку, очевидно, не есть для него ущербъ или умаленіе: ибо какъ не можетъ царствіе Христово возвеличиться или разбогатѣть черезъ государство и хозяйство, такъ же не можетъ оно умалиться или оскудѣть черезъ утрату того и другого. Христіанскій путь къ Божественной славѣ ведетъ черезъ уничиженіе и обнищаніе...

Здѣсь на землѣ цѣлостная жизнь раскрывается въ ограниченномъ явленіи. Въ этомъ и заключается та антиномія, которая первоначально привела въ смущеніе Соловьева и была источникомъ нѣкоторыхъ заблужденій его молодости и средняго періода. Какъ можно говорить объ *ограниченномъ явленіи цѣлости?* Если церковь есть воплощеніе всеединаго и всецѣлаго на землѣ, то не значитъ ли это, что она уже здѣсь на землѣ должна быть всѣмъ во всемъ? О какой всецѣлости можетъ быть рѣчь, если изъ церкви сознательно и принципіально исключается огромная область мірской жизни и въ томъ числѣ такія общественныя организаціи, существованіе которыхъ съ христіанской точки зрѣнія оправдывается? Если Церковь въ идеѣ есть все во всемъ, то подобаетъ ли ей здѣсь на землѣ быть *особымъ домомъ Божіимъ* среди другихъ не божьихъ строеній?

Въ дѣйствительности мы имѣемъ здѣсь лишь кажущееся противорѣчіе, которое перестанетъ насъ смущать, если мы вдумаемся въ сущность историческаго явленія Христа на землѣ. Если здѣсь самъ Царь Небесный принялъ «зракъ раба», то

[1]) См. VIII, 580.

мірское величіе не можетъ быть свойственно и Его Царству. Въ земномъ явленіи Христа выразилось то изначальное *самоограниченіе* Божественной любви, въ силу котораго Богъ, обладающій въ Самомъ Себѣ неограниченной полнотой бытія, допускаетъ и утверждаетъ въ отвлеченіи отъ Себя міръ внѣбожественной дѣйствительности. Будучи *всѣмъ* въ Самомъ Себѣ, т.-е. въ дѣйствительности *безусловной*, Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ нашемъ царствѣ относительнаго противополагаетъ Себѣ міръ, какъ *другое*, какъ совокупность *свободныхъ* отъ Него существъ.

Въ ограниченномъ, земномъ явленіи *церкви* выражается именно это самоограниченіе Царствія Божія, которое хочетъ воссоединить съ собою міръ *въ свободѣ*, а не подавить его своимъ всемогуществомъ. Самоограниченіе церкви *въ настоящемъ*, признаніе ею свободнаго отъ нея міра, нужно именно для того, чтобы въ будущемъ осуществленіе всеединства и пресуществленіе міра въ Бога *совершилось въ свободѣ*. Великій синтезъ не перестаетъ быть дѣйствительнымъ на землѣ отъ того, что онъ осуществляется здѣсь только *отчасти*. «То, что отчасти», прекратится лишь по совершеніи временъ и по завершеніи мірового процесса.

V. Великій синтезъ и государство.

Всѣмъ этимъ еще не исчерпываются тѣ трудности, какія заключаются въ вопросѣ объ отношеніи Церкви къ міру. Съ одной стороны, какъ мы видѣли, она осуществляетъ царствіе Божіе на землѣ *чрезъ отрѣшеніе* и *освобожденіе* отъ міра; съ другой стороны, однако, мы знаемъ, что съ христіанской точки зрѣнія оправдывается и государство. Но оправдать государство съ религіозной точки зрѣнія — значитъ признать за нимъ положительный религіозный смыслъ и религіозную задачу; а это возможно лишь въ томъ предположеніи, что государство можетъ и должно служить религіи въ качествѣ орудія, средства. Спрашивается, какъ же возможно согласовать эти два противоположныя требованія—обоюдной *свободы* церкви и государства и *подчиненія* государства религіозной цѣли?

Тутъ въ мысли Соловьева есть крупный пробѣлъ, который легко объясняется особенностями его настроенія въ послѣдніе

года его жизни. Утративъ вѣру въ явно несостоятельное теократическое рѣшеніе, философъ не замѣнилъ его никакимъ другимъ, — не только потому что не успѣлъ, но также и потому, что онъ считалъ исторію конченною, вслѣдствіе чего и самый разговоръ объ историческихъ задачахъ будущаго долженъ былъ отпасть какъ праздный. Стоитъ ли говорить о *нормальныхъ, должныхъ* отношеніяхъ между государствомъ и церковью, когда заранѣе извѣстно, что, начиная съ монгольскаго нашествія, имѣющаго произойти въ XX-мъ вѣкѣ, государство будущаго станетъ или чуждымъ христіанству или даже прямо ему враждебнымъ!

Для насъ предсказанія Соловьева относительно будущаго всемірной исторіи не могутъ имѣть характера безусловной достовѣрности. Но даже если мы признаемъ, что они обладаютъ высокой степенью вѣроятности, поставленный только что вопросъ этимъ все-таки не снимается съ очереди: какъ бы ни мала была вѣроятность успѣха въ борьбѣ съ враждебными христіанству силами, все-таки отдавать имъ *безъ борьбы* государство въ полное обладаніе было бы съ христіанской точки зрѣнія преступнымъ. Если такъ, то намъ необходимо знать, каковы тѣ *нормальныя* отношенія, ради которыхъ мы должны бороться. Если существованіе государства вообще оправдывается съ христіанской точки зрѣнія, то, значитъ, есть и христіанскій идеалъ государства, есть обязательная для государства религіозная и *нравственная норма*. Намъ остается только выяснить, въ чемъ она заключается.

Чтобы найти правильный отвѣтъ на поставленный вопросъ, необходимо продумать до конца то оправданіе государства, которое *мы находимъ* въ «Трехъ разговорахъ». По Соловьеву оно заключается въ томъ, что государство есть *необходимое предварительное условіе проявленія высшей безусловной истины*[1]). Но изо всѣхъ этихъ предварительныхъ условій первое есть *свобода исповѣданія*, т.-е. совершенно ничѣмъ не стѣсненная возможность *по совѣсти* выбрать между истиной и ложью. *Религіозная свобода*, т.-е. отсутствіе всякаго принужденія или внѣшняго давленія въ дѣлахъ вѣры и есть то первое требованіе,

[1]) VIII, 457.

которое должно предъявлять къ государству съ религіозной точки зрѣнія. Христосъ хочетъ видѣть въ вѣрующихъ друзей, свободныхъ сотрудниковъ; поэтому именно съ религіозной, *христіанской* точки зрѣнія надлежитъ требовать, чтобы государство не принуждало къ вѣрѣ насиліемъ и страхомъ. Только съ религіозной точки зрѣнія это требованіе имѣетъ смыслъ. Съ точки зрѣнія религіознаго индифферентизма или атеизма ничего нельзя возразить противъ того утилитарнаго отношенія къ религіи, которое подчиняетъ ее соображеніямъ государственной пользы; во имя этихъ утилитарныхъ соображеній можно оправдать не только покровительство тѣмъ или другимъ религіознымъ мнѣніямъ, но даже и гоненіе и преслѣдованіе. Если нѣтъ ничего высшаго надъ государствомъ, то почему ему не господствовать и надъ вѣрованіями? Требованіе безусловнаго уваженія къ свободѣ вѣры имѣетъ смыслъ только въ устахъ человѣка, для котораго область вѣры — святыня.

Этотъ принципъ долженъ быть доведенъ до конца. Разумѣется, нельзя требовать отъ государства, чтобы оно не было государствомъ. За нимъ должно быть признано право принимать тѣ или другія мѣры противъ такихъ религіозныхъ обществъ, коихъ дѣятельность или направленіе несовмѣстимы съ его собственнымъ существованіемъ; но, ограждая свою самостоятельность, государство не должно въ свою очередь посягать на самостоятельность вѣры. Въ особенности же оно не должно брать на себя рѣшенія вопроса объ истинности или неистинности вѣроисповѣданій и полагать тѣмъ или другимъ изъ нихъ препоны по соображеніямъ *вѣроисповѣднаго* свойства.

Но этого мало. Чтобы государство могло осуществить предварительныя условія явленія безусловной истины, недостаточно отнять у него карательныя функціи и суда въ дѣлахъ вѣры. Чтобы осуществилось на землѣ совершенно *свободное* религіозное отношеніе человѣка къ Богу, нужно кромѣ того, чтобы государственная власть была лишена возможности привлекать людей къ той или другой церкви *корыстными побужденіями*. Исповѣданіе той или другой вѣры не должно связываться съ какими-либо преимуществами человѣка въ государствѣ, съ тѣми или другими мірскими выгодами.

Изъ этого слѣдуетъ, что юридически *государство должно быть*

внѣвѣроисповѣднымъ. Въ немъ не должно быть *господствующей религіи или Церкви*. Это въ особенности необходимо для блага тѣхъ религій, которыя до сихъ поръ были господствующими. Вѣковой опытъ свидѣтельствуетъ, что ничего кромѣ вреда свѣтское господство религіи ей самой не приносило: послѣдствіемъ его всегда бывало ханженство, лицемѣріе и угасаніе духа жизни: ибо нѣтъ болѣе отвратительной фальсификаціи религіознаго чувства, чѣмъ благочестіе заинтересованное. Покровительство государства тому или другому вѣроисповѣданію для него самого служитъ только источникомъ деморализаціи и школой невѣрія. Церковь, которая имъ пользуется и утверждаетъ свое господство надъ другими вѣроисповѣданіями внѣшними, принудительными средствами государства, тѣмъ самымъ показываетъ, что въ ней поколеблена вѣра во всепобѣждающую силу благодати.

Разъ государство не есть общество вѣрующихъ, — оно должно быть мірской средой, гдѣ могутъ мирно сожительствовать и свободно выражать свои мнѣнія не только вѣрующіе различныхъ исповѣданій, но и невѣрующіе. И исповѣданіе вѣры или безвѣріе не должно вліять на правовое положеніе гражданъ.

Государству должно быть возвращено его значеніе чисто свѣтскаго *и чисто человѣческаго* учрежденія. И не только нѣтъ опасности, чтобы *вслѣдствіе этого* государственная жизнь уклонилась въ язычество, но какъ разъ наоборотъ, только въ качествѣ такого учрежденія государство можетъ дѣйствительно соотвѣтствовать кореннымъ религіознымъ требованіямъ христіанства. Съ точки зрѣнія языческаго абсолютизма государство есть все во всемъ: нѣтъ той области человѣческой мысли и жизни, которая бы не была ему подчинена. Именно языческое воззрѣніе на государство, попирая свободу совѣсти, приписываетъ ему власть пастырскую. Наоборотъ, христіанскому ученію по существу противенъ этотъ идолъ государственнаго абсолютизма. Съ христіанской точки зрѣнія «кесарю» принадлежитъ только кесарево, а не Божіе; тѣмъ самымъ государство вводится въ свои естественныя, *мірскія* границы.

Христіанской вѣрѣ всего болѣе противно *смѣшеніе* церкви съ мірскими стихіями. Поэтому она требуетъ ревниваго огражденія самостоятельности какъ церкви, такъ и мірского общества. Именно съ христіанской точки зрѣнія слѣдуетъ всего болѣе на-

стаивать на томъ, чтобы дѣятельность государства ограничивалась областью чисто свѣтской культуры. Этимъ ограждается *свобода церкви;* но, чтобы быть дѣйствительной, эта свобода должна быть взаимной. Въ *своей* сферѣ свѣтской культуры государство также должно быть совершенно независимо отъ какой бы то ни было духовной власти или церковной организаціи: ибо только при такомъ разграниченіи сферъ государство не превращается въ общество вѣрующихъ и церковь не претворяется въ мірской союзъ.

Утверждая такимъ образомъ свободу и независимость во взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства, мы не только не отрицаемъ, но, наоборотъ, утверждаемъ необходимость *жизненной связи* между ними. Здѣсь, какъ и вездѣ, объединеніе въ Безусловномъ и Истинномъ должно совершаться черезъ раздѣленіе. *Сферы властвованія* церкви и государства должны быть раздѣлены именно для того, чтобы объединеніе между ними могло быть жизненнымъ и свободнымъ. Чтобы *привлечь* государство къ служенію религіозному идеалу, церковь должна *вознестись надъ нимъ*, вознестись вообще надъ областью мірского. Чтобы связь между церковью и государствомъ не была внѣшнею, механическою, первая въ своихъ отношеніяхъ ко второму должна выступать *не какъ внѣшняя власть, а какъ жизненное начало, — не какъ внѣшній законъ, а какъ царство благодати.* Практически это значитъ, что *государство должно получать руководящую норму не отъ внѣшняго приказа духовной власти, а отъ религіознаго убѣжденія.*

Съ этой точки зрѣнія нетрудно разрѣшить кажущееся противорѣчіе между двумя высказанными только что утвержденіями. Съ одной стороны государство должно быть внѣконфессіональнымъ; съ другой стороны, оно должно служить религіозной цѣли. Въ дѣйствительности тутъ есть не противорѣчіе, а неразрывная логическая и органическая связь. *Государство должно быть внѣвѣроисповѣднымъ:* это значитъ, что всѣ вѣроисповѣданія въ немъ должны быть *юридически* равноправными, т.-е. равными передъ закономъ: ни одному изъ нихъ не должно принадлежать юридическаго господства или властвованія. Короче говоря, государство не должно быть связано съ религіей какими-либо внѣшними узами закона. Но это нужно исключительно во

имя религіозной цѣли, а не ради чего-либо другого; законъ долженъ быть замѣненъ благодатью; между вѣрою и жизнью государственною должна утвердиться та *внутренняя, существенная* связь, для которой свобода является необходимымъ условіемъ.

Несоотвѣтствіе между конфессіональнымъ государствомъ и элементарными требованіями христіанскаго идеала становится особенно очевиднымъ при свѣтѣ того возвышеннаго пониманія христіанства, которое получило наиболѣе совершенное выраженіе въ «Трехъ разговорахъ». Тутъ мы ясно видимъ, что безусловная истина заключается не въ томъ, что раздѣляетъ отдѣльныя исповѣданія, а въ томъ, что ихъ объединяетъ. Источникомъ раздѣленія служитъ грѣхъ, исключительное утвержденіе какой-либо вѣроисповѣдной особенности, которой съ христіанской точки зрѣнія должно принадлежать значеніе подчиненное. Вѣроисповѣданія враждуютъ между собою, когда они отдаляются отъ Христа; напротивъ, когда они возвращаются ко Христу, тѣмъ самымъ упраздняется ихъ рознь, и единство, церкви вселенской возстановляется само собою!

Отсюда можно извлечь чрезвычайно цѣнный урокъ и для церковно-государственныхъ отношеній. Объединеніе между церковью и государствомъ, очевидно, должно произойти въ истинѣ, а не во лжи. Если сама Истина сверхконфессіональна, если она пребываетъ внѣ и выше вѣроисповѣдной розни, то, очевидно, и государство не должно становиться на конфессіональную точку зрѣнія. Оно должно служить дѣлу Христову на землѣ. Но прежде всего самое обладаніе Христомъ не есть исключительное достояніе, монополія, того или другого вѣроисповѣданія. Было бы одинаково кощунственно считать Его православнымъ или католикомъ, или протестантомъ, ибо Онъ обладаетъ всѣми вѣрующими различныхъ вѣроисповѣданій и одинаково возвышается надъ ними. Поэтому и государство, очевидно, не должно быть *стороною* въ вѣроисповѣдномъ спорѣ. Если оно признаетъ то или другое вѣроисповѣданіе господствующимъ, оно тѣмъ самымъ утверждаетъ вѣроисповѣдную рознь вмѣсто единства и, стало быть, служитъ уже не Христу, а антихристу.

Государство всего лучше содѣйствуетъ дѣйствительному объединенію людей въ Богѣ, устраняясь само отъ ихъ религіозныхъ

раздоровъ и созидая мірскую среду, гдѣ могутъ мирно сотрудничать въ дѣлѣ Христовомъ не только люди различной вѣры, но и невѣрующіе рядомъ съ вѣрующими. Краснорѣчивое свидѣтельство въ пользу такого внѣконфессіональнаго характера государства мы находимъ опять-таки у Соловьева. Въ данномъ случаѣ оно имѣетъ тѣмъ большій вѣсъ, что оно относится къ началу девятидесятыхъ годовъ, когда философъ еще стоялъ на теократической и, слѣдовательно, на конфессіональной точкѣ зрѣнія.

«Въ то время», говоритъ онъ, «когда мнимые христіане отрекались и отрекаются отъ Духа Христова въ своемъ исключительномъ догматизмѣ, одностороннемъ индивидуализмѣ и ложномъ спиритуализмѣ, въ то время, какъ они теряли и теряютъ его въ своей жизни и дѣятельности, — куда же скрылся самъ этотъ Духъ? — Я не говорю про его мистическое присутствіе въ таинствахъ церкви, ни про его индивидуальное дѣйствіе на избранныя души. Неужели человѣчество *въ цѣломъ* и его исторія покинуты Духомъ Христовымъ? Откуда же тогда весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ?

«Большинство людей, производящихъ и производившихъ этотъ прогрессъ, не признаютъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, еслибы только оно могло погибнуть, то отчего же *не-христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ Евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду — и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христосъ, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т.-е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостного рабства — если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ.

«Тѣ, которые ужаснутся этой мысли, что духъ Христовъ дѣйствуетъ черезъ невѣрующихъ въ Него, будутъ неправы даже съ своей догматической точки зрѣнія. Когда невѣрующій свя-

щенникъ правильно совершаетъ обѣдню, то Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ ради людей, въ немъ нуждающихся, несмотря на невѣріе и недостоинства совершителя. Если Духъ Христовъ можетъ дѣйствовать чрезъ новѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ, то почему же Онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля, особенно когда вѣрующіе изгоняютъ его. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Пусть даже враги служатъ ему. Христосъ, намъ заповѣдовавшій любить враговъ, конечно, самъ не только можетъ любить ихъ, но и умѣетъ пользоваться ими для своего дѣла. А номинальнымъ христіанамъ, гордящимся своею бѣсовскою вѣрою, слѣдовало бы вспомнить еще кое-что изъ Евангелія — исторію двухъ апостоловъ: Іуды Искаріота и Ѳомы. Іуда словомъ и лобзаніемъ привѣтствовалъ Христа. Ѳома въ лицо заявилъ Ему свое невѣріе. Но Іуда предалъ Христа и «шедъ удавися», а Ѳома остался апостоломъ и умеръ за Христа» [1]).

Помнится, въ 1892 году, по поводу одной моей рѣчи, Соловьевъ сказалъ мнѣ: «ты призывалъ христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій соединиться въ общей борьбѣ противъ невѣрія; а я желалъ бы, наоборотъ, соединиться съ современными невѣрующими въ борьбѣ противъ современныхъ христіанъ». Противъ представителей «бѣсовской вѣры» такое соединеніе вполнѣ естественно и даже желательно; но оно возможно только въ государствѣ внѣвѣроисповѣдномъ. Тѣмъ самымъ послѣднее оправдано: его великое преимущество передъ государствомъ теократическимъ — именно въ томъ, что оно спасаетъ отъ «лобзаній Іуды» и даетъ возможность вѣрнымъ Христу христіанамъ сотрудничать съ Ѳомой.

Сотрудничество это возможно только на почвѣ чисто свѣтской культуры. Но мы уже видѣли, что съ точки зрѣнія христіанскаго идеала дѣйствительность государства вообще не должна выходить за предѣлы этой области. Намъ остается только дополнить нѣсколькими штрихами сказанное о тѣхъ руководящихъ указаніяхъ, которыя должно получать здѣсь христіанское государство отъ религіознаго сознанія.

Вообще говоря, христіанство можетъ тѣмъ больше убѣждать,

---

[1]) Объ упадкѣ средневѣковаго міровоззрѣнія, VI, 357—358.

чѣмъ меньше юридически оно властвуетъ въ государствѣ. Многовѣковой опытъ доказалъ, что всякія юридическія преимущества христіанъ сопряжены съ соблазномъ и, слѣдовательно, съ явнымъ ущербомъ для *жизненнаго вліянія* христіанства.

Въ области свѣтской культуры для этого вліянія открывается широкая и сложная задача: здѣсь христіанство должно двигать людей въ направленіи дѣятельнаго человѣколюбія. —

Идея человѣка и человѣчества какъ безусловной цѣнности составляетъ основное содержаніе всякой свѣтской культуры, а, слѣдовательно, — и государственной жизни. Но съ христіанской точки зрѣнія это — идея истинная: она получаетъ полное признаніе и освященіе въ идеѣ Богочеловѣчества. Если Богъ сочетается съ человѣкомъ въ нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ, и въ этомъ — конечная цѣль всемірной исторіи, то это значитъ, что для человѣка Богъ — безусловная цѣль, а въ Богѣ человѣкъ — безусловная цѣнность. Въ этомъ — религіозное оправданіе и религіозный смыслъ государства, учрежденія, которое посвящаетъ всѣ свои силы человѣческой культурѣ, — т.-е. развитію и усовершенствованію человѣка. Не будучи само составною частью царствія Божія, государство должно доводить человѣка до его преддверія, *готовить сосуды*, способные принять въ себя Божественное содержаніе.

Съ этой точки зрѣнія освящается рядъ гуманитарныхъ требованій къ государству, которыя съ полнымъ основаніемъ могутъ быть названы требованіями христіанской политики.

Съ христіанской точки зрѣнія, человѣку принадлежитъ царственная роль на землѣ. Государство безъ сомнѣнія дѣлаетъ благое съ религіозной точки зрѣнія дѣло, когда оно защищаетъ и устрояетъ ту кооперацію, которая покоряетъ человѣку природу, когда оно путемъ законодательныхъ и административныхъ мѣръ увеличиваетъ производительныя силы и обезпечиваетъ справедливое распредѣленіе матеріальныхъ благъ. Если человѣкъ есть носитель безусловнаго достоинства, онъ не долженъ быть рабомъ матеріи. Источники этого рабства должны быть пресѣкаемы, все равно выражаются ли они въ *общей* скудости цѣлаго общества, или же въ чрезмѣрной бѣдности однихъ, чрезмѣрномъ богатствѣ другихъ.

Далѣе, человѣкъ — образъ Божій — не долженъ быть рабомъ

человѣка: отсюда — другая также свѣтская и вмѣстѣ съ тѣмъ христіанская по своему окончательному внутреннему смыслу задача государства — искоренять рабство во всѣхъ его видахъ и формахъ, какъ личное, такъ и классовое. Изъ того же принципа — *уваженія къ образу Божію* въ человѣкѣ вытекаетъ и уваженіе къ сверхъиндивидуальнымъ, собирательнымъ человѣческимъ организмамъ и націямъ: отсюда — признаніе за каждой націей права на культурное самоопредѣленіе и на достойное существованіе.

«Дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого человѣка было для тебя всегда цѣлью и никогда только средствомъ»; въ этой кантовской и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно христіанской формулѣ заключается совокупность тѣхъ *положительныхъ* требованій, которыя съ точки зрѣнія религіозной, христіанской должны предъявляться государству. Къ этому присоединяется лишь одно *отрицательное* требованіе, чтобы государство не выходило за предѣлы этой, чисто человѣческой области и не пыталось придать своей относительной и подчиненной задачѣ значенія верховнаго и безотносительнаго. Всѣ вопросы жизни религіозной и церковной должны быть предоставлены всецѣло *автономіи* религіозныхъ союзовъ. Задача государства — только въ томъ, чтобы обезпечивать имъ возможность свободнаго развитія и самодѣятельности.

Тутъ именно проходитъ тонкая грань между христіанскимъ и антихристіанскимъ государствомъ. Поверхностный взглядъ можетъ соблазниться тѣмъ кажущимся сходствомъ, какое существуетъ между гуманитарнымъ идеаломъ христіанскаго государства, начертаннымъ здѣсь, и государствомъ антихриста, изображеннымъ въ «Трехъ разговорахъ». Повидимому, то и другое сходятся въ общихъ началахъ дѣятельнаго человѣколюбія и даже въ способахъ ихъ осуществленія. На самомъ дѣлѣ, однако, это — *сходство между оригиналомъ и пародіей*, которое вводитъ въ обманъ, прикрывая глубочайшее принципіальное различіе. Для христіанскаго государства осуществленіе *царства человѣка* на землѣ есть подчиненная задача, потому что человѣкъ — образъ Божій — лишь въ качествѣ такового *свыше* помазуется на царство. Наоборотъ, въ государствѣ антихриста человѣкъ

царствуетъ *отъ себя, во имя свое*. Этимъ обусловливается діаметрально противоположное отношеніе обоихъ государствъ къ религіи. Христіанское государство ей *служитъ* въ своей подчиненной области; наоборотъ, государство антихристово стремится *надъ ней господствовать*. Его особенность и отличіе заключается въ его *религіозномъ абсолютизмѣ*: ибо въ немъ царство человѣка на землѣ утверждается какъ *безусловное*, которое должно стать центромъ не только свѣтской культуры, но и религіозной жизни.

Тутъ нетрудно отвѣтить на одно возможное возраженіе противъ изложенной только-что точки зрѣнія. Точное разграниченіе между свѣтской культурой и религіозной жизнью, повидимому, всего труднѣе именно для того воззрѣнія, которое утверждаетъ ихъ жизненную, органическую связь. На этомъ основаніи намъ могутъ возразить, что государство не можетъ совершенно воздержаться отъ вмѣшательства въ область религіозныхъ интересовъ. Въ частности оно неизбѣжно должно такъ или иначе рѣшить вопросъ о роли религіознаго элемента въ воспитаніи юношества.

Легко замѣтить, что это возраженіе основано на недоразумѣніи. Государство, очевидно, перестало бы быть чисто свѣтскимъ и внѣконфессіональнымъ учрежденіемъ, еслибы оно посредствомъ воспитанія навязывало дѣтямъ ту или другую конфессіональную точку зрѣнія. Оно вышло бы изъ намѣченныхъ выше границъ, еслибы въ школьномъ воспитаніи оно нарушало принципъ равноправія вѣроисповѣданій, напримѣръ, еслибы оно, не считаясь съ вѣроисповѣдными различіями, предъявляло ко всѣмъ учащимся одни и тѣ же требованія по закону Божію. Но въ дѣйствительности есть множество способовъ избѣжать этой крайности. Можно, напримѣръ, признавать обученіе закону Божію *факультативнымъ*, что не будетъ противнымъ религіи, для которой ничего не можетъ быть хуже религіознаго насилія. Впрочемъ, насилія не будетъ и въ томъ случаѣ, если для каждаго учащагося будетъ признано обязательнымъ знаніе какого-либо одного религіознаго ученія *по выбору его родителей*. Принуждая людей къ вѣрѣ, государство, разумѣется, тѣмъ самымъ присвоиваетъ себѣ пастырскія полномочія. Но требовать, чтобы каждый окончившій курсъ государственной школы обладалъ развитіемъ и познаніями, нужными для *созна-*

тельнаго выбора между вѣроисповѣданіями или вѣрой и безвѣріемъ, — государство можетъ въ качествѣ свѣтскаго учрежденія. Важно только то, чтобы оно *не рѣшало* за своихъ питомцевъ религіозные вопросы: но оно хорошо сдѣлаетъ, если дастъ имъ въ руки необходимыя *средства* для ихъ рѣшенія.

Резюмируя все вышесказанное, мы приходимъ къ заключенію, что назначеніе государства—не въ томъ, чтобы самому осуществлять «цѣлостную жизнь», а только въ томъ, чтобы послужить для нея подготовительною школою. Разумѣется, конечная цѣль существованія не въ этомъ раздвоеніи между высшею областью *собственно* религіозной жизни и низшей подготовительной сферой свѣтской культуры. Съ точки зрѣнія христіанскаго совершенства отдѣльное существованіе мірской культуры, а, слѣдовательно, и мірского общества, — должно прекратиться; но съ этой *окончательной* точки зрѣнія представляется аномаліей и самое существованіе вселенной, отдѣльной отъ Бога. Великій синтезъ всего небеснаго и земного, имѣющій совершиться въ Богочеловѣчествѣ, неосуществимъ не только въ предѣлахъ государства, но въ полнотѣ своей, и въ предѣлахъ земного. До тѣхъ поръ, пока не кончился этотъ міръ, будетъ продолжаться и отдѣльное существованіе государства.

Двумя встрѣчными движеніями приближается міръ къ заключительной стадіи совершенства — нисходящимъ движеніемъ сверху и восходящимъ движеніемъ снизу. Въ Божественномъ *снисхожденіи* къ человѣческому несовершенству и немощи заключается оправданіе и смыслъ государства. Чтобы стать достойнымъ этого снисхожденія, человѣкъ долженъ пойти ему навстрѣчу: онъ долженъ не бѣжать отъ государства, а пользоваться имъ какъ *орудіемъ совершенствованія и восхожденія*. Допустимъ даже, что этой попыткѣ въ будущемъ не суждено успѣха и что государство перейдетъ въ руки силъ, враждебныхъ религіи. Это всетаки не освобождаетъ христіанина отъ его *положительной* обязанности по отношенію къ государству. Съ христіанской точки зрѣнія имѣетъ второстепенное значеніе внѣшній *мірской* результатъ человѣческихъ усилій. Важно *само усиліе* вѣрующей души, направленной кверху: оно никогда не пропадаетъ даромъ, и такъ или иначе всегда достигаетъ своей *окончательной* цѣли: ибо, что важнѣе всякаго внѣшняго ре-

зультата, оно готовитъ въ людяхъ сосуды для будущей, *вѣчной* жизни.

И, какъ бы близокъ не казался намъ конецъ всемірной исторіи, человѣкъ не имѣетъ права за себя и за другихъ рѣшать, что она кончена. Съ тѣхъ поръ какъ появилось на свѣтъ христіанство, не умолкаютъ пророчества о томъ, что день Господень наступитъ *завтра*. Съ точки зрѣнія безусловной, Божественной, тутъ, разумѣется, и Соловьевъ и всѣ безчисленные его предшественники совершенно правы. Но съ точки зрѣнія человѣческой намъ не дано знать, что означаетъ этотъ *одинъ день* у Бога — одни сутки или тысячи лѣтъ. И съ этой точки зрѣнія становится яснымъ, что практическій выводъ изъ «философіи конца» не есть покой, а творческая дѣятельность. Пока міръ не совершился, человѣкъ долженъ всѣмъ своимъ существомъ *содѣйствовать* его совершенію. Чтобы осуществилась въ насъ цѣлостная жизнь, мы должны *предвосхищать* ее въ мысли, *вдохновляться* ею въ подъемѣ творческаго воображенія и чувства, и, наконецъ, *готовить* для нея себя самихъ и окружающій міръ подвигомъ нашей воли. Ибо царствіе Божіе совершается не въ косной неподвижности, а въ *обоюдномъ* подвигѣ *свободы* Бога и человѣка.

VI. Исходъ славянофильства въ „Трехъ разговорахъ".

Идеалъ «великаго синтеза» въ первые два періода творчества Соловьева связывался съ вѣрой въ русское національное мессіанство. Онъ думалъ, что носителемъ «цѣльной жизни», въ человѣчествѣ «можетъ быть *сначала*... только народъ русскій»[1]). Что осталось отъ этой вѣры, послѣ крушенія утопіи третьяго Рима?

Тутъ, какъ во всемъ міровоззрѣніи нашего мыслителя, произошелъ процессъ очищенія. Въ его «Трехъ разговорахъ» нашла себѣ исходъ и конецъ старая націоналистическая и славянофильская традиція. Ложь ея отлетѣла, а правда ея осталась, дабы перейти въ потомство и оплодотворить послѣдующее движеніе мысли.

Рухнула утопія мессіаническаго русскаго царства и антихри-

[1]) Философск. начала цѣльн. знанія, 262.

стіанская мечта о *первенствѣ* русскаго народа во Христѣ. Но для русской національной идеи, для вѣры въ русское національное призваніе это отрѣшеніе ея отъ лжи, очевидно, не было и не могло быть ущербомъ.

Вѣра въ теургическую задачу и теургическое призваніе русскаго народа осталась; но она освободилась отъ того рокового смѣшенія мистическаго и естественнаго, отъ той попытки сочетать теургическое съ житейскимъ, которая уже до Соловьева составляла основное заблужденіе цѣлаго ряда великихъ умовъ. Ту же мечту объ осуществленіи царствія Божія, въ формахъ житейскаго, *мірского* существованія, мы находимъ у Гоголя, Достоевскаго и Толстого. Гоголь, мастерски изобразившій ужасающее зло русской общественной жизни, тѣмъ не менѣе вѣрилъ въ осуществленіе царства правды черезъ добродѣтельность помѣщиковъ, чиновниковъ и въ особенности, генералъ-губернаторовъ. Достоевскій, глубже всѣхъ разоблачившій силы ада, царящаго въ нашей дѣйствительности, видѣлъ путь къ исцѣленію Россіи и вселенной, къ осуществленію въ ней правды Христовой — въ постепенной передачѣ всѣхъ функцій государства, *начиная съ уголовнаго правосудія* въ церковь. А величайшій изъ писателей земли русской — Л. Н. Толстой — открылъ самый простой и легкій путь къ осуществленію христіанства въ жизни. Стоитъ только людямъ *понять, насколько безполезно и вредно государство и согласиться между собою* о его *упраздненіи:* тѣмъ самымъ откроется *царство Божіе на землѣ.*

Теократія» Соловьева, осуществляемая благодаря добрымъ личнымъ отношеніямъ русскаго царя и римскаго первосвященника, представляетъ собою послѣднее звено въ этой цѣпи великихъ наивностей великихъ людей. Въ «Трехъ разговорахъ» эта цѣпь разъ навсегда оборвалась; тѣмъ самымъ былъ совершенъ огромный шагъ впередъ въ пониманіи какъ царствія Божія, такъ и русской національной задачи въ немъ.

Отрѣшеніе отъ горделивыхъ мечтаній о русской государственности и русскомъ національномъ мессіанствѣ составляетъ для насъ необходимое условіе *прозрѣнія* въ наше дѣйствительное религіозное призваніе. Наглядное доказательство тому — послѣдній періодъ творчества Соловьева. Въ непосредственной связи съ крушеніемъ мечты о третьемъ Римѣ у него открылись глаза

на индивидуальное, специфическое и вмѣстѣ безконечно дорогое въ православной и русской религіозности. Въ пророческомъ видѣніи «Трехъ разговоровъ» онъ угадалъ духовный обликъ Россіи; въ краткомъ, вскользь брошенномъ намекѣ онъ высказалъ о ней больше, чѣмъ въ многочисленныхъ сочиненіяхъ предыдущей эпохи. Въ яркомъ художественномъ образѣ онъ раскрылъ то, чего раньше никакъ не могли схватить и выразить ни его, ни чьи-либо другія теоріи. —

Въ «Трехъ разговорахъ» нѣтъ и слѣда «народа богоносца», а есть вмѣсто того три вѣтви единаго христіанскаго ствола, которыя необходимо восполняютъ другъ друга, *въ равной мѣрѣ* подготовляя пришествіе истиннаго Мессіи. Есть *христіанство Петрово,* или римское, *христіанство Павлово* или протестантство и *христіанство Іоанново* — православное и русское; но ни одно изъ нихъ не исчерпываетъ Истины въ своей отдѣльности; а только всѣ три вмѣстѣ и въ совокупности обладаютъ ею во всей ея полнотѣ какъ единое вселенское христіанство. Русскій народъ, олицетворяемый старцемъ Іоанномъ, тутъ — не въ бо́льшей мѣрѣ народъ мессіаническій, чѣмъ Италія, родившая кардинала Симона Баржонини, и Германія, давшая міру профессора Паули. Оставлена дерзостная мысль о томъ, что «великій синтезъ» вселенскаго христіанства будетъ дѣломъ *одной* Россіи. Этотъ синтезъ въ «Трехъ разговорахъ» осуществляется не какимъ-либо народомъ, а всѣми народами во *Христѣ*, сходящемъ съ неба на землю.

Для Россіи это кажущееся низведеніе съ пьедестала является на самомъ дѣлѣ огромнымъ выигрышемъ. Именно потому, что съ нея совлекается фантастическій ореолъ «всечеловѣчества», въ ея изображеніи въ «Трехъ разговорахъ» выступаютъ несомнѣнныя, подлинныя черты *народности.* Русское здѣсь уже не отождествляется съ христіанскимъ: Россія осуществляетъ на землѣ не объединеніе всего христіанскаго міра, а только одну необходимую *особенность* среди христіанства. Это — то *мистическое* христіанство, которое олицетворяется образомъ *неумирающаго* апостола Іоанна — христіанство апокалиптическихъ откровеній съ его прозрѣніями въ тайну воплощеннаго Слова, въ тайну человѣка обо́женнаго во Христѣ и потому уже не могущаго умереть. Соловьевъ по прежнему думаетъ, что

церковь восточная есть церковь преданія; но только теперь онъ видитъ, въ *чемъ жизнь* этого преданія, въ чемъ заключается то неумирающее, вѣчное слово, которое должна сказать міру православная Россія. Не «старые символы, старыя пѣсни и молитвы, не иконы и чинъ богослуженія» составляютъ душу этого преданія. Для христіанства, вѣками утверждавшаго прежде всего *непосредственное* мистическое общеніе со Христомъ, *непосредственное* Его присутствіе въ таинствахъ и *непосредственное* Его главенство въ церкви самое дорогое въ христіанствѣ, конечно,—«самъ Христосъ, Онъ Самъ, а отъ Него все, ибо мы знаемъ, что въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлесно»[1]).

«Тѣлесность Божества» во Христѣ, вотъ въ двухъ словахъ вся сущность нашего мистическаго христіанства, предметъ поклоненія святыхъ, создавшихъ духовный обликъ Россіи, отшельниковъ на горѣ аѳонской, посвятившихъ жизнь созерцанію «присносущнаго свѣта» преображенія Христова и предметъ исканія лучшихъ русскихъ художниковъ и мыслителей, жаждавшихъ воплощенія этого свѣта въ нашей общественной жизни. Въ словахъ старца Іоанна Россія находитъ полное утвержденіе своего религіознаго призванія, своей теургической задачи. Разъ это призваніе утверждается *внѣ плоскости политики*, въ высшей, сверхгосударственной и сверхжитейской сферѣ, — вѣра въ него не можетъ быть поколеблена никакими внѣшними испытаніями. Каковы бы ни были тѣ страданія, потрясенія, и даже катастрофы, которыя придется пережить намъ въ будущемъ, — Россія всетаки исполнитъ свое назначеніе и совершитъ свой высшій *религіозный* подвигъ, — хотя бы даже на развалинахъ русской государственности, — вотъ, та вѣра, которая сообщается читателю пророческими словами этихъ заключительныхъ страницъ «Трехъ разговоровъ». И какъ просто, естественно и гармонично сочетается мистическій образъ апостола Іоанна, съ живой, ярко народной фигурой русскаго старца Іоанна — епископа, живущаго на покоѣ!

Въ этомъ старцѣ Россія находитъ свой подлинный огненный языкъ, который безстрашно разоблачаетъ тайну беззаконія, испытуя антихриста по способу апостола Іоанна — черезъ исповѣданіе

[1]) Три разговора, 575.

воплощеннаго Слова. И тутъ же въ пророческомъ предвидѣніи философа возрождается чудо Пятидесятницы. Огненные языки не раздѣляютъ народы, а объединяютъ ихъ. Христіанство въ единомъ исповѣданіи утверждается какъ единая вѣра Христова.

Тутъ есть, какъ въ Пятидесятницѣ, утвержденіе національныхъ особенностей и вмѣстѣ съ тѣмъ преодолѣніе національныхъ границъ, потому что каждая *особенность*, какъ національная, такъ и вѣроисповѣдная, даетъ свой необходимый вкладъ въ общее христіанское дѣло. Въ христіанствѣ одинаково нужны и необходимы и свѣтъ съ Востока и мистическое прозрѣніе въ тайны послѣдняго, запредѣльнаго откровенія и волевая, человѣческая, римская энергія, и духъ свободнаго изслѣдованія протестантской Германіи.

Рядомъ съ другими народами, — и «святая Русь» найдетъ въ «домѣ Отчемъ» свою обитель, престолъ и вѣнецъ. Въ этомъ окончательномъ преодолѣніи націонализма и въ утвержденіи святости національнаго призванія — найдетъ свой настоящій исходъ и конецъ наше славянофильство.

Пятидесятницей изобличается его ложь, но въ ней же обнаруживается и его истина.

ГЛАВА XXV.

Эстетика.

I. Общія замѣчанія.

Эстетика — единственная область философіи, въ которой трудно указать сколько-нибудь существенныя различія между тремя періодами творчества Соловьева. Типическія для его мысли колебанія, — увлеченія и разочарованія — почти совсѣмъ не отразились въ собственно эстетическихъ воззрѣніяхъ философа.

Правда, и въ этой области у Соловьева въ его теократическій періодъ были несбыточныя надежды, которымъ суждено было рухнуть; но при внимательномъ разсмотрѣніи этотъ утопическій элементъ оказывается несущественнымъ для его эстетики и легко отъ нея отдѣлимымъ. На вопросъ П. Е. Астафьева, о предполагаемомъ содержаніи напечатанной третьей эстетической части «Критики отвлеченныхъ началъ», Соловьевъ, по словамъ покойнаго К. Леонтьева, отвѣчалъ: «тамъ будетъ о семи таинствахъ, подъ вліяніемъ которыхъ, послѣ примиренія Церквей, весь міръ переродится не только нравственно, но физически и эстетически» [1]). Хотя мы имѣемъ здѣсь нѣсколько неуклюжій пересказъ изъ третьихъ устъ, однако, въ основѣ его лежитъ безъ сомнѣнія подлинная соловьевская мысль. Въ La Russie et l'Eglise Universelle философъ, какъ извѣстно, дѣйствительно высказы-

[1]) К. Леонтьевъ о Владимірѣ Соловьевѣ и эстетикѣ жизни (по двумъ письмамъ). Москва, 1912.

ваетъ вѣру въ полное перерожденіе общества въ теократіи черезъ семь таинствъ [1]). А въ статьѣ «*Еврейство и христіанскій вопросъ*», въ связи съ этимъ говорится о перерожденіи матеріальной природы въ христіанской теократіи, о грядущемъ ея одухотвореніи и очеловѣченіи [2]). Въ «Оправданіи Добра» именно въ этомъ полагается задача будущаго искусства [3]). Мы имѣемъ здѣсь два легко отдѣлимыхъ другъ отъ друга ряда мыслей. Экономическая и политическая мечта Соловьева, какъ мы уже имѣли случай въ томъ убѣдиться, несомнѣнно утопична. Утопія выражается здѣсь въ преувеличенной надеждѣ на творческое значеніе человѣческаго хозяйства въ христіанской теократіи. Но основа эстетики Соловьева заключается вовсе не въ этомъ, а въ его вѣрѣ во всепобѣдную силу красоты, спасающей міръ. Совершенно очевидно, что между эстетической вѣрой и соціальной утопіей здѣсь нѣтъ необходимой связи. Вѣра въ окончательное и совершенное осуществленіе безусловной красоты на землѣ совершенно не зависитъ отъ какихъ-либо политическихъ и экономическихъ идеаловъ: она можетъ восторжествовать какъ черезъ временныя, земныя формы человѣческаго общенія, такъ и *за ихъ предѣлами* — на развалинахъ государства и хозяйства. Вотъ почему *въ существѣ своемъ* эта эстетическая идея Соловьева не затрогивается ни его вѣрой въ теократію, ни его разочарованіемъ въ ней. По той же причинѣ она не колеблется и перемѣнами въ его метафизическихъ воззрѣніяхъ. Какъ будетъ показано ниже, основныя эстетическія воззрѣнія Соловьева съ самого начала противорѣчатъ первоначальнымъ пантеистическимъ тенденціямъ его метафизики: поэтому и ослабленіе этихъ тенденцій не оказываетъ на нихъ замѣтнаго вліянія.

Въ эстетикѣ мы имѣемъ наиболѣе постоянный, наименѣе измѣняющійся элементъ философіи Соловьева. Измѣненія, какія здѣсь можно указать, касаются второстепенныхъ подробностей, а не общихъ основъ. Обусловливается это, какъ мы увидимъ, тѣмъ, что именно въ этой части міросозерцанія Соловьева измѣ-

[1]) L. III, ch. 11, 12.

[2]) Стр. 167. Та же мысль, хотя и безъ наименованія «теократіи» приводится въ «Оправданіи Добра», 357—360.

[3]) 359.

нія всего менѣе нужны. Хотя ему и не было дано разработать свою эстетику въ формѣ законченной системы, хотя эстетическія воззрѣнія его изложены въ видѣ небольшихъ отрывочныхъ очерковъ и набросковъ, однако именно здѣсь вдохновеніе этого философа-поэта разбросало самыя дивныя свои жемчужины. Въ эстетикѣ Соловьева мы имѣемъ по преимуществу неумирающія созданія его генія. И именно потому, что время здѣсь почти ничего не разрушило, дѣленіе на три хронологическіе періода къ эстетикѣ Соловьева непримѣнимо. Мы можемъ свести ее въ одно общее изложеніе, потому что какъ въ начальный, такъ и въ средній и заключительный періодъ своего творчества Соловьевъ училъ о красотѣ одно и то же. Если тутъ можно говорить объ измѣненіяхъ, то только въ смыслѣ органическаго развитія однихъ и тѣхъ же началъ, а не какихъ-либо отъ нихъ отступленій.

Первое и самое полное изложеніе эстетическихъ воззрѣній Соловьева содержится въ двухъ его статьяхъ—«Красота въ природѣ» (1889) и «Общій смыслъ искусства» (1890). Хотя по времени напечатанія статьи эти относятся къ среднему періоду творчества философа, не подлежитъ сомнѣнію, что онѣ излагаютъ ходъ мыслей уже давно продуманный, выполняютъ программу, намѣченную ихъ авторомъ уже въ семидесятыхъ годахъ. Съ другой стороны, изъ ряда критическихъ статей философа о русскихъ поэтахъ мы узнаемъ, что онъ продолжалъ держаться совершенно тѣхъ же воззрѣній на красоту и искусство до конца своихъ дней.

Уже въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» и въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», гдѣ онъ только намѣчаетъ программу задуманной имъ эстетики, философъ сразу становится на точку зрѣнія абсолютнаго эстетическаго реализма. — Красота не есть призрачное явленіе или обманчивая видимость. Она есть абсолютная реальность во всеединомъ, божественномъ мірѣ и становящаяся реальность въ нашемъ несовершенномъ, но совершающемся мірѣ. — «Если въ нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если въ области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществленіе всеединства во внѣшней дѣйствительности, его реализація или воплощеніе въ области чувствуемаго матеріальнаго бытія,

есть абсолютная красота. Такъ какъ эта реализація всеединства еще не дана въ нашей дѣйствительности, въ мірѣ человѣческомъ и природномъ, а только совершается здѣсь, и притомъ совершается посредствомъ насъ самихъ, то она является задачею для человѣчества, а исполненіе ея есть искусство. Общія основанія и правила этого великаго и таинственнаго искусства, вводящаго все существующее въ форму красоты, составятъ третій и послѣдній вопросъ нашего изслѣдованія»[1]).

Выполненіе этой третьей части «Критики отвлеченныхъ началъ» было прервано практическими замыслами, поглотившими все время и силы Соловьева. Въ ту пору, когда философскія занятія вообще отошли у него на второй планъ, онъ могъ заниматься эстетикой лишь мимоходомъ. Замѣчательно, что только благодаря счастливой случайности двѣ чудныя статьи его — «Красота въ природѣ» и «Общій смыслъ искусства» увидѣли свѣтъ. Покойный Николай Яковлевичъ Гротъ, который какъ разъ въ то время основалъ философскій журналъ въ Москвѣ, просилъ у него статей для первыхъ номеровъ. Эта просьба была почти дружескимъ насиліемъ. Н. Я. Гротъ въ этомъ отношеніи былъ великимъ мастеромъ. Соловьеву волей-неволей пришлось вернуться къ забытымъ философскимъ темамъ. Нетрудно объяснить себѣ, почему онъ выбралъ темы эстетическія: для него было всего естественнѣе положить на бумагу именно тѣ уже давно продуманныя мысли, которыя остались неиспользованными отъ его перваго философскаго періода.

Обѣ статьи, какъ сказано, по содержанію своему вполнѣ соотвѣтствуютъ замыслу, высказанному въ концѣ «Критики отвлеченныхъ началъ». А вторая кромѣ того въ самой формѣ своей носитъ явственные слѣды своего происхожденія. Уже самое заглавіе «Общій смыслъ» искусства свидѣтельствуетъ о томъ, что мы имѣемъ здѣсь сокращеніе какого-то болѣе обширнаго хода мыслей; углубленное же чтеніе самой статьи не оставляетъ сомнѣній въ томъ, что она представляетъ собою *резюме*. Во всѣхъ девяти томахъ полнаго собранія сочиненій Соловьева не найдется равнаго ей классическаго образца *сжатаго* стиля, хотя Соловьевъ, какъ извѣстно, былъ въ немъ мастеромъ. Всего на

[1]) Критика отвлеч. началъ. 335.

пятнадцати страницахъ мы находимъ здѣсь такое богатство мыслей, котораго могло бы хватить на объемистое изслѣдованіе. Всякій опытный писатель знаетъ, какой цѣной достигается *такая* сжатость. Когда въ какомъ-либо литературномъ произведеніи нѣтъ ни одной лишней фразы, когда въ немъ каждое слово выковано изъ стали, это въ большинствѣ случаевъ — вѣрный признакъ того, что авторъ сокращалъ съ болѣе обширнаго оригинала, изъ котораго онъ удалялъ все несущественное. Въ данномъ случаѣ всего вѣроятнѣе, что первоначальный подлинникъ, съ котораго Соловьевъ резюмировалъ свой «Общій смыслъ искусства», былъ у него въ головѣ: онъ обыкновенно только тогда записывалъ свои мысли, когда онѣ у него окончательно созрѣвали. Но во всякомъ случаѣ, *у него было съ чего сокращать*, и можно пожалѣть развѣ о томъ, что онъ сократилъ слишкомъ много.

По существу заключающихся въ нихъ мыслей, обѣ статьи примыкаютъ, какъ непосредственное продолженіе, къ вышеприведеннымъ заключительнымъ словамъ «Критики отвлеченныхъ началъ». Первая носитъ характерный эпиграфъ изъ Достоевскаго «Красота спасетъ міръ» и пытается понять красоту, какъ реальное *дѣйствіе* Абсолютнаго въ природѣ. А вторая пытается показать, какимъ образомъ искусство можетъ исполнять поставленную въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» задачу—вводить все существующее въ форму красоты. Тѣ же центральныя темы развиваются во всѣхъ позднѣйшихъ эстетическихъ и критическихъ статьяхъ о поэзіи. Въ 1894 году, на порогѣ своего заключительнаго періода, Соловьевъ совершенно такъ же, какъ и въ молодости, признаетъ красоту реальнымъ свойствомъ истинно сущаго и видитъ цѣль искусства въ осуществленіи полноты жизни [1]).

Той же мыслью онъ вдохновляется годомъ позже, говоря о Тютчевѣ: «правъ былъ нашъ поэтъ, когда прекрасное онъ сознательно принималъ и утверждалъ не какъ вымыселъ, а какъ предметную истину, и, чувствуя жизнь природы и душу міра, былъ убѣжденъ въ дѣйствительности того, что чувствовалъ» [2]). Идетъ ли рѣчь объ А. К. Толстомъ, — «пѣвцѣ, державшемъ

---

[1]) Поэзія Ѳ. И. Тютчева, VI, 470.

[2]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, VI, 429, 430.

стягъ во имя красоты»[1]), о Фетѣ[2]), или о Полонскомъ[3]), всюду у Соловьева эта вѣра въ объективную безусловную и всемогущую красоту, преображающую міръ, служитъ верховнымъ критеріемъ для оцѣнки поэтовъ и ихъ поэзіи. Но, быть можетъ, нигдѣ такъ ярко не выразилось у него сознаніе связи Красоты съ Добромъ и Истиной, какъ въ статьяхъ о Пушкинѣ и Лермонтовѣ, писанныхъ незадолго до смерти (1897 и 1899). Въ забвеніи этой связи онъ видитъ, какъ извѣстно, источникъ трагическаго конца обоихъ поэтовъ. Наконецъ, всего за нѣсколько мѣсяцевъ до кончины философъ исповѣдуетъ ту же вѣру какъ душу собственной поэзіи. По его собственному признанію главнымъ источникомъ его поэтическаго вдохновенія является «почитаніе вѣчной женственности, какъ дѣйствительно отъ вѣка воспріявшей силу Божества, дѣйствительно вмѣстившей полноту добра и истины, а черезъ нихъ нетлѣнное сіяніе красоты»[4]). —

Знайте же: вѣчная женственность нынѣ
Въ тѣлѣ нетлѣнномъ на землю идетъ.
Въ свѣтѣ немеркнущемъ новой богини
Небо слилося съ пучиною водъ.

Все, чѣмъ красна Афродита мірская
Радость домовъ, и лѣсовъ, и морей,—
Все совмѣститъ красота неземная
Чище, сильнѣй, и живѣй, и полнѣй.

II. Сущность красоты въ природѣ.

Добро, Истина, Красота, все это, по Соловьеву, различныя выраженія одного и того же, различные аспекты, стороны одного и того же идеальнаго или достойнаго бытія. Достойное бытіе есть Сущее Всеединое, въ которомъ частные элементы бытія не исключаются, а восполняютъ другъ друга, не исключаютъ

---

[1]) Поэзія гр. А. К. Толстого, VI, 486.

[2]) О лирической поэзіи, 220.

[3]) Поэзія Я. П. Полонскаго, VI, 620.

[4]) См. предисловіе къ стихотвореніямъ, изд. V, стр. XV. (Написано въ Апрѣлѣ 1900 г.).

цѣлаго, а, напротивъ, утверждаются въ немъ и въ свою очередь не подавляются, а объединяются имъ. Къ нему стремится наша воля, какъ къ благу, имъ опредѣляется наше мышленіе, какъ абсолютной истиной; оно же частью ощущается, частью угадывается нашими чувствами, какъ красота. Также тожественны въ себѣ противоположныя достойному бытію отрицательныя начала, — зло, ложь, и безобразіе въ эстетическомъ смыслѣ. «Всякое зло можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго; и къ тому же въ сущности сводится всякая ложь и всякое безобразіе».

Зло выражается или въ исключительномъ самоутвержденіи, анархическомъ *эгоизмѣ* частныхъ элементовъ бытія, или въ деспотическомъ подавленіи этихъ частныхъ элементовъ во имя отвлеченнаго единства. Но то же самое, перенесенное изъ нравственной сферы въ теоретическую, составляетъ сущность лжи; ложь также выражается въ исключительномъ утвержденіи отвлеченно-общаго или отвлеченно-частнаго. И тѣми же основными чертами Соловьевъ опредѣляетъ сущность безобразія въ сферѣ эстетической. — «Все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разрастается и преобладаетъ надъ другими, въ чемъ нѣтъ единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія. Анархическая множественность такъ же противна добру, истинѣ и красотѣ, какъ и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это послѣднее для чувствъ сводится къ представленію безконечной пустоты, лишенной всякихъ особенныхъ и опредѣленныхъ образовъ бытія, т.-е. къ чистому безобразію» [1]).

Иными словами, въ эстетикѣ Соловьевъ утверждаетъ тотъ же *критерій всеединства*, который господствуетъ въ его этикѣ и гносеологіи. Съ точки зрѣнія этого критерія онъ разсматриваетъ *красоту въ природѣ*.

Прежде всего онъ возстаетъ противъ тѣхъ теорій, которыя отрицаютъ реальное творческое дѣло красоты въ мірѣ. Противъ сторонниковъ «эстетическаго сепаратизма», которые исповѣдуютъ «искусство для искусства» и утверждаютъ красоту какъ самоцѣль и самоцѣнность, онъ рѣшительно подчеркиваетъ относитель-

[1]) Общій смыслъ искусства, VI. 74.

ную правду современнаго эстетическаго реализма [1]) «Если не смущаться грубыми, а иногда и совсѣмъ нелѣпыми выраженіями новѣйшаго эстетическаго реализма (и утилитаризма), а вникнуть въ существенный смыслъ его требованій, то въ нихъ именно и окажется безотчетное и противорѣчивое, но тѣмъ болѣе дорогое признаніе за красотою мірового значенія»: ея кажущіеся гонители усвояютъ ей именно поставленную Достоевскимъ задачу — спасать міръ. «Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается какъ праздная забава; идеальная красота презирается какъ произвольная и пустая прикраса дѣйствительности. Значитъ, требуется, чтобы настоящее художество было *важнымъ дѣломъ;* значитъ, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздѣйствовать на дѣйствительность» [2]). Соловьевъ прямо признаетъ, что «первый шагъ къ положительной эстетикѣ» у насъ въ Россіи былъ сдѣланъ Чернышевскимъ и его единомышленниками. Изъ напечатаннаго въ «Современникѣ» трактата «Эстетика и поэзія» онъ приводитъ, между прочимъ, замѣчательныя слова: «понимая прекрасное какъ полноту жизни, мы должны будемъ признать, что стремленіе къ жизни, проникающее всю природу, есть вмѣстѣ и стремленіе къ произведенію прекраснаго. Если мы должны вообще видѣть въ природѣ не цѣли, а результаты, то не можемъ не назвать ее существеннымъ результатомъ, къ произведенію котораго направлены силы природы. Непреднамѣренность, безсознательность этого направленія нисколько не мѣшаетъ его реальности, какъ безсознательность геометрическаго стремленія въ пчелѣ, безсознательность стремленія къ симметріи въ растительной силѣ, нисколько не мѣшаетъ правильности шестиграннаго строенія ячеекъ сота, симметріи двухъ половинъ листа» [3]).

Доведенное до конца, освобожденное отъ своихъ внутреннихъ противорѣчій, это реалистическое пониманіе красоты приводитъ къ точкѣ зрѣнія Достоевскаго. Если стремленіе къ красотѣ коренится въ самомъ существѣ жизненнаго стремленія, то красота есть въ самомъ дѣлѣ дѣйствительная сила, которая рано или

---

[1]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, VI, 424—426.
[2]) Красота въ природѣ, 30.
[3]) Первый шагъ къ положительной эстетикѣ, 430.

поздно овладѣетъ міромъ. Но «довести до конца» реалистическое пониманіе — значитъ освободить его отъ той матеріалистической односторонности, съ которой оно связывалось у нашихъ шестидесятниковъ.

Изучая проявленія этой силы въ природѣ, Соловьевъ обнаруживаетъ несостоятельность исключительно матеріалистическаго ея объясненія. Дѣйствіе красоты, та сила, которую она обнаруживаетъ во внѣшней природѣ, ни въ какомъ случаѣ не сводится къ ея матеріальной основѣ. «Алмазъ, т.-е. кристаллизированный углеродъ, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомнѣнно также, что пѣнье соловья и неистовые крики влюбленнаго кота, по психо-физіологической основѣ своей суть одно и тоже, именно, звуковое выраженіе усиленнаго полового инстинкта». И, однако, алмазъ прекрасенъ, а уголь — некрасивъ; соловьиное пѣнье прекрасно, а «кошачья музыка» есть синонимъ безобразнаго въ сферѣ звука. Ясно, что «красота есть что-то особенное, формально-специфическое, отъ матеріальной основы явленій прямо не зависящее и на нее не сводимое».

Не сводится красота и къ житейской пользѣ или чувственно-пріятному. Всякій знаетъ, что прекрасное бываетъ часто совершенно безполезнымъ, и, наоборотъ, полезное можетъ быть безобразнымъ. Потому ходячая утилитарная теорія не прямо, а *косвенно* опредѣляетъ красоту пользою. — Она утверждаетъ, что «красота есть переставшая дѣйствовать полезность, или воспоминаніе о прежней пользѣ». То, что было когда-то полезно для предковъ, воспринимается, какъ прекрасное потомками. Не отрицая долю фактической истины въ этомъ ученіи о превращеніи полезнаго въ прекрасное, Соловьевъ доказываетъ его недостаточность въ смыслѣ философскаго объясненія или существеннаго опредѣленія красоты. —

Еслибы даже была доказана генетическая зависимость прекраснаго отъ полезнаго, этимъ ни въ какомъ случаѣ не разрѣшалась бы собственно эстетическая задача: вопросъ о томъ, что есть данный предметъ, никогда не совпадаетъ съ вопросомъ о его происхожденіи. Между первобытными каменными бабами и греческими статуями несомнѣнно есть *генетическая* связь; но можетъ ли это намъ помочь уразумѣть эстетическую сущность Венеры Милос-

ской? Каковъ бы ни былъ *генезисъ* красоты, несомнѣнно, что всѣ значительныя явленія прекраснаго въ природѣ и искусствѣ не связаны ни съ какою практическою пользою для насъ и для нашихъ хотя бы самыхъ отдаленныхъ предковъ. «Каковы бы ни были ея матеріальные элементы, формальная красота всегда заявляетъ себя какъ чистая безполезность». Совершенно правильно понимая красоту какъ цѣнность, необходимую для жизни, реалистическая теорія ошибалась лишь въ томъ, что смѣшала ее съ *цѣнностями относительными*, житейскими. — Какъ показываетъ Соловьевъ, «въ красотѣ — даже при самыхъ простыхъ и первичныхъ ея проявленіяхъ — мы встрѣчаемся съ чѣмъ-то *безусловно цѣннымъ*, что существуетъ не ради другого, а ради самого себя, что самымъ существованіемъ своимъ радуетъ и удовлетворяетъ нашу душу, которая на красотѣ успокоивается и освобождается отъ жизненныхъ стремленій и трудовъ».

Это свойство красоты, ея способность безкорыстно радовать, въ качествѣ предмета безстрастнаго, безвольнаго созерцанія, легли въ основу эстетической теоріи Шопенгауера. Соловьевъ показываетъ, что она не исчерпываетъ собою вопроса о красотѣ. — «Сказать, что красота есть предметъ безкорыстнаго созерцанія, или цѣль сама въ себѣ, значитъ только сказать, что она не есть средство для постороннихъ цѣлей: опредѣленіе совершенно вѣрное, но чисто отрицательное и безсодержательное». Для разрѣшенія эстетическаго вопроса недостаточно знать, что красота *не есть;* нужно знать ея положительныя свойства. Если цѣнность красоты — не въ ея полезности, этимъ не устраняется вопросъ о независимости содержанія ея цѣли и цѣнности: «за что, за какое свое собственное внутреннее свойство цѣнится эта чистая безполезность?» [1]).

Соловьевъ выясняетъ это внутреннее свойство на вышеприведенныхъ примѣрахъ алмаза и соловьинаго пѣнья.

Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (углероду), очевидно, зависитъ отъ игры свѣтовыхъ лучей въ его кристаллахъ. Не можетъ быть объяснена красота алмаза и какъ свойство преломляющагося въ немъ солнечнаго луча: тотъ же лучъ, отраженный какимъ-либо некрасивымъ пред-

[1]) Красота въ природѣ. 30—36.

метомъ или пропущенный черезъ совершенно прозрачное стекло, никакого эстетическаго впечатлѣнія не производитъ. Значитъ, красота алмаза, не будучи свойствомъ ни даннаго тѣла, ни солнечнаго луча въ отдѣльности взятыхъ, является результатомъ взаимодѣйствія обоихъ. Красота алмаза обусловливается тѣмъ, что «въ немъ ни темное вещество, ни свѣтовое начало не пользуются одностороннимъ преобладаніемъ, а взаимно проникаютъ другъ друга въ нѣкоторомъ идеальномъ равновѣсіи». Тутъ мы имѣемъ несліянное и нераздѣльное соединеніе вещества и свѣта: «оба сохраняютъ свою природу, и ни то, ни другое не видно въ своей отдѣльности, а видна одна свѣтоносная матерія и воплощенный свѣтъ, — просвѣтленный уголь и окаменѣвшая радуга».

Ни въ метафизической своей природѣ, ни въ физической своей дѣйствительности свѣтъ, по Соловьеву, не есть что-либо безусловно противоположное матеріи. Но между свѣтомъ и вѣсомыми тѣлами какъ таковыми есть во всякомъ случаѣ относительная, феноменальная противоположность. — «Въ этомъ смыслѣ, говоритъ Соловьевъ, свѣтъ есть во всякомъ случаѣ сверхматеріальный, идеальный дѣятель. Итакъ, видя, что красота алмаза всецѣло зависитъ отъ просвѣтленія его вещества, задерживающаго въ себѣ и расчленяющаго (развивающаго) свѣтовые лучи, мы должны опредѣлить красоту, какъ *преображеніе матеріи чрезъ воплощеніе въ ней другого, сверхматеріальнаго начала*».

Нѣкоторая натяжка въ аргументаціи Соловьева происходитъ здѣсь оттого, что она не удерживается на почвѣ феноменальной противоположности и незамѣтно для себя вдается въ область умозрительную. Оставаясь въ области явленій, можно, пожалуй, называть свѣтъ *нематеріальнымъ* началомъ, если разумѣть подъ матеріей *вѣсомыя* тѣла. Но такія выраженія, какъ «*сверхматеріальный*» уже непремѣнно предполагаютъ сверхфактическую и, слѣдовательно, сверхфеноменальную норму оцѣнки; также и выраженіе «идеальный», когда оно употребляется какъ синонимъ «сверхматеріальнаго», обозначаетъ высшую надъ матеріей область бытія и, слѣдовательно, несомнѣнно имѣетъ смыслъ метафизическій. Изъ другихъ сочиненій Соловьева мы знаемъ, что онъ и въ самомъ дѣлѣ считалъ свѣтъ идеальнымъ, сверхматеріальнымъ дѣятелемъ по метафизическимъ основаніямъ, потому что

онъ видѣлъ въ немъ высшую по сравненію съ матеріей ступень въ осуществленіи всеединства [1]). Попытка стать на эмпирическую точку зрѣнія въ данномъ мѣстѣ не уясняетъ, а напротивъ, затемняетъ мысль совершенно вѣрную, внося натяжку въ аргументацію тамъ, гдѣ ея нѣтъ въ самомъ существѣ мысли автора.

Та же мысль о красотѣ выясняется имъ на примѣрѣ соловьинаго пѣнья. Тутъ также есть побѣда высшаго сверхматеріальнаго начала надъ темнымъ матеріальнымъ влеченіемъ. — «Какъ для алмаза необходимо быть кристаллизованнымъ углеродомъ, такъ для соловьиной пѣсни необходимо быть выраженіемъ полового влеченія, отчасти перешедшаго въ объективную звуковую форму. Эта пѣсня есть преображеніе полового инстинкта, освобожденіе его отъ грубаго физіологическаго факта, это есть животный инстинктъ, воплощающій въ себѣ *идею любви*, между тѣмъ какъ крики влюбленнаго кота на крышѣ суть лишь прямое выраженіе физіологическаго аффекта, не владѣющаго собою. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ всецѣло преобладаетъ матеріальный мотивъ, тогда какъ въ первомъ онъ уравновѣшенъ идеальной формой».

На всѣхъ ступеняхъ природы красота обнаруживается какъ воплощеніе идеи въ матеріи. Она отсутствуетъ вездѣ, гдѣ матеріальныя стихіи міра являются обнаженными. Въ низшемъ неорганическомъ мірѣ предметы и явленія некрасивые не становятся черезъ это безобразными: куча песку или булыжнику, мелкій дождь, безформенныя сѣрыя облака некрасивы, но и не отвратительны. Объясняется это, по Соловьеву, тѣмъ, что на низшихъ элементарныхъ ступеняхъ міровая жизнь бѣдна и безсодержательна, вслѣдствіе чего матеріи не на чемъ проявить здѣсь безмѣрность своего сопротивленія. «Но тамъ, гдѣ свѣтъ и жизнь уже овладѣли матеріей, гдѣ всемірный смыслъ уже сталъ раскрывать свою внутреннюю полноту, тамъ несдержанное проявленіе хаотическаго начала, снова разбивающаго или подавляющаго идеальную форму, естественно должны производить рѣзкое впечатлѣніе безобразія». Рядомъ яркихъ примѣровъ Соловьевъ показываетъ, что, чѣмъ выше ступень мірового раз-

[1]) См. напр. La Russie et l'Eglise, 253; Чтенія о Богочеловѣчествѣ, 137—138.

витія, тѣмъ отвратительнѣе на ней проявленія хаотическаго матеріальнаго начала. Безобразны животныя, представляющія голое воплощеніе одной какой-либо біологической функціи, напримѣръ, питательной или половой. «Но крайней степени безобразіе достигаетъ лишь въ области высшей и совершеннѣйшей природной формы; никакое животное не можетъ быть такъ отвратительно, какъ очень безобразный человѣкъ». Явленія безобразія въ природѣ изобличаютъ несостоятельность воззрѣнія, сводящаго красоту къ цѣлесообразности: строеніе существа, воплощающаго *одну* животную функцію, можетъ быть при всемъ отвратительномъ безобразіи своемъ очень цѣлесообразнымъ[1]).

III. Красота въ неорганической природѣ.

Опредѣляя красоту какъ идею, дѣйствительно осуществленную или воплощенную, Соловьевъ настаиваетъ на *реальности* этого воплощенія. Рѣчь идетъ не о субъективномъ психологическомъ фактѣ.—Красота для Соловьева есть по истинѣ «идея, дѣйствительно осуществляемая, воплощаемая въ мірѣ прежде человѣческаго духа, и это ея воплощеніе не менѣе реально и гораздо болѣе значительно (въ космогоническомъ смыслѣ), чѣжели тѣ матеріальные стихіи, въ которыхъ она воплощается»[2]).

Читатель помнитъ, что въ «Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ» идея опредѣлялась какъ атомъ, монада или существо[3]). Спрашивается, нѣтъ ли противорѣчія между этими опредѣленіями и пониманіемъ идеи, какъ эстетической нормы, подъ которую подходитъ не всякій атомъ, и не всякое существо. Съ одной стороны идея есть все; съ другой стороны, по Соловьеву, «красота или воплощенная Идея есть лучшая половина нашего реальнаго міра, именно та его половина, которая не только существуетъ, но и заслуживаетъ существованія. Идеей вообще мы называемъ то, что само по себѣ достойно быть». Соловьевъ пытается разрѣшить эту антиномію посредствомъ понятія всеединства. Идея — атомъ есть достойное и прекрасное бытіе не въ своей

[1]) Красота въ природѣ. 36—40.
[2]) Тамъ же, 40.
[3]) Стр. 54—55.

отдѣльности, а въ единствѣ со всѣмъ. — «Безусловно говоря, достойно бытія только всесовершенное или абсолютное существо, вполнѣ свободное отъ всякихъ ограниченій и недостатковъ. Частныя или ограниченныя существованія, сами по себѣ не имѣющія достойнаго или идеальнаго бытія, становятся ему причастны чрезъ свое отношеніе къ абсолютному во всемірномъ процессѣ, который и есть постепенное воплощеніе его идеи. Частное бытіе идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицаетъ всеобщаго, а даетъ ему мѣсто въ себѣ, и точно такъ же общее идеально или достойно въ той мѣрѣ, въ какой оно даетъ въ себѣ мѣсто частному». Отсюда Соловьевъ выводитъ формальное опредѣленіе идеи или достойнаго вида бытія — «Она есть *полная свобода составныхъ частей въ совершенномъ единствѣ цѣлаго*».

Мы уже видѣли, что по Соловьеву добро, истина и красота представляютъ собою *три стороны* всеединой идеи. Идея опредѣляется *со стороны совершенства* или законченности своего воплощенія, какъ реально ощутимая въ чувственномъ бытіи. Этимъ отношеніемъ красоты къ идеѣ дается существенное опредѣленіе эстетическаго критерія. — «Критерій достойнаго или идеальнаго бытія вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшемъ единствѣ цѣлаго». По Соловьеву «критерій эстетическаго достойнства есть наиболѣе законченное и многостороннее воплощеніе этого идеальнаго момента въ данномъ матеріалѣ». Въ отдѣльныхъ случаяхъ эти два критерія могутъ и не совпадать: весьма слабая степень достойнаго или идеальнаго бытія можетъ быть весьма хорошо воплощена въ данномъ матеріалѣ (примѣръ — игра солнечнаго луча въ алмазѣ); и наоборотъ, высшіе идеальные моменты могутъ быть выражены весьма несовершенно (напримѣръ, идея органической жизни — въ червѣ). Съ точки зрѣнія критерія идеальнаго совершеннѣе червь, съ точки зрѣнія критерія эстетическаго — алмазъ. Алмазъ — предметъ въ своемъ родѣ совершенный, такъ какъ нигдѣ такая сила сопротивленія или непроницаемости не соединяется съ такой свѣтозарностью. Напротивъ, червь — одно изъ простѣйшихъ и несовершеннѣйшихъ выраженій болѣе высокой въ порядкѣ онтологическомъ идеи органической жизни [1]).

[1]) Тамъ же. 40—42.

Ступени красоты въ природѣ соотвѣтствуютъ ступенямъ осуществленія въ ней идеи. «Прямою противоположностью идеѣ какъ положительной всепроницаемости или всеединству» Соловьевъ считаетъ вещество, — какъ *выраженіе косности и непроницаемости бытія*. — «Лишь въ *свѣтѣ* вещество освобождается отъ своей косности и непроницаемости, и такимъ образомъ видимый міръ впервые расчленяется на двѣ противоположныя полярности. Свѣтъ или его невѣсомый носитель — эфиръ — есть первичная реальность идеи въ ея противоположности вѣсомому веществу, и въ этомъ смыслѣ онъ есть первое начало красоты въ природѣ». Дальнѣйшія явленія красоты обусловлены сочетаніями матеріи и свѣта. Эти сочетанія могутъ быть *механическія* или *наружныя и органическія* или внутреннія: первыми производятся собственно свѣтовыя явленія природы, а вторыми — явленія органической жизни; Соловьевъ считаетъ доказаннымъ наукою, что послѣднія суть превращенія свѣта.

Говоря о томъ и другомъ разрядѣ явленій, онъ прежде всего отмѣчаетъ общій законъ: «порядокъ воплощенія или явленія красоты въ мірѣ соотвѣтствуетъ общему космогоническому порядку. — Первое ея откровеніе есть *небо*. Его эстетическое свойство обусловлено свѣтомъ: *оно прекрасно только* озаренное: ни въ темную беззвѣздную ночь, ни въ сѣрую дождливую погоду оно никакой красоты не имѣетъ.

Всеобъемлющее небо прекрасно «какъ *образъ вселенскаго единства*, какъ выраженіе спокойнаго торжества, вѣчной побѣды свѣтлаго начала надъ хаотическимъ смятеніемъ, вѣчнаго воплощенія идеи во всемъ объемѣ матеріальнаго бытія». Общій смыслъ небесной красоты различно раскрывается въ красотѣ солнечной, лунной и звѣздной. Солнечный восходъ—образъ дѣятельнаго торжества міровыхъ силъ; сіяющая красота неба въ ясный полдень, — то же торжество свѣта, но уже достигнутое,— въ состояніи невозмутимаго покоя. Напротивъ, лунная ночь выражаетъ міровое всеединство со стороны воспринимающей его матеріальной природы; это — женственная, пассивная красота отраженнаго свѣта. Всего полнѣе и совершеннѣе выражается идея положительнаго всеединства въ красотѣ звѣзднаго неба: здѣсь свѣтъ является расчлененнымъ на множественность средоточій, которыя, однако, объемлются общей гармоніей. Изъ свѣтовыхъ

явленій красоты, въ предѣлахъ нашей земной (планетной) атмосферы. Соловьевъ въ особенности отмѣчаетъ радугу, «въ которой темное и безформенное вещество водяныхъ паровъ превращается на мигъ въ яркое и полноцвѣтное откровеніе воплощеннаго свѣта и просвѣтленной матеріи». То же сочетаніе двухъ началъ является и въ красотѣ спокойнаго моря. Тутъ матеріальная стихія впервые освобождается отъ своей косности и непроницаемой твердости. «Этотъ текучій элементъ есть связь неба и земли, и такое его значеніе наглядно является въ картинѣ затихшаго моря, отражающаго въ себѣ безконечную синеву и сіяніе небесъ. Еще яснѣе этотъ характеръ водяной красоты въ гладкомъ зеркалѣ озера или рѣки».

Другой аспектъ всеединства обнаруживается въ прекрасныхъ свѣтовыхъ явленіяхъ подвижной и кажущейся свободной жизни въ неорганической природѣ. «Жизнь, по самому широкому своему опредѣленію, есть игра или свободное движеніе частныхъ силъ и положеній, объединенныхъ въ индивидуальномъ цѣломъ». Въ этой игрѣ обнаруживается одинъ изъ существенныхъ признаковъ достойнаго или идеальнаго бытія; поэтому явленія ея преисполнены эстетическаго значенія. Въ этомъ—смыслъ красоты текучей воды въ разныхъ ея видахъ. Красота этого движенія воды, особенно рельефно выступающая въ волнахъ морскихъ, «усиливается его безпредѣльностью, которая какъ бы выражаетъ неутолимую тоску частнаго бытія, отдѣленнаго отъ абсолютнаго всеединства». Въ состояніи бурнаго волненія, море «получаетъ новую красоту, какъ образъ мятежной жизни, гигантскаго порыва стихійныхъ силъ, не могущихъ, однако, расторгнуть общей связи мірозданія и нарушить его единство, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ».

Необходимымъ фономъ всякой земной красоты по Соловьеву является *хаосъ*, т.-е. *само безобразіе:* «эстетическая цѣнность такихъ явленій, какъ бурное море, зависитъ именно отъ того, что подъ ними хаосъ шевелится». При этомъ движеніе живыхъ стихійныхъ силъ въ природѣ можетъ имѣть два разныхъ оттѣнка — свободной игры или грозной борьбы. Въ грозѣ, напримѣръ, мы видимъ или интенсивную борьбу мятежныхъ стихійныхъ силъ, оспаривающихъ окончательное торжество у свѣтлаго мірового порядка, или игру «рѣзвящихся громовъ», чере-

дующихся со свѣтомъ, безподобно изображенную въ извѣстномъ стихотвореніи Тютчева.

Красота свѣта въ природѣ восполняется красотою звука. Прежде всего звукъ прекрасенъ въ природѣ, какъ выраженіе ея собственной жизни. Въ статуѣ Мемнона, звучавшей на зарѣ, выражается общій идеальный смыслъ звука, какъ живого отвѣта матеріи на вліяніе свѣта. Звукъ въ неорганической природѣ прекрасенъ только какъ *предвареніе жизни:* «тамъ, гдѣ тѣла звучатъ не отъ себя, а лишь отъ внѣшняго и для нихъ самихъ случайнаго воздѣйствія, тамъ не получается и никакого эстетическаго впечатлѣнія отъ звука».

Вообще, Соловьевъ говоритъ о звукѣ въ неорганической природѣ, какъ объ одномъ изъ дополнительныхъ элементовъ эстетическаго впечатлѣнія. Главный же элементъ для него—свѣтъ: въ бушующемъ морѣ уже самый видъ вполнѣ являетъ характеръ жизни (а, слѣдовательно, и красоты) помимо ихъ шума. «Въ иныхъ случаяхъ полное *безмолвіе* въ природѣ прямо усиливаетъ эстетическое впечатлѣніе или даже составляетъ необходимое его условіе (напр., въ картинѣ наступающей ночной грозы съ зарницами). «Зато въ другихъ явленіяхъ неорганическаго міра весь жизненный и эстетическій ихъ смыслъ выражается исключительно въ однихъ звуковыхъ впечатлѣніяхъ». Таковы завыванія ночного вѣтра, въ которыхъ Тютчевъ даетъ намъ слышать «скорбные вздохи скованнаго въ космической темницѣ Хаоса» [1]).

IV. Красота въ органическомъ мірѣ.

Свѣтъ есть *наружное* отраженіе зиждительнаго Логоса въ природѣ. Сравнительно высшая ступень красоты является въ органическомъ мірѣ, гдѣ Логосъ зажигаетъ жизнь извнутри: рождаясь и совершенствуясь, вызванныя этимъ дѣйствіемъ сверху формы жизни «могутъ наконецъ послужить матеріаломъ и средою для настоящаго воплощенія всецѣлой и недѣлимой идеи».

---

[1]) Тамъ же, 42—50.

Съ матеріальной стороны органическія тѣла суть лишь превращенія или трансформаціи неорганическаго вещества, въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ Исаакіевскій соборъ есть превращеніе гранита, а Венера Милосская — превращеніе мрамора. А со стороны формальной въ строеніи живыхъ организмовъ мы находимъ «новый относительно болѣе совершенный способъ воплощенія той же идеи, которая уже находила себѣ выраженія и въ неодушевленной природѣ, хотя болѣе поверхностныя и менѣе опредѣленныя. Тотъ же самый образъ всеединства, который всемірный художникъ крупными и простыми чертами набросалъ на звѣздномъ небѣ, или въ многоцвѣтной радугѣ, — его же онъ подробно и тонко разрисовываетъ въ растительныхъ и животныхъ тѣлахъ».

Эстетика Соловьева въ общемъ предполагаетъ, а потому не доказываетъ ту эволюціонную точку зрѣнія, которая была подробно развита философомъ въ его космогоніи: для обоснованія этой точки зрѣнія онъ прямо ссылается на соотвѣтствующія страницы «La Russie et l'Eglise» (248—252). Мы уже знаемъ, что органическіе виды для него суть «*ступени* (частью преходящія, частью пребывающія) общаго біологическаго *процесса*, который отъ водяной плѣсени доходитъ до созданія человѣческаго тѣла»; съ другой стороны эти виды разсматриваются имъ «какъ *члены* всемірнаго *организма*, имѣющіе самостоятельное значеніе въ жизни цѣлаго».

Чрезвычайно важное значеніе для эстетики Соловьева имѣетъ знакомая уже намъ мысль его космогоніи, что природа не есть произведеніе непосредственнаго творчества Божества, а результатъ сложнаго и труднаго процесса, опредѣляемаго борьбою разнородныхъ началъ, при чемъ міровой художникъ (міровая душа) далеко не во всемъ точно воспроизводитъ предвѣчный божественный планъ, а производитъ массу неудачныхъ созданій, чудовищныхъ порожденій, которыя затѣмъ отбрасываются и исчезаютъ съ лица земли.

И, однако, хотя міровая душа безъ сожалѣнія бросаетъ свои неудачныя пробы, она тѣмъ не менѣе дорожитъ каждою ступенью мірового процесса, лишь бы эта ступень въ свою мѣру и *по своему* хорошо воплощала идею жизни. Космическій умъ бережетъ свои созданія и «покидаетъ только то, въ чемъ его побѣда была

мнимою, на что безмѣрность хаоса наложила свою неизгладимую печать».

Соловьевъ настаиваетъ на той мысли, что зиждительное начало природы неравнодушно къ красотѣ своихъ произведеній. Въ природѣ безобразныя творенія принадлежатъ или къ видамъ *исчезнувшимъ* (т. наз. «допотопныя чудовища»), т.-е. отброшеннымъ природою за негодностью; или же это—*паразиты*, т.-е. существа, лишенныя значенія (глисты, вши, клопы), «болѣзненно оживленные экскременты другихъ организмовъ»; наконецъ, некрасивыми бываютъ еще и червеобразныя *личинки* насѣкомыхъ, представляющія лишь переходную стадію въ развитіи цѣлаго животнаго; «въ исключительномъ же своемъ видѣ эти самыя животныя (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются отъ отвратительной наружности червя, но нѣкоторыя изъ нихъ служатъ даже весьма яркими образцами красоты въ природѣ. Есть, впрочемъ, безобразныя формы и помимо указанныхъ случаевъ: по Соловьеву, ихъ существованіе объясняется тѣмъ, что красота въ природѣ «есть реальное объективное произведеніе сложнаго и постепеннаго космогоническаго процесса».

Различнымъ образомъ осуществляется красота всеединой идеи въ двухъ отдѣлахъ органическаго міра.

Въ растеніи ея свѣтъ уже не только извнѣ озаряетъ косное вещество, не только возбуждаетъ въ немъ порывистое преходящее движеніе, но и *внутренно* движетъ его, *поднимаетъ* его изнутри, *постояннымъ* образомъ преодолѣвая силу тяжести. Въ растеніи матерія и свѣтъ соединяются въ одну жизнь, общими силами производя его *ростъ*, характеристическое для него движеніе къ небу и солнцу. Тутъ свѣтлая форма и темное вещество впервые сочетаются въ органически цѣлое. На этомъ основаніи Соловьевъ видитъ въ растеніи «первое дѣйствительное и живое воплощеніе небеснаго начала на землѣ, первое дѣйствительное и живое воплощеніе земной стихіи».

Въ растеніяхъ жизнь устремляется преимущественно въ объективномъ направленіи—къ произведенію прекрасныхъ формъ: она еще слабо обособилась въ направленіи субъективномъ; говоря словами Соловьева, растеніе есть «безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся къ небу земля». Съ отсутствіемъ субъективнаго элемента въ растеніи связывается рѣшительное преобла-

даніе организаціи надъ жизнью; видимыя формы въ немъ значительнѣе внутреннихъ состояній: это заставляетъ Соловьева вслѣдъ за Шеллингомъ опредѣлять душу растеній, какъ *грезящую душу*. Всего ярче сказывается отличіе растеній отъ животныхъ въ отсутствіи голоса — главнаго способа выраженія внутреннихъ состояній; за то красотою видимыхъ формъ они значительно превосходятъ животный міръ. «Для растеній зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цѣль; поэтому органы размноженія (цвѣты), которыми въ наиболѣе значительной части растительнаго царства увѣковѣчивается данный видъ, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и наибольшее развитіе растительной красоты, въ ея специфическомъ характерѣ: наивной, спокойной, дремлющей».

Все жизненное дѣло растенія — въ законченномъ выраженіи объективной формы, т.-е. въ рожденіи красоты; поэтому въ растеніяхъ эстетическій критерій въ общемъ совпадаетъ съ біологическимъ. Высшія растительныя формы суть вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе прекрасныя. У животныхъ, наоборотъ, между критеріемъ эстетическимъ и зоологическимъ, есть полное несовпаденіе. Съ одной стороны самыя прекрасныя формы—бабочки—относятся къ низшему разряду безпозвоночныхъ; съ другой стороны въ высшемъ отдѣлѣ позвоночныхъ и млекопитающихъ есть такіе уроды, какъ бегемоты, носороги, киты. Самыя красивыя изъ позвоночныхъ — птицы — среди нихъ занимаютъ не высшую, а среднюю ступень; наоборотъ, верхомъ зоологическаго совершенства являются четверорукія обезьяны, т.-е. безобразнѣйшее изъ животныхъ. Соловьевъ заключетъ изъ всего этого, что «въ животномъ царствѣ красота еще не есть *достигнутая* цѣль; органическія формы существуютъ здѣсь не ради одного своего видимаго совершенства, а служатъ также, и главнымъ образомъ, какъ средство для развитія наиболѣе интенсивныхъ проявленій жизненности, пока наконецъ эти проявленія не уравновѣшиваются и не входятъ въ мѣру человѣческаго организма, гдѣ наибольшая полнота и сила внутреннихъ жизненныхъ состояній соединяется съ наисовершеннѣйшей видимою формой въ прекрасномъ женскомъ тѣлѣ, этомъ высшемъ синтезѣ животной и растительной красоты».

Космогоническій критерій вообще не совпадаетъ съ эстети-

ческимъ. На каждой новой ступени мірового развитія открывается, правда, возможность, но только возможность новыхъ, болѣе совершенныхъ воплощеній идеи въ прекрасныхъ формахъ. Чрезъ усовершенствованіе для природы растетъ не одна только возможность подчиненія идеальному началу: съ ней вмѣстѣ возростаетъ и способность сопротивленія и возможность осуществлять это сопротивленіе въ болѣе обширномъ и сложномъ матеріалѣ. Соловьевъ отмѣчаетъ въ связи съ этимъ, что красота неодушевленной природы выше, но за то и рѣже красоты міра органическаго, и что положительное безобразіе начинается только тамъ, гдѣ начинается жизнь. Окаменѣвшая въ минералахъ и дремлющая въ растеніяхъ жизнь сопротивляется идеѣ сравнительно мало. Хаотическое начало впервые пробуждается для дѣятельнаго сопротивленія въ жизни животныхъ, гдѣ оно «противопоставляетъ свою внутреннюю ненасытность идеѣ совершеннаго организма». Тутъ оно начинаетъ упорную борьбу. Каждая новая побѣда всемірнаго художника «открываетъ возможность новаго пораженія: на каждой достигнутой высшей степени организаціи и красоты являются и болѣе сильныя уклоненія, болѣе глубокое безобразіе, какъ высшее потенцированное проявленіе того первоначальнаго безобразія, которое лежитъ въ основѣ— и жизни, и всего космическаго бытія».

«Безобразіе міровой основы» по Соловьеву, заявляетъ себя съ первой же ступени жизни — въ первичныхъ растеніяхъ, и первичныхъ животныхъ, которыя носятъ характерное названіе безобразныхъ (amorphozoa). Ихъ «подвижное, копошащееся безобразіе отвратительнѣе спокойной безформенности первичныхъ растеній». Впрочемъ не они представляютъ собою классическіе типы животнаго безобразія. Для этого «одной простой безформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма».

Сущность животнаго безобразія Соловьевъ поясняетъ примѣромъ *червя*, который представляетъ собою «обнаженное воплощеніе двухъ основныхъ животныхъ инстинктовъ — полового и питательнаго во всей ихъ безмѣрной ненасытности». Особенно выдѣляются въ этомъ отношеніи acanthocephali, у которыхъ нѣтъ ни органовъ чувствъ, ни рта, ни кишки, ни anus'a «и на такомъ дефектномъ фонѣ ярко выдѣляются—мощные половые органы». Тутъ же Соловьевъ приводитъ другіе примѣры безобра-

зія, которыя, впрочемъ, всѣ представляютъ собою лишь видоизмѣненія этой основной формы червя. Красота начинается въ животномъ мірѣ лишь тамъ, гдѣ «червь» такъ или иначе прикрывается. У насѣкомыхъ «основная червеобразная форма въ своемъ обнаженномъ безобразіи сохраняется только на стадіи личинки, а въ развившемся животномъ прячется подъ болѣе или менѣе красивыми окрыленными покровами. Основной червь, у насѣкомыхъ прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночныхъ животныхъ: ихъ *чрево* есть тотъ же червь не только въ этимологическомъ, но и въ зоогеническомъ смыслѣ. Когда этотъ вобранный внутрь червь опять получаетъ преобладаніе (у нѣкоторыхъ рыбъ и земноводныхъ — змѣй), онъ тѣмъ самымъ сообщаетъ тѣлу этихъ животныхъ отвратительную форму: этотъ наружный видъ связывается и съ внутреннимъ уподобленіемъ червю, т.-е. «съ новымъ потенцированнымъ самоутвержденіемъ злой жизни въ ея кровожадномъ и сладострастномъ инстинктѣ».

На ряду съ основною главною причиною безобразія въ животномъ мірѣ (безмѣрность животнаго влеченія) Соловьевъ указываетъ двѣ второстепенныя. Одна заключается въ *возвратной безформенности*, т.-е. въ возвращеніи болѣе или менѣе сложной животной организаціи къ первобытной безформенности: примѣромъ служатъ улитки, слизняки и тѣ домашнія животныя (въ особенности свиньи), которыя становятся безформенными, вслѣдствіе чрезмѣрнаго откармливанія. Тутъ источникомъ безобразія служитъ прямое противорѣчіе формы существа съ его сложной органической идеей. Наконецъ, третья причина безобразія заключается въ каррикатурномъ предвареніи высшаго типа: это явленіе наблюдается у нѣкоторыхъ высшихъ животныхъ (напримѣръ, лягушки, обезьяны); они безобразны именно потому, что, оставаясь вполнѣ животными, они чрезвычайно похожи на человѣка и представляютъ какъ бы каррикатуру на него. Причину безобразія Соловьевъ видитъ здѣсь не въ субъективномъ впечатлѣніи сходства, и въ объективномъ анатомическомъ предвареніи высшей формы.

Всѣ эти три причины безобразія философъ сводитъ къ одной, именно — «къ сопротивленію, которое матеріальная основа жизни на разныхъ ступеняхъ зоогеническаго процесса оказываетъ организующей силѣ идеальнаго космическаго начала». Вопросъ

о красотѣ въ животномъ мірѣ есть вопросъ о томъ, какими способами преодолѣвается это сопротивленіе.

Чтобы создать красоту въ животномъ царствѣ, по Соловьеву, «міровому художнику пришлось много и долго поработать». Красота и здѣсь предшествуетъ окончательной побѣдѣ мірового зодчаго надъ сопротивленіемъ одушевленной матеріи. Сначала красота въ животномъ царствѣ является какъ нѣчто ему внѣшнее, не связанное съ его сущностью. Въ раковинахъ, въ жемчужинахъ, въ лѣсахъ коралловъ, создаваемыхъ полипами, «животная жизнь производитъ красоту лишь какъ наружное неорганическое отложеніе и облекается въ нее чисто внѣшнимъ образомъ, какъ въ свое жилище, а не въ собственную свою форму».

На высшихъ ступеняхъ жизни отношеніе ея къ красотѣ становится менѣе поверхностнымъ. Это замѣчается уже у насѣкомыхъ: крылья бабочки — уже не внѣшняя неорганическая надъ ней надстройка, а нераздѣльная, живая часть ея организма. Эстетическое дѣйствіе идеальнаго начала на природу тутъ глубже, но тѣмъ не менѣе даже «самая красивая бабочка есть не болѣе, какъ окрыленный червь». Раздвоеніе между прекрасной формой и безобразной матеріей здѣсь все еще не побѣждено. Оно побѣждается впервые у позвоночныхъ животныхъ, которыя вбираютъ въ себя своего червя (чрево), дѣлая его совсѣмъ незамѣтнымъ, при чемъ вся поверхность ихъ тѣла облекается болѣе или менѣе красивымъ покровомъ (чешуя, перья, шерсть и мѣхъ). Отсутствіе покрова (напр., у лягушекъ) является сверхъ сходства ихъ съ человѣкомъ, одной изъ причинъ безобразія. Резюме этихъ мыслей у Соловьева представляетъ собою прекрасный образецъ художественнаго стиля, что-то въ родѣ стихотворенія въ прозѣ. —

«Космическій художникъ знаетъ, что основа животнаго тѣла безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цѣль—не въ томъ, чтобы уничтожить или устранить безобразіе, а въ томъ, чтобы оно само сначала облеклось красотою, а потомъ и превратилось въ красоту. Поэтому онъ тайными внушеніями, которыя мы называемъ инстинктомъ, побуждаетъ самихъ животныхъ изъ собственной ихъ плоти и крови создавать всякія красивыя оболочки: онъ заставляетъ слизняка за-

лѣзать въ имъ самимъ устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарнаго назначенія (предполагая таковое) вовсе не нуждалась въ этомъ красивомъ видѣ: онъ понуждаетъ отвратительную гусеницу надѣть на себя выращенныя ею самою пестрыя крылья, а рыбъ, птицъ и звѣрей — совсѣмъ зашить себя въ блестящую чешую, разноцвѣтныя перья и пушистый мѣхъ».

Высшія животныя, птицы и нѣкоторыя млекопитающія, помимо наружныхъ покрововъ «представляютъ и во всемъ своемъ тѣлесномъ видѣ прекрасное воплощеніе идеи жизни, — стройной силы, гармоническаго соотношенія частей и свободной подвижности цѣлаго».

Однимъ изъ существенныхъ доказательствъ самостоятельности эстетическаго мотива въ природѣ служатъ для Соловьева явленія полового подбора, наблюдавшіяся Дарвиномъ.

Утилитарныя цѣли животнаго существованія сводятся къ питанію и размноженію. Послѣдняя достигается черезъ возбужденіе полового влеченія въ разнополыхъ особяхъ; Соловьевъ замѣчаетъ, однако, что этимъ функція полового влеченія не исчерпывается: космическій художникъ пользуется имъ «не только для увѣковѣченія, но и для украшенія данныхъ животныхъ формъ». Часто красота приноситъ больше пользы для увѣковѣченія даннаго типа, нежели его біологическое совершенство: способность *прельщать* самку болѣе способствуетъ успѣху самца, нежели перевѣсъ силы, дающій ему побѣду въ открытомъ бою. Множествомъ примѣровъ, заимствованныхъ у Дарвина, Соловьевъ доказываетъ несводимость эстетическаго мотива къ утилитарнымъ цѣлямъ. Въ особенности поразителенъ примѣръ бабочекъ-самцовъ, прельщающихъ самокъ красотою крыльевъ. Между прочимъ, есть факты, прямо показывающіе, «что утилитарная цѣль здѣсь сама по себѣ, а эстетическая—сама по себѣ. А именно, у многихъ видовъ замѣчается, что нижняя поверхность крыльевъ, т.-е. та, которая обращена наружу въ сидячемъ, наиболѣе опасномъ положеніи, окрашена совершенно подъ цвѣтъ тѣмъ растеніямъ, на которыя бабочка садится (явно ради защиты), тогда какъ верхняя поверхность, которую порхающій самецъ показываетъ самкѣ во время ухаживанья, раскрашена и разрисована съ такимъ причудливымъ изяществомъ, которое не можетъ имѣть никакого отношенія къ цѣлямъ защиты».

Разсматривая далѣе проявленіе и значеніе красоты у самыхъ разнообразныхъ животныхъ, — лягушекъ, ящерицъ, птицъ и другихъ, Соловьевъ въ особенности отмѣчаетъ установленный Дарвиномъ общій фактъ. — «У многихъ видовъ сложныя украшенія самцовъ не только не могутъ имѣть никакого утилитарнаго значенія, но прямо вредны, ибо развиваются въ ущербъ ихъ удобоподвижности, — мѣшаютъ имъ летать или бѣгать, выдаютъ ихъ головою преслѣдующему врагу; но, очевидно, для нихъ красота дороже самой жизни».

Смыслъ всѣхъ этихъ фактовъ — тотъ, что красота въ природѣ не есть только фактъ субъективнаго *человѣческаго* сознанія. Красота есть *объективный* фактъ. Тѣ же самыя сочетанія формъ, цвѣтовъ и звуковъ, которыя нравятся въ природѣ человѣку, нравятся также и самимъ существамъ природы — животнымъ всевозможныхъ типовъ и классовъ, нравятся настолько сильно, что поддержаніе этихъ частью безполезныхъ, частью даже вредныхъ для жизни свойствъ ложится въ основу видового существованія. Отсюда Соловьевъ дѣлаетъ дальнѣйшее заключеніе. «Допустивши, что павлиній хвостъ красивъ объективно, настаивать на томъ, что красота радуги или алмаза имѣетъ лишь субъективно человѣческій характеръ было бы верхомъ нелѣпости. Разумѣется, если въ данномъ частномъ случаѣ вовсе нѣтъ никакого чувствующаго субъекта, то нѣтъ и ощущенія красоты: но дѣло не въ ощущеніи, а въ свойствѣ *предмета,* способнаго производить однородныя ощущенія въ самыхъ различныхъ субъектахъ. Если же вообще красота въ природѣ объективна, то она должна имѣть и нѣкоторое общее онтологическое основаніе, должна быть — на разныхъ ступеняхъ и въ разныхъ видахъ — чувственнымъ воплощеніемъ одной абсолютной всеединой идеи» [1]).

V. Красота въ мірѣ человѣческомъ.

Начатое въ низшей природѣ дѣло осуществленія красоты находитъ себѣ продолженіе и завершеніе въ человѣкѣ. Соловьевъ

[1]) Красота въ природѣ. 50—68.

основывается здѣсь на томъ, что не только съ метафизической, но и съ научной точки зрѣнія нѣтъ возможности отдѣлить человѣка отъ остального міра. Своей тѣлесной организаціей человѣкъ принадлежитъ къ животному царству, которое въ свою очередь неразрывно связано съ царствомъ растительнымъ, такъ же какъ и этотъ послѣдній неотдѣлимъ отъ міра неорганическаго. «Нѣтъ во всей вселенной такой пограничной черты, которая дѣлила бы ее на совершенно особенныя, не связанныя между собою области бытія» [1]).

Это же самое отсутствіе грани сказывается и въ области красоты. Начатое природой художественное дѣло не повторяется, а *продолжается* человѣческимъ искусствомъ, которое даетъ болѣе глубокое и полное разрѣшеніе той же эстетической задачи. Человѣкъ есть результатъ природнаго процесса въ двоякомъ смыслѣ, — какъ самое *прекрасное* и какъ самое *сознательное* существо. Какъ существо сознательное, онъ не только результатъ, но и *дѣятель* мірового процесса, которому выпадаетъ задача — свободно осуществлять міровую цѣль — взаимное проникновеніе духовнаго и матеріальнаго, идеальнаго и реальнаго. Весь міровой процессъ *въ его цѣломъ* представляется Соловьеву съ эстетической точки зрѣнія разрѣшеніемъ художественной задачи.

Онъ обстоятельно доказываетъ, что безъ этого не можетъ быть разрѣшена и задача этическая — осуществленіе правды и добра въ мірѣ. Допустимъ, что добро осуществлено, эгоизмъ побѣжденъ не въ личной только, а въ собирательной жизни человѣчества: непроницаемость эгоистической личности упразднена, всѣ находятъ себя во всѣхъ и каждый — въ другихъ. «Но если эта всеобщая взаимно-проницательность, въ которой сущность нравственнаго добра останавливается передъ матеріальной природой, если духовное начало, побѣдивши непроницаемость человѣческаго психическаго эгоизма, не можетъ преодолѣть непроницаемость вещества, эгоизмъ физическій, то, значитъ, эта сила добра или любви не довольно сильна, значитъ это нравственное начало не можетъ быть осуществлено до конца и вполнѣ оправдано. Тогда является вопросъ: если темная сила матеріальнаго бытія окончательно торжествуетъ, если она неодолима для доб-

[1]) Поэзія Тютчева, VI, 468.

раго начала, то не въ ней ли подлинная истина всего существующаго, не есть ли то, что мы называемъ добромъ, только субъективный призракъ». Торжество добра не мирится съ окончательнымъ отчужденіемъ нравственнаго начала отъ матеріальнаго бытія, ибо въ такомъ случаѣ было бы достаточно чисто физической случайности, напр., геологической катастрофы, чтобы обратить нашъ подвигъ добра въ ничто. Безусловное добро требуетъ такого полнаго подчиненія тѣлеснаго духовному, при которомъ первое становится вполнѣ прозрачнымъ выраженіемъ послѣдняго. Можетъ ли быть эта побѣда духа надъ веществомъ *полною* безъ красоты? Ни въ какомъ случаѣ: «вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ, только чрезъ свое просвѣтлѣніе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты». Только красотою просвѣтляется и украшается недобрая тьма этого міра.

Этимъ опредѣляется эстетическая задача человѣка. Торжество красоты въ низшемъ, подчеловѣческомъ мірѣ есть только начатокъ. «Въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не убѣждены всемірнымъ смысломъ, самая эта побѣда есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Поэтому-то человѣкъ съ его разумнымъ сознаніемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны идеальнаго начала». Всякому углубленію положительнаго начала въ природѣ соотвѣтствуетъ такое же углубленіе начала отрицательнаго: въ неорганическомъ мірѣ дурное начало является лишь какъ тяжесть и косность, въ мірѣ органическомъ — какъ смерть и, наконецъ, въ мірѣ человѣческомъ — какъ нравственное зло. Но тутъ же въ человѣкѣ открывается и возможность окончательнаго торжества надъ зломъ и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной.

Эстетическая задача человѣка обусловливается неудовлетворительностью здѣшняго, поверхностнаго осуществленія красоты. «Въ свѣтѣ физическомъ всемірная идея (положительное всеединство, жизнь всѣхъ другъ для друга въ одномъ) реализуется только отраженно: всѣ предметы и явленія получаютъ возмож-

ность быть другъ для друга (открываются другъ другу) во взаимныхъ отраженіяхъ чрезъ общую невѣсомую среду. Подобнымъ образомъ въ разумѣ отражается все существующее посредствомъ общихъ отвлеченныхъ понятій, которыя не передаютъ внутренняго бытія вещей, а только ихъ поверхностныя логическія схемы. Слѣдовательно, въ разумномъ познаніи мы находимъ только отраженіе всемірной идеи, а не дѣйствительное присутствіе ея въ познающемъ и познаваемомъ. Для своей настоящей реализаціи добро и истина должны стать творческою силою въ субъектѣ, преобразующею, а не отражающею только дѣйствительность». Свѣтъ разума не можетъ ограничиться однимъ познаніемъ; онъ долженъ сознанный имъ смыслъ жизни воплощать въ новой, болѣе ему соотвѣтствующей дѣйствительности.

Полное осуществленіе этого смысла есть дѣйствительное всеединство: это — «совершенная красота не какъ отраженіе только отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи». Для Соловьева, красота есть *явленіе силы* духа надъ веществомъ, точно такъ же, какъ «отсутствіе красоты есть безсиліе идеи». Совершенная красота есть результатъ совершеннаго и полнаго взаимнаго проникновенія духовнаго и тѣлеснаго начала: поэтому она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и совершенное безсмертіе: «при непосредственномъ соединеніи въ красотѣ духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ, при ихъ полномъ взаимномъ проникновеніи, матеріальное явленіе, дѣйствительно ставшее прекраснымъ, т.-е. дѣйствительно воплотившее въ себѣ идею, должно стать такимъ же пребывающимъ и безсмертнымъ, какъ сама идея».

Прекрасныя явленія видимаго міра далеки отъ осуществленія этого идеала красоты. Идея обнаруживаетъ въ нихъ только самыя общія и элементарныя свои опредѣленія. Такъ въ физическомъ свѣтѣ обнаруживается ея невѣсомость и всепроницаемость, въ растеніяхъ раскрывается экспансивность жизненной идеи и стремленіе земли къ высшимъ формамъ бытія; красивыя животныя выражаютъ интенсивность жизненныхъ мотивовъ, объединенныхъ въ сложномъ цѣломъ и уравновѣшенныхъ. «Во всемъ этомъ», по Соловьеву, «несомнѣнно воплощается идея, но лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны». Этимъ поверхностнымъ одухотвореніемъ природы объ-

ясняются въ ней противорѣчія формы съ содержаніемъ: «типически злой звѣрь можетъ быть весьма красивымъ». Красота природы по своему поверхностному характеру вообще не выражаетъ *внутренняго* содержанія природной жизни. Отсюда — смертность земной красоты: «такъ какъ она лишь снаружи и вообще прикрываетъ безобразіе матеріальнаго бытія, а не проникаетъ его внутренно и всецѣло (во всѣхъ частяхъ), то и сохраняется эта красота неизмѣнною и вѣковѣчною лишь *вообще*, въ своихъ общихъ образцахъ — родахъ и видахъ, каждое же отдѣльное прекрасное явленіе и существо въ своей собственной жизни остается подъ властью матеріальнаго процесса, который сначала прорываетъ его прекрасную форму, а потомъ и совсѣмъ его разрушаетъ». Помириться съ этимъ нельзя, такъ какъ красота — не субъективный миражъ нашего воображенія, а объективная міровая цѣль. Изъ этого слѣдуетъ, что задача, неисполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнена средствами человѣческаго творчества [1]).

VI. Общій смыслъ искусства.

Изъ всего предшествующаго Соловьевъ выводитъ троякую задачу искусства. Это — 1) прямая объективація тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой; 2) одухотвореніе природной красоты и черезъ это 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій. Именно искусству выпадаетъ въ удѣлъ задача «превращенія физической жизни въ духовную, т.-е. въ такую, которая, во-первыхъ, имѣетъ сама въ себѣ свое слово, или откровеніе, способна непосредственно выражаться во-внѣ, которая во-вторыхъ, способна внутренно преображать, одухотворять матерію или истинно въ ней воплощаться, и которая, въ-третьихъ, свободна отъ власти матеріальнаго процесса и потому пребываетъ вѣчно. Совершенное воплощеніе этой духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго духовнаго организма есть

[1]) Общій смыслъ искусства, 68—77.

высшая задача искусства» [1]). Эту самую задачу подъ именемъ «свободной теургіи» Соловьевъ ставитъ искусству уже въ юношескихъ своихъ произведеніяхъ [2]). Онъ съ самаго начала видитъ идеалъ художественнаго творчества въ осуществленіи *дѣла Божія* на землѣ, т.-е., иначе говоря, въ совершенномъ преображеніи вселенной, при которомъ міръ черезъ человѣка становится адекватнымъ произведеніемъ божественнаго искусства, — единымъ богочеловѣческимъ организмомъ. Понятно, что окончательное исполненіе этой задачи для него совпадаетъ съ концомъ всего мірового процесса. Пока исторія еще не завершилась, намъ доступны только несовершенныя и отрывочныя *предваренія* абсолютной красоты. Высшія произведенія искусства схватываютъ проблески красоты въ нашей дѣйствительности и, продолжая ихъ далѣе, пророчески предваряютъ, даютъ предчувствовать нездѣшнюю красоту. Когда-то въ первобытной культурѣ искусство и религія сливались въ одно цѣлое. Идеалъ Соловьева—не въ возстановленіи этой слитности, такъ какъ истинная красота требуетъ бо́льшей свободы для человѣческаго элемента; но въ современномъ отчужденіи между религіей и искусствомъ онъ видитъ переходъ отъ древней ихъ слитности къ будущему ихъ свободному синтезу, т.-е., къ свободному взаимодѣйствію божескаго и человѣческаго начала въ творчествѣ. Смыслъ искусства для Соловьева выражается такимъ его опредѣленіемъ: «*всякое ощутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія, или въ свѣтѣ будущаго міра, есть художественное произведеніе*».

Говоря объ искусствѣ настоящаго и прошлаго, Соловьевъ отмѣчаетъ въ немъ три рода предвареній красоты. Это *во-первыхъ*, предваренія прямыя или магическія, когда нездѣшній смыслъ существующаго, прорываясь сквозь всякія условности и матеріальныя ограниченія, находитъ себѣ прямое выраженіе въ прекрасныхъ звукахъ и словахъ—въ музыкѣ и чистой лирикѣ. *Во-вторыхъ*, въ искусствѣ мы имѣемъ предваренія «косвенныя, чрезъ усиленіе (потенцированіе) данной красоты; тутъ искусство открываетъ и уясняетъ смыслъ жизни, смутно и несовершенно выра-

[1]) Тамъ же, 77.

[2]) Философскія начала цѣльн. знанія, I. 261, Критика отвлеч. нач., 335.

женный въ явленіяхъ природы *черезъ воспроизведеніе* этихъ явленій. Такъ архитектура, идеализируя правильныя формы естественныхъ тѣлъ, выражаетъ въ воспроизведеніи побѣду идеальныхъ формъ надъ антиидеальной тяжестью матеріи: скульптура, идеализируя форму человѣческаго тѣла, предваряетъ въ изображеніи ту духовную тѣлесность, которая имѣетъ открыться въ грядущемъ мірѣ; совершенно такъ же пейзажная живопись воспроизводитъ въ сосредоточенномъ видѣ идеальную сторону сложныхъ явленій внѣшней природы, очищая ихъ отъ всякихъ матеріальныхъ случайностей и т. п. Наконецъ, *третій*, также отрицательный родъ эстетическаго предваренія будущей совершенной дѣйствительности есть *косвенный — черезъ отраженіе* идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для бо̀льшей яркости отраженія. Несоотвѣтствія человѣческой дѣйствительности идеалу могутъ быть различнаго рода: прежде всего извѣстная дѣйствительность *по своему*, съ точки зрѣнія *природнаго* человѣка прекрасная и совершенная, оказывается, однако, неудовлетворяющею требованіямъ абсолютнаго идеала, для котораго предназначенъ духовный человѣкъ. Такое несоотвѣтствіе нашло себѣ прекрасное выраженіе въ древнегреческомъ героическомъ эпосѣ. Тутъ абсолютный идеалъ, помимо сознанія поэта, отражается отъ прекрасной, но неадекватной ему дѣйствительности, которая въ силу этого несоотвѣтствія обречена на гибель.

Та же мысль, которая въ древнемъ эпосѣ безсознательно выразилась въ предчувствіи рока, тяготѣющаго надъ Троей, въ новѣйшія времена была сознательно выражена нѣкоторыми первоклассными поэтами, напр., Шиллеромъ и Жуковскимъ.

Болѣе глубокое отношеніе къ неосуществленному идеалу выражаетъ собой трагедія, гдѣ сами дѣйствующія лица страдаютъ отъ сознанія этого противорѣчія. Совершенно иначе углубляетъ чувство идеала комедія: она выражаетъ его *по контрасту* съ самодовольной житейской пошлостью, которую она дѣлаетъ предметомъ осужденія и смѣха. Соловьевъ опредѣляетъ комедію «какъ отрицательное предваренiе жизненной красоты черезъ типичное изображеніе анти-идеальной дѣйствительности *въ ея самодовольствѣ*».

Соловьевъ объясняетъ, почему именно въ поэзіи, въ отличіе

отъ изобразительныхъ искусствъ (скульптуры и живописи), преобладаютъ не положительные, а отрицательные типы, отражающіе идеалъ по контрасту: «скульптура и живопись имѣютъ непосредственно дѣло съ тѣлесными формами, красота которыхъ уже реализована въ дѣйствительности, хотя и требуетъ еще усиленія или идеализаціи: тогда какъ главный предметъ поэзіи есть нравственная и соціальная жизнь человѣчества, безконечно далекая отъ осуществленія своего идеала». Чтобы изобразить прекрасное лицо и даже усилить его духовный смыслъ, не нужно той пророческой силы, которая требуется для поэтическаго изображенія совершеннаго человѣка или совершеннаго человѣческаго общества.

Говоря о томъ искусствѣ, которое есть и было, Соловьевъ сравниваетъ его съ лучами свѣта, который «играетъ въ алмазѣ къ удовольствію зрителя, но безъ всякаго измѣненія матеріальной основы камня»: совершенно такъ же и духовный свѣтъ абсолютнаго идеала, преломленный воображеніемъ художника, озаряетъ темную человѣческую дѣйствительность, но нисколько не измѣняетъ ея сущности.

Доселѣ бывшее искусство оказалось безсильнымъ преобразовать нашу дѣйствительность. И въ этомъ виновато не одно искусство: «допустимъ, что поэтъ болѣе могучій, чѣмъ Гёте и Шекспиръ, представилъ намъ въ сложномъ поэтическомъ произведеніи художественное, т.-е. правдивое и конкретное изображеніе истинно духовной жизни, — той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ, — все-таки и это чудо искусства, доселѣ не удававшееся ни одному поэту, было бы среди настоящей дѣйствительности только великолѣпнымъ миражемъ въ безводной пустынѣ, раздражающимъ, а не утоляющимъ нашу духовную жажду». Если тѣмъ не менѣе Соловьевъ ставитъ искусству высшую задачу — *одухотворять* и *пресуществлять* нашу дѣйствительную жизнь, это обусловливается тѣмъ, что онъ надѣется на образованіе въ будущемъ новой общественной среды, болѣе доступной такому творческому воздѣйствію идеала. На это намекаютъ заключительныя слова статьи «Общій смыслъ искусства»: «будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо худо-

жество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста»[1]).

Соловьевъ не говоритъ здѣсь прямо, въ чемъ заключаются условія «зарожденія и роста» идеи, которыя должны воплотиться въ искусствѣ; но мы уже знаемъ, что красота для него неотдѣлима отъ добра и истины. «Истина есть добро, мыслимое человѣческимъ умомъ; красота есть то же добро и та же истина, тѣлесно воплощенная въ живой конкретной формѣ. И полное ея воплощеніе — уже во всемъ — есть конецъ и цѣль и совершенство, и вотъ почему Достоевскій говорилъ, что красота спасетъ міръ»[2]).

Отсюда ясно, почему теургическое искусство въ глазахъ Соловьева возможно лишь, какъ завершеніе нравственнаго развитія человѣчества. Оно можетъ зародиться и осуществляться только въ такой общественной средѣ, которая не только носитъ въ своемъ сердцѣ образъ Христовъ, но и осуществляетъ его въ жизни. Въ первые два періода своего творчества Соловьевъ считаетъ такой средой *вселенскую теократію* будущаго. «Въ его «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», гдѣ мы находимъ первый набросокъ его плана великаго синтеза, свободная теургія, свободная теософія и свободная теократія разсматриваются какъ три стороны одного и того же идеала *цѣльной жизни*»[3]).

Онъ указываетъ, что эта среда еще не образовалась: она находится въ процессѣ зарожденія, а потому не сложилось еще и истинно-религіозное искусство. Пока мы видимъ только неясные его зародыши. Соловьевъ отмѣчаетъ уже въ реалистическомъ искусствѣ новаго времени эти зародыши, несомнѣнно въ немъ присутствующіе, несмотря на антирелигіозный, повидимому, его характеръ. Философъ видитъ ихъ въ присущемъ реализму «двойственномъ стремленіи — къ полному воплощенію идеи въ мельчайшихъ матеріальныхъ подробностяхъ до совершеннаго почти сліянія съ текущею дѣйствительностью и вмѣстѣ съ тѣмъ въ стремленіи *возмужествовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно извѣстнымъ идеальнымъ требованіямъ». Но

[1]) См. для всего предыдущаго эту статью, 68—83.
[2]) Три рѣчи въ память Достоевскаго, 187.
[3]) 261—262.

реализмъ не есть послѣднее слово искусства — «Уже являются художники, которые, исходя изъ господствующаго реализма и еще оставаясь въ значительной мѣрѣ на его низменной почвѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ доходятъ до религіозной истины, связываютъ съ нею задачи своихъ произведеній, изъ нея почерпаютъ свой общественный идеалъ, ею освящаютъ свое общественное служеніе». Уже есть *предтечи* новаго религіознаго искусства: такимъ предтечей Соловьеевъ считаетъ Достоевскаго.

Въ послѣднемъ философъ отмѣчаетъ черту, составляющую рѣзкое его отличіе отъ прочихъ великихъ русскихъ романистовъ. Гончаровъ, Левъ Толстой и другіе берутъ окружающую ихъ жизнь, какъ она сложилась и выработалась, — въ ея готовыхъ, твердыхъ и ясныхъ формахъ. Они даютъ *идеализированное воспроизведеніе существующаго*. Напротивъ, Достоевскій — одинъ изъ немногихъ художниковъ, создающихъ жизнь. Предметъ его романа — не *бытъ* общества, а общественное *движеніе*. «Достоевскій не подчинялся вліянію господствовавшихъ кругомъ него стремленій, не слѣдовалъ покорно за фазисами общественнаго движенія, — онъ предугадывалъ повороты этого движенія и заранѣе *судилъ* ихъ. А судить онъ могъ по праву, ибо имѣлъ у себя мѣрило сужденія въ своей вѣрѣ, которая ставила его выше господствующихъ теченій, позволяла ему видѣть гораздо дальше этихъ теченій и не увлекаться ими» [1]). Значеніе Достоевскаго, какъ художника, заключается въ томъ, что онъ былъ пророкомъ всечеловѣческаго единенія во Христѣ, «великимъ предчувственникомъ» истиннаго христіанства, прозрѣвавшимъ дѣйствительное воплощеніе Христа не въ отдаленномъ прошломъ или будущемъ только, но и въ настоящемъ человѣческой жизни [2]). Въ этомъ уже заключается черта того подлиннаго теургическаго искусства, преображающаго міръ, которому принадлежитъ будущее. Здѣсь — причина, почему Достоевскій для Соловьева — нѣчто большее, чѣмъ романистъ, талантливый и умный литераторъ: это — художникъ, который видитъ въ своемъ искусствѣ орудіе осуществленія царства правды на землѣ [3]). И это царство правды понимается имъ

[1]) Три рѣчи. 174—176.
[2]) Тамъ же, 183.
[3]) Тамъ же. 169—170.

не какъ отвлеченное господство морали, а какъ совершенное воплощеніе Бога въ человѣкѣ и въ природѣ. Черту истиннаго предтечи теургическаго искусства Соловьевъ усматриваетъ въ томъ, что къ вѣрѣ въ Бога Достоевскій присоединяетъ вѣру въ Богочеловѣка и въ Богоматерь (Богородицу). «Болѣе, чѣмъ кто-либо изъ его современниковъ онъ воспринялъ христіанскую идею *гармонически* въ ея тройственной полнотѣ: онъ былъ и мистикомъ и гуманистомъ, и натуралистомъ: онъ вѣрилъ въ природу, какъ *будущее тѣло Божіе*»[1]).

Впослѣдствіи, въ девятидесятыхъ годахъ, Соловьевъ въ цѣломъ рядѣ разновременно написанныхъ статей изображаетъ какъ предтечъ теургическаго искусства едва ли не всѣхъ великихъ и даже просто выдающихся русскихъ поэтовъ-лириковъ. Самое призваніе лирики онъ видитъ въ томъ, чтобы открывать внутреннюю красоту души человѣческой «въ ея созвучіи съ объективнымъ смысломъ вселенной, въ ея способности индивидуально воспринимать и воплощать этотъ всеобщій существенный смыслъ міра и жизни»[2]). Одна изъ особенностей лирики заключается въ «предвареніи полнаго созвучія внутренняго съ внѣшнимъ», во вдохновенномъ предвкушеніи всей силы и полноты истинной жизни. Этимъ, по Соловьеву, объясняется равнодушіе лирическаго поэта къ исторіи, къ тому *процессу*, который стремится превратить этотъ нектаръ и амброзію въ общее достояніе»[3]). При этомъ, «каковы бы ни были философскія и религіозныя воззрѣнія истиннаго поэта, но какъ поэтъ онъ непремѣнно вѣритъ и внушаетъ намъ вѣру въ объективную реальность и самостоятельное значеніе *красоты* въ мірѣ[4]). Поэзія поднимается до «высей творенія», уловляетъ «вѣковѣчную красоту всѣхъ явленій, и провидитъ абсолютную правду всего существующаго»[5]). Въ чистой лирикѣ смыслъ вселенной открывается двояко: съ внѣшней стороны, какъ красота природы и съ внутренней стороны, какъ любовь въ наиболѣе интенсивной ея формѣ — любви половой[6]). Внутреннее тождество этихъ двухъ проявленій міро-

[1]) Тамъ же. 195—196.
[2]) О лирической поэзіи, VI, 217.
[3]) Тамъ же, 218.
[4]) Тамъ же, 220.
[5]) Тамъ же, 221.
[6]) Тамъ же, 228.

вого смысла наглядно обнаруживается въ такихъ стихотвореніяхъ (особенно много ихъ у Фета), гдѣ поэтическій образъ природы сливается съ любовнымъ мотивомъ [1]).

Въ частности, по Соловьеву, изъ русскихъ поэтовъ-лириковъ особой силой постиженія неумирающей жизни природы обладалъ Тютчевъ, который вѣрилъ въ ея душу, постигалъ и воспроизводилъ ея красоту, какъ объективную истину ея, не вѣрилъ въ ея смерть [2]). По Соловьеву, никто изъ міровыхъ поэтовъ глубже Тютчева «не захватывалъ *темный корень* міроваго бытія, не чувствовалъ такъ сильно и не сознавалъ такъ ясно ту *таинственную основу всякой жизни*, — природной и человѣческой, — основу, на которой зиждется и смыслъ космическаго процесса, и судьба человѣческой души, и вся исторія человѣчества» [3]). Никто сильнѣе и ярче его не изображалъ хаосъ — т.-е. само безобразіе какъ необходимый фонъ всякой земной красоты, — эту глубочайшую основу и сущность міросданія [4]).

Рядомъ съ Тютчевымъ въ число предтечъ теургическаго искусства у Соловьева, включается и А. К. Толстой, — этотъ поэтъ мыслитель, который «далъ въ поэтической формѣ замѣчательно ясныя и стройныя выраженія старому, но вѣчно-истинному платоническо-христіанскому міросозерцанію» [5]). Соловьевъ подчеркиваетъ правильность его пониманія теургической задачи искусства — *ощутительнаго воплощенія абсолютнаго въ опредѣленныхъ формахъ* [6]). Съ той же точки зрѣнія философъ чрезвычайно высоко цѣнитъ Я. П. Полонскаго, этого поэта «вѣчной женственности» по преимуществу: «никто, послѣ Шелли, не указалъ съ такою ясностью на сверхчеловѣческій, «запредѣльный» и даже какъ бы личный источникъ чистой поэзіи» [7]).

Тотъ же критерій мы найдемъ въ данныхъ Соловьевымъ замѣчательно яркихъ и глубокихъ оцѣнкахъ Пушкина и Лермонтова. Духовное основаніе лучезарной, жизнерадостной поэзіи

[1]) Тамъ же. 234.
[2]) Поэзія Ѳ. И. Тютчева, 464—465.
[3]) Тамъ же, 471.
[4]) Тамъ же, 472, 473.
[5]) Поэзія гр. А. К. Толстого, 502.
[6]) Тамъ же, 488.
[7]) Поэзія Я. П. Полонскаго, VI, 620.

Пушкина онъ видитъ въ душевномъ строѣ поэта, въ «непосредственной созвучности» его души «со всемірнымъ благимъ смысломъ бытія» [1]). Какъ поэтъ, Пушкинъ ясно сознавалъ, «что *красота есть только ощутительная форма добра и истины*» [2]). Но поэзія Пушкина осталась внѣ всякаго соприкосновенія съ его жизнью: «рѣзкій разладъ между творческими и житейскими мотивами казался ему чѣмъ-то окончательнымъ и безповоротнымъ, не оскорблялъ нравственнаго слуха, который, очевидно, былъ менѣе чуткимъ, нежели слухъ поэтическій» [3]). Въ этой непримиренной двойственности поэтическаго идеализма и житейскаго реализма Соловьевъ видитъ источникъ трагической судьбы Пушкина. Въ аналогичномъ противорѣчіи между теургическимъ призваніемъ поэта, обязаннаго указать людямъ путь къ истинному сверхчеловѣчеству, и низкимъ уровнямъ его нравственнаго усовершенствованія заключается по Соловьеву сущность трагедіи Лермонтова [4]).

VII. Эстетика и метафизика Соловьева.

Какъ уже было мною выше сказано, эстетика Соловьева нуждается не столько въ исправленіи, сколько въ дополненіи. Въ основѣ этой эстетики лежитъ геніальная интуиція, глубокое проникновеніе въ борьбу двухъ міровыхъ началъ, идеи и хаоса, происходящую въ природѣ и въ человѣчествѣ. Все, что говоритъ Соловьевъ объ этой борьбѣ въ здѣшнемъ становящемся мірѣ и о ея исходѣ, о заключительномъ, *реальномъ* воплощеніи Всеединаго въ абсолютной красотѣ, можетъ быть принято цѣликомъ. Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, Соловьевъ не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ метафизическихъ предположеніяхъ своихъ эстетическихъ прозрѣній, вслѣдствіе чего эти послѣднія не находятъ себѣ въ его метафизикѣ сколько-нибудь прочнаго логическаго обоснованія.

Между тѣмъ, какъ эстетика Соловьева предполагаетъ *сверх-*

---

[1]) Судьба Пушкина, VIII, 51.
[2]) Тамъ же, 37.
[3]) Судьба Пушкина, 36.
[4]) Лермонтовъ. VIII, 387—404.

феноменальную противоположность міровыхъ началъ, — его метафизика колеблется между реалистическимъ и феноменалистическимъ пониманіемъ этой противоположности. Вся изложенная выше эстетика покоится на томъ предположеніи, что противоположность красоты и безобразія не есть только субъективная видимость, что хаосъ есть *реальная* основа всякой земной красоты, что «идеѣ» съ одной стороны, хаосу съ другой, соотвѣтствуетъ реальное различіе божественной и внѣбожественной дѣйствительности. Но признаетъ ли метафизика Соловьева дѣйствительность хаоса? Вмѣсто одного мы находимъ здѣсь два противоположныхъ и непримиренныхъ между собою рѣшенія. Въ этой метафизикѣ реалистическое пониманіе временнаго бытія борется съ докетическимъ.

Съ одной стороны Богъ «хочетъ, чтобы внѣ Его Самого существовала другая природа, которая становилась бы постепенно тѣмъ, что Онъ есть отъ вѣка — абсолютнымъ всецѣлымъ. Чтобы достигнуть самой божественной всецѣлости, чтобы вступить въ свободное и взаимное отношеніе съ Богомъ, эта природа должна быть отдѣлена отъ Бога и въ то же время соединена съ Нимъ: она должна быть отдѣлена отъ Него въ своей реальной основѣ и соединена съ нимъ черезъ идеальную свою вершину, которая есть человѣкъ» [1]). Если присоединить сюда утвержденіе Соловьева, что «Богъ любитъ хаосъ въ его ничтожествѣ и хочетъ его существованія» [2]), то пониманіе внѣбожественнаго, и временнаго, данное въ его метафизикѣ, можетъ показаться совершенно реалистическимъ.

Но, съ другой стороны, этотъ реализмъ въ корнѣ подрывается утвержденіемъ того же Соловьева, что «міръ внѣбожественный не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ міромъ божественнымъ, *субъективно* переставленнымъ и опрокинутымъ» [3]). Тѣмъ самымъ ниспровергается самая основа вышеизложенной эстетики. Если все временное существованіе вообще есть «иллюзія» (existence illusoire), если нашъ становящійся міръ, *какъ такой* есть результатъ «ложной точки зрѣнія» (faux point de vue)

[1]) La Russie et l'Eglise, 230.
[2]) Тамъ же, 231.
[3]) Тамъ же, 235.

міровой души[1]), то, очевидно, къ этой области мнимаго существованія должна относиться и борьба идеи съ хаосомъ.

Какъ бы ни былъ великъ соблазнъ—усмотрѣть здѣсь «антиномію», т.-е., *необходимое объективное* противорѣчіе человѣческой мысли, ничего кромѣ *субъективнаго* противорѣчія Соловьева мы въ этихъ противоположныхъ утвержденіяхъ не найдемъ. Если Богъ «любитъ хаосъ» и *хочетъ* его существованія, — это послѣднее коренится, очевидно, — не въ «иллюзіи» или «ложной точкѣ зрѣнія міровой души, а въ божественномъ «да будетъ». Если, наоборотъ, — самое существо хаоса сводится къ иллюзіи» и, ложной точкѣ зрѣнія», то можетъ ли быть обманъ и ложь предметомъ божественнаго желанія и любви? Вѣдь въ концѣ концовъ, ничѣмъ кромѣ лжи хаосъ отъ идеи не отличается: онъ есть во-первыхъ *раздѣленіе* того, что въ Богѣ отъ вѣка соединено, во-вторыхъ, *безпорядочное смѣшеніе* частныхъ элементовъ бытія, которые въ Богѣ образуютъ расчлененное и гармоническое цѣлое; наконецъ, въ третьихъ онъ есть возстаніе частныхъ элементовъ бытія противъ божественнаго всеединства. Сводя всѣ эти черты вмѣстѣ, Соловьевъ понимаетъ хаосъ какъ «искаженный образъ Истины». Не очевидно ли, что божественное хотѣнье и любовь могутъ относиться лишь къ самой Истинѣ, а не къ этому обманчивому и вдобавокъ мнимому ея извращенію!

Очевидно, что эта шаткая, колеблющаяся въ своихъ основаніяхъ метафизика не можетъ послужить надежнымъ фундаментомъ для эстетики. Послѣдняя требуетъ прежде всего яснаго, недвусмысленнаго рѣшенія вопроса о сущности внѣбожественнаго существованія вообще и антиидейнаго, хаотическаго существованія въ частности.

Тутъ, какъ и во всѣхъ прочихъ областяхъ философіи, необходимо довести до конца понятіе *второго абсолютнаго*, освободить его отъ тѣхъ противорѣчій, которыми оно затемнено въ ученіи Соловьева. Эстетика совершенно такъ же, какъ теоретическая философія и этика, предполагаетъ міръ *свободный* отъ Бога, т.-е. отрѣшенный отъ субстанціальнаго, божественнаго бытія не въ явленіи только, а въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ.

---

[1]) Тамъ же.

Міръ, который можетъ быть въ истинѣ или во лжи, утверждаться въ добрѣ или во злѣ, въ красотѣ или безобразіи, — не долженъ быть понимаемъ какъ явленіе божественной сущности. Всѣ три формы «недостойнаго бытія» — ложь, зло и безобразіе въ эстетическомъ смыслѣ предполагаютъ какъ свое трансцендентальное условіе свободу міра въ смыслѣ самостоятельности, *отдѣльности* его отъ божественной субстанціи. Міръ, для котораго безусловная красота есть задача, *норма* должнаго, въ своемъ умопостигаемомъ корнѣ, очевидно, не связанъ естественною необходимостью съ божественнымъ содержаніемъ: иначе становится не только непонятнымъ, но и невозможнымъ активное сопротивленіе матеріи идеѣ, которое въ человѣкѣ можетъ даже переходить въ сознательную вражду.

Мѣстами кажется, что Соловьевъ такъ именно и понимаетъ міровую душу: «въ своемъ качествѣ чистой и неопредѣленной возможности душа міра обладаетъ двойственнымъ и измѣнчивымъ характеромъ: она можетъ желать существовать для себя, внѣ Бога, она можетъ становиться на ложную точку зрѣнія хаотическаго и анархическаго существованія; но она можетъ также уничтожиться предъ Богомъ, свободно сочетаться съ Божественнымъ Словомъ, привести все твореніе къ совершенному единству и отождествиться съ вѣчной Премудростью» [1]). Но эта отдѣльность и самостоятельность міровой души тутъ же оказывается иллюзіей: въ умопостигаемомъ корнѣ своемъ она — одно съ сверхвременной «Софіей», — она составляетъ отъ вѣка ея «скрытую основу» [2]). Міровая душа отдѣляется отъ «Софіи» лишь въ области феномальной: неудивительно, что въ позднѣйшей статьѣ о Контѣ Соловьевъ снова отождествляетъ то и другое [3]): между этою статьей и книгой «La Russie et l'Eglise», нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія въ точкахъ зрѣнія, а есть только различіе въ формѣ выраженія одного и того же.

Міръ долженъ быть понятъ какъ другое по отношенію къ «Софіи», какъ существо свободное отъ нея въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ: въ этомъ заключается необходимое усло-

---

[1]) La Russie et l'Eglise, 235—236.
[2]) Тамъ же, 235.
[3]) Т. VIII, 240—241.

віе возможнаго обоснованія эстетики. Всѣ тѣ интуиціи прекраснаго въ природѣ и въ человѣкѣ, которыя составляютъ содержаніе эстетическаго ученія Соловьева, свидѣтельствуютъ объ этой трансцендентальной свободѣ.

Прежде всего для Соловьева красота на всѣхъ ступеняхъ космогоническаго процесса есть *реальное* воплощеніе идеи въ матеріи. Это, очевидно, предполагаетъ, что матерія по отношенію къ идеѣ есть иная, самостоятельная реальность, которая существуетъ независимо отъ того, воплощается или не воплощается въ ней идея. О томъ же свидѣтельствуютъ всѣ вообще утвержденія эстетики Соловьева о взаимныхъ отношеніяхъ идеи и матеріи: если воплощенная идея въ здѣшнемъ мірѣ — не все, а только «лучшая его половина», если вещество, какъ выраженіе косности и непроницаемости бытія, есть «прямая противоположность» идеѣ, то можно ли говорить о веществѣ, косномъ и непроницаемомъ, какъ о явленіи той же идеи? Не очевидно ли, что оно есть явленіе чего-то другого; нужно ли доказывать, что самая эта косность и непроницаемость вещества есть выраженіе его независимости отъ того міра идей, коего основное свойство — «всепроницаемость и всеединство»!

Еслибы противоположность идеи и матеріи относилась только къ области феноменальной, то торжество идеи должно было бы выразиться въ упраздненіи матеріи, какъ лживаго и призрачнаго феномена, отрицающаго идею и затемняющаго ее. Въ эстетикѣ Соловьева мы видимъ какъ разъ обратное: матерія не только не упраздняется идеей, но вступаетъ съ ней въ свободное сочетаніе: въ «нераздѣльномъ и несліянномъ единствѣ» съ идеею она просвѣтляется и увѣковѣчивается. Самая цѣнность цѣлаго ряда явленій земной красоты для философа обусловливается тѣмъ, что «подъ ними хаосъ шевелится». Очевидно, мы имѣемъ здѣсь цѣнность *дѣйствительной побѣды*, которая предполагаетъ дѣйствительную борьбу, а, стало быть, реальность борющихся. Попробуемъ представить себѣ, что одно изъ двухъ борющихся началъ, именно хаосъ, есть призракъ, результатъ «ложной точки зрѣнія», — тѣмъ самымъ превратится въ призракъ и борьба и побѣда идеи; тогда улетучится, какъ миражъ и та красота, которой мы любуемся. Представимъ себѣ, что бурное волненіе моря и раскаты грома въ грозѣ суть только обманъ, иллюзія,

что внѣ чьей-то «ложной точки зрѣнія», нѣтъ вовсе ни этихъ мятежныхъ силъ, ни ихъ борьбы и волненія, а есть только невозмутимо спокойное сіяніе свѣта. Развѣ этого недостаточно, чтобы гроза и буря утратили для насъ всякое эстетическое очарованіе! Ясно, что эстетическое переживаніе здѣсь включаетъ въ себя, какъ необходимый элементъ, вѣру въ *реальность* хаоса, т.-е. внѣбожественной, непросвѣтленной идеей природы. При этомъ для наличности объективной красоты совершенно недостаточно той «относительной», по словамъ Соловьева, а на дѣлѣ призрачной реальности, которую онъ приписываетъ внѣбожественной природѣ. Тотъ хаосъ, для преодолѣнія котораго требуется многовѣковая борьба свѣтлыхъ силъ до крестной муки включительно, не есть только сновидѣнье и *греза* міровой души, а дѣйствительное состояніе вселенной и постольку — дѣйствительная сила.

О томъ же самомъ свидѣтельствуетъ тотъ отмѣченный эстетикой Соловьева фактъ, что всякому углубленію положительнаго начала въ природѣ соотвѣтствуетъ такое же углубленіе начала отрицательнаго. Очевидно, идея не можетъ быть источникомъ этой возрастающей силы сопротивленія, которое оказываетъ ей «другое», хаотическое начало. Соловьевъ указываетъ, что отрицательное начало является въ неорганическомъ мірѣ какъ тяжесть и косность, въ мірѣ органическомъ, какъ смерть и въ мірѣ человѣческомъ, какъ нравственное зло. Ясно, что ни то ни другое, ни третье, не можетъ быть явленіемъ идеи, которая по самому существу своему есть абсолютная всепроницаемость, вѣчная жизнь и совершенное добро. Еслибы отрицательное, дурное начало было только миражемъ, иллюзіей міровой души, этотъ параллелизмъ въ развитіи добра и зла былъ бы совершенно невозможенъ; тогда, наоборотъ, усовершенствованіе добра выражалось бы въ постепенномъ разсѣяніи миража: зло было бы всего сильнѣе въ застывшемъ царствѣ минераловъ и въ грезящей жизни растеній; оно окончательно исчезало бы въ ясномъ самосознаніи человѣка, которое освобождается отъ обмана, возвышаясь надъ «ложной точкой зрѣнія» міровой души. Если въ дѣйствительности мы видимъ какъ разъ обратное, если въ мірѣ плевелы растутъ параллельно съ пшеницей и ростомъ сознанія въ человѣкѣ зло не побѣждается, а *усиливается*, это значитъ, что

зло не есть иллюзія, а *реальная сила*, которая имѣетъ свой самостоятельный, отдѣльный отъ идеи умопостигаемый корень.

Наглядным выраженіемъ этой самостоятельности является тотъ отмѣченный Соловьевымъ фактъ, что идея воплощается въ природѣ «лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны». Это было бы, очевидно, невозможно, еслибы между природой и идеей существовало изначальное, *существенное* тождество. Въ эстетикѣ своей Соловьевъ учитъ, что «красота природы есть только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни». Если съ другой стороны мы продумаемъ до конца утвержденіе «La Russie et l'Eglise», что внѣбожественный міръ есть лишь «субъективная перестановка» элементовъ міра божественнаго, то намъ придется прійти къ выводу, какъ разъ обратному, что въ *существѣ* своемъ жизнь природы — добра, и что безобразіе, какъ и вообще зло — есть лишь обманчивый покровъ, наброшенный на благую жизнь природы «субъективной точкой зрѣнья» міровой души.
За невозможностью совмѣстить эти два діаметрально противоположныя рѣшенія, необходимо сдѣлать выборъ между ними. Докетическій взглядъ, превращающій внѣбожественную природу въ обманчивую видимость, долженъ быть разъ навсегда оставленъ, какъ одинаково несостоятельный и съ точки зрѣнія метафизической и съ точки зрѣнія религіозной.

Къ счастью у Соловьева есть противорѣчія, которыя спасаютъ его отъ черезчуръ прямолинейнаго проведенія пантеистическихъ тенденцій его метафизики.

Теургическая задача искусства, поставленная имъ въ его эстетикѣ, исходитъ изъ діаметрально противоположнаго предположенія. Тутъ міръ понимается не какъ обманчивое, иллюзорное явленіе «*Софіи*», а какъ реальное *другое* по отношенію къ ней. Тѣмъ самымъ и «Софія» утверждается не какъ сущность міра, а какъ трансцендентное ему начало, какъ та Премудрость Божія, тайная, сокровенная, о которой говорятъ пророкъ Исаія и апостолъ Павелъ: «не видѣлъ того глазъ, не слышало ухо и не приходило то на сердце человѣку, что приготовилъ Богъ любящимъ Его» (I Коринѳ., II, 7—9).

Насъ не должно сбивать съ толку то обстоятельство, что Соловьевъ говоритъ о рядѣ воплощеній «Софіи» въ природѣ какъ

о совершившемся фактѣ. Основное предположеніе его эстетики заключается въ томъ, что, несмотря на эти воплощенія, внѣшнія и поверхностныя, божественная Мудрость остается все еще безконечно далекой человѣку и міру, нераскрытой для него тайной и постольку — невидимой. Разъ эти явленія «Софіи» сводятся къ тому, что природа лишь внѣшнимъ образомъ *отражаетъ* божественную идею, не преображаясь и не пресуществляясь въ нее, самое выраженіе «воплощеніе» въ данномъ случаѣ едва ли точно. Отраженіе какого-либо предмета въ несовершенномъ, кривомъ зеркалѣ не можетъ быть названо его воплощеніемъ. Но именно такія отраженія «Софіи» — не болѣе — мы имѣемъ съ точки зрѣнія самого Соловьева въ земныхъ явленіяхъ красоты.. —

Я уже говорилъ о томъ, въ чемъ «Софія» видѣній Соловьева отличается отъ его же о ней метафизическихъ разсужденій. Надъ эстетикой Соловьева, какъ и надъ собственнымъ его художественнымъ творчествомъ все время носится подлинный, *невозможный* образъ «Софіи». Мы видѣли уже, насколько несовершенны съ его собственной точки зрѣнія даже высшія предваренія этого образа въ существовавшемъ доселѣ человѣческомъ искусствѣ: «предваренія прямыя или магическія» составляютъ рѣдкое исключеніе. Большая часть великихъ произведеній міровыхъ художниковъ сводится къ «предвареніямъ косвеннымъ», гдѣ свѣтъ «Софіи» не сочетается съ міромъ въ одно органическое цѣлое, а отражается отъ него какъ отъ несоотвѣтствующей ему среды. Если истиннаго теургическаго искусства еще нѣтъ, если, согласно вышеизложенному, величайшіе изъ величайшихъ геніевъ искусства могутъ быть въ лучшемъ случаѣ названы его предтечами и «предчувственниками», это обусловливается тѣмъ, что въ эстетикѣ Соловьева, какъ и въ его искусствѣ, «Софія» воспринимается не какъ сущность міра, а какъ запредѣльная ему *тайна;* это — другая, высшая дѣйствительность, которой міръ въ своемъ несовершенномъ настоящемъ не вмѣщаетъ ни на низшихъ, ни даже на высшихъ своихъ ступеняхъ. Какъ бы ни были сильны противоположныя, пантеистическія тенденціи въ метафизикѣ Соловьева, — вся эстетика его покоится на томъ предположеніи, что *между «Софіей-Премудростью» и міромъ еще нѣтъ субстанціальнаго отношенія,* что субстанціальное неразрывное единство

между тѣмъ и другимъ установится только въ царствѣ нетлѣнной красоты, — въ той преображенной вселенной, гдѣ упразднится смерть. «Духовный матеріализмъ» этой эстетики выражается въ томъ, что міръ въ ней мыслится какъ *будущее* (но не какъ настоящее) тѣло «Софіи»; въ настоящемъ, разстояніе между міромъ и «Софіей» выражается упомянутыми выше тремя основными проявленіями злого начала, которыя никоимъ образомъ не могутъ быть состояніями божественной идеи, — непроницаемостью, смертью и нравственнымъ зломъ. Уничтоженіе этого разстоянія, субстанціальное соединеніе между міромъ и «Софіей» означаетъ окончательное преодолѣніе грѣха и смерти.

Вообще говоря, въ эстетикѣ Соловьева пантеистическая тенденція его метафизики оттѣсняется на второй планъ: здѣсь все время предполагается, что «Софія», будучи вѣчной дѣйствительностью *сама въ себѣ, для міра* выражаетъ собою не субстанціальное его опредѣленіе, а идеалъ, *норму* должнаго, которая можетъ быть осуществлена или не осуществлена въ мірѣ.

Съ этой точки зрѣнія, весьма знаменательно то названіе «свободной» теургіи, которое получаетъ у Соловьева его идеалъ искусства. Нормативная точка зрѣнія вышеизложенной эстетики необходимо предполагаетъ *свободное* отношеніе человѣка и міра къ «Софіи». Идеалъ абсолютной красоты не можетъ осуществиться въ мірѣ силою естественной необходимости. Онъ предполагаетъ какъ необходимое свое условіе *свободное самоопредѣленіе* человѣческой воли, не вынужденное, а добровольное ея сотрудничество съ Божествомъ. Соловьевъ категорически заявляетъ, что безъ участія свободной, сознательной воли человѣка, осуществленіе красоты въ мірозданіи можетъ быть лишь поверхностнымъ, внѣшнимъ. Для полнаго ея торжества необходимо, чтобы темныя силы природы были «не только побѣждены, но и *убѣждены* всемірнымъ смысломъ»[1]).

Этими словами выражается глубочайшая мысль всей эстетики Соловьева; но ими же ниспровергается въ конецъ вся шеллингіанская гностика его метафизики. Если только черезъ свободное самоопредѣленіе твари можетъ совершиться ея дѣйстви-

[1]) Общій смыслъ искусства, 72.

тельное преображеніе, если злая жизнь природы можетъ быть побѣждена лишь черезъ добровольное отъ нея отреченіе, это значитъ иными словами, что субстанціальное соединеніе ея съ «Софіей» возможно только черезъ свободу.

Для осуществленія безусловной красоты недостаточно односторонняго дѣйствія сверху: необходимо встрѣчное движеніе снизу, сознательное и добровольное: *для преображенія твари съ ея стороны требуется подвигъ*. Чтобы получить основы истинной эстетики, надо углубить и продумать до конца эту мысль, мимоходомъ брошенную Соловьевымъ.

Прообразомъ того грядущаго преображенія всей твари, о которомъ онъ говоритъ, какъ для него, такъ и для всякаго вѣрующаго христіанина служитъ преображеніе Христово, о которомъ повѣствуютъ три Евангелія — «И преобразился передъ ними; и просіяло лицо Его, какъ солнце, одежды же Его сдѣлались бѣлыми, какъ свѣтъ». (Матѳ. XVII, 2, ср. Марк. IX, 2—3, Лук. IX, 29). Красота, спасающая міръ, должна выразиться именно въ такомъ просвѣтлѣніи всей твари, при которомъ весь тѣлесный міръ, преисполняясь извнутри божественнаго смысла и божественной жизни, становится прозрачнымъ воплощеніемъ Христа, *свѣтлою ризою* Божества. Въ Евангеліи ясно говорится, въ чемъ долженъ заключаться тотъ подвигъ *человѣческой* воли, который для этого требуется.

Въ сознаніи самого Христа преображеніе неразрывно связано съ Голгоѳой; это — лишь предвареніе той грядущей вѣчной славы, которую Сыну человѣческому предстоитъ *выстрадать* на крестѣ. Весь смыслъ преображенія — въ той бесѣдѣ, которую велъ Христосъ съ Моисеемъ и Ильей на горѣ Ѳаворѣ «объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ». (Лук. IX, 31). И, дабы этотъ смыслъ утверждался въ сознаніи трехъ избранныхъ апостоловъ, а черезъ нихъ и всего человѣчества, Іисусъ «не велѣлъ никому разсказывать о томъ, что видѣли, доколѣ Сынъ человѣческій не воскреснетъ изъ мертвыхъ». (Марк. IX, 9, Матѳ. XVII, 9). Объ этомъ воспрещеніи слѣдуетъ помнить всѣмъ тѣмъ, кто видитъ идеалъ эстетики въ осуществленіи нетлѣнной красоты на землѣ. Лишь въ связи со страданіемъ Христа, Его смертью и воскресеньемъ, можетъ эта красота выразить собою надежду всей твари. Для человѣка и

для природы *путь къ преображенію лежитъ черезъ крестъ Христовъ*. Поэтому-то Спаситель и требуетъ, чтобы люди ничего не знали о первомъ до совершенія второго. Чтобы совершилось дѣло спасенія, нужно, чтобы человѣчество сначала измѣрило пропасть, отдѣляющую отъ божественной славы нашу землю, гдѣ самъ Сынъ человѣческій на крестѣ чувствуетъ себя оставленнымъ Богомъ. Оно должно сначала почувствовать необходимость участія въ вольной страсти Христовой для своего внутренняго просвѣтлѣнія; только при этомъ условіи оно будетъ въ состояніи принять свѣтъ горы Ѳавора и отдѣлить его отъ всѣхъ тѣхъ земныхъ утопій, которыя такъ легко заслоняютъ его для необрѣзаннаго человѣческаго сердца.

Съ этой точки зрѣнія долженъ освѣщаться для насъ и путь къ той божественной Мудрости, о которой говоритъ апостолъ Павелъ: для него она неотдѣлима отъ юродства креста. Самъ Христосъ «сдѣлался для насъ Премудростію отъ Бога праведностью и освященіемъ и искупленіемъ» (I Коринѳ., I, 30). Еслибы Премудрость была сущностью міра, путь къ ней выражался бы, очевидно, въ утвержденіи міра. Вмѣсто того мы видимъ какъ разъ обратное: утвержденіе мудрости, олицетворяемой Христомъ распятымъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе міра: «Богъ избралъ безумное міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и немощное міра избралъ Богъ, чтобы посрамить сильное. И незнатное міра и уничиженное и ничего не значущее избралъ Богъ, чтобы упразднить значущее. Для того, чтобы никакая плоть не хвалилась предъ Богомъ». (I Коринѳ. I, 27—29).

Метафизическій смыслъ всего этого ученія можетъ быть только одинъ: если сила и мудрость міра сего посрамлена, это значитъ, что *сама въ себѣ* она лишена вѣчнаго субстанціальнаго содержанія и значенія. Могущество и мудрость міра призрачны предъ Богомъ. Наоборотъ, субстанціально, существенно для Него безумное міра сего, немощное и ничего не значущее. Этимъ Богъ показываетъ, что самъ въ себѣ міръ не имѣетъ ни мудрости, ни субстанціи; чтобы спастись и увѣковѣчиться въ истинной божественной жизни, сотворенное существо должно отречься отъ того и другого. Нѣтъ пути къ этой Мудрости помимо креста; крестъ же есть отрицаніе міра. Окончательная побѣда надъ смертью достигается только черезъ смерть; чтобы спастись, все

человѣчество должно со Христомъ умереть для міра. Въ качествѣ символа *всеобщаго* спасенія, крестъ именно и означаетъ, что субстанціальная, *вѣчная* жизнь достигается не иначе, какъ чрезъ умерщвленіе несубстанціальной, *здѣшней* жизни. Ясно, что это было бы безсмыслицей, еслибы міръ былъ непосредственнымъ воплощеніемъ или тѣломъ «Софіи». Основной недостатокъ послѣдняго воззрѣнія, заключается въ томъ, что для Голгоѳы, въ немъ нѣтъ мѣста: здѣсь христіанское содержаніе затемняется той жизнерадостной языческой грезой, которая утверждаетъ возможность непосредственнаго, субстанціальнаго осуществленія Божественной Мудрости въ мірѣ *помимо креста*.

Заблужденіе это, извращающее основы цѣлаго христіанскаго міросозерцанія, имѣетъ непосредственное отношеніе къ эстетикѣ: только черезъ преодолѣніе его мы научимся отличать субстанціальную, нетлѣнную красоту новой твари, которая выражаетъ дѣйствительную, полную побѣду духовнаго надъ тѣлеснымъ, отъ той естественной, поверхностной, мірской красоты, которая есть покрывало, наброшенное на злую жизнь непреображенной твари. Эстетика, какъ и вся вообще философія, должна принять и продумать крестъ. Тѣмъ самымъ она освободится отъ всякаго земного обольщенія и разсѣкаетъ облако, которое доселѣ продолжаетъ заслонять отъ человѣческаго взора подлинныя свѣтлыя ризы преображеннаго Христа.

Заключеніе.

I.

Сказанное въ концѣ предыдущей главы даетъ намъ критерій для оцѣнки всего творчества Соловьева.

Не для одной его эстетики образъ преображенія Христова служилъ идеаломъ и руководящей нормой. Тотъ же свѣтлый образъ вдохновлялъ философа во всемъ, что онъ творилъ. Одно и то же видѣлъ онъ въ Добрѣ, Истинѣ и Красотѣ: преображеніе всей твари было не только его завѣтной мыслью, но и тѣмъ *дѣломъ* Божіимъ, которому онъ отдалъ всю свою жизнь. Словно весь міръ земной сталъ для него прозрачною завѣсою, сквозь которую онъ непрестанно созерцалъ невидимый, запредѣльный свѣтъ горы Ѳавора.

Онъ заранѣе видѣлъ землю преображенною и одухотворенною. Но, можетъ быть, именно благодаря ослѣпительной яркости этого видѣнья, онъ въ ранній и срединный періодъ своей дѣятельности не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ разстояніи между двумя мірами. Живо помню, какъ онъ сказалъ однажды: «Одного не понимаю — страха Божія, отказываюсь понять, какъ можно бояться Бога». При этомъ онъ залился своимъ звучнымъ заразительнымъ и вмѣстѣ страннымъ хохотомъ.

Въ принципѣ Соловьевъ, разумѣется, не могъ *не признавать* страха Божія. Въ двухъ сочиненіяхъ своихъ онъ даже мимоходомъ говоритъ объ этомъ чувствѣ то, что *обязанъ* говорить о немъ вѣрующій и послушный церкви христіанинъ[1]).

[1]) *Духовныя основы жизни:* «И доселѣ для сознающаго свое несовершенство человѣка начало премудрости есть *страхъ* Божій», (305), ср.

Но самая незначительность этихъ прописныхъ изреченій доказываетъ, что здѣсь рѣчь идетъ о чемъ-то такомъ, что философъ знаетъ изъ катехизиса, а не изъ собственнаго своего религіознаго опыта. Въ начальномъ и срединномъ его періодѣ страхъ Божій во всякомъ случаѣ совершенно не замѣчается *въ настроеніи его творчества*. Тутъ его глубоко жизнерадостная душа преисполнена живымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ совершившагося и грядущаго преображенія и воскресенія. Но онъ далеко не въ достаточной степени чувствуетъ *ужасъ отдаленія* между Богомъ и грѣховнымъ, земнымъ человѣкомъ, ту смертельную скорбь, которая вызываетъ кровавый потъ и побѣждается только крестной смертью. Ему недостаетъ того непосредственнаго ощущенія *бездны грѣховной*, которое такъ сильно звучитъ въ творчествѣ Достоевскаго. Въ его непониманіи «страха Божія», въ его смѣхѣ, — не надъ этимъ святымъ страхомъ, конечно, — а надъ собой и надъ собственнымъ своимъ непониманіемъ — чувствуется что-то безконечно юное, чтобы не сказать — дѣтское. Этотъ человѣкъ, которому было дано въ созерцаніи такъ близко подойти къ Божественному, можетъ быть, именно потому недостаточно глубоко чувствовалъ, какъ оно еще далеко отъ нашей дѣйствительности.

Въ восьмидесятыхъ, и началѣ девятидесятыхъ годовъ въ произведеніяхъ Соловьева совершенно затушевывается тотъ фактъ, что путь къ преображенію и воскресенію твари лежитъ черезъ страданіе и смерть. Онъ разсматриваетъ два первыя событія преимущественно какъ *естественное* завершеніе міровой эволюціи, — того общаго хода вещей, который черезъ рядъ ступеней ведетъ отъ минеральнаго царства къ растительному и животному, отъ царства животнаго къ человѣку, а отъ человѣка — къ Богочеловѣку. «Побѣда надъ смертью» для него — «необходимое *натуральное* (курсивъ мой) слѣдствіе внутренняго духовнаго совершенства: то лицо, въ которомъ духовное начало забрало силу рѣшительно и окончательно надо всѣмъ низшимъ, не можетъ быть покорено смертью; духовная сила, достигнувъ *полноты* своего совершенства, неизбѣжно переливается, такъ сказать,

---

Оправданіе Добра, стр. 113, гдѣ говорится, что «не вмѣняется въ постыдную трусость боязнь грѣха или страхъ Божій».

черезъ край субъективно-психической жизни, захватываетъ и тѣлесную жизнь, преображаетъ ее, а затѣмъ окончательно одухотворяетъ, неразрывно связываетъ съ собою» [1]). Во всемъ этомъ изображеніи побѣды духовнаго начала надъ тѣлеснымъ поражаетъ въ особенности одна характерная для первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева черта: преображеніе и воскресеніе совершенно заслоняютъ для него *смерть Христа*. Смерть эта по христіанскому ученію является основной причиной побѣды: Христосъ попралъ *смерть смертью*. Между тѣмъ она ни съ какой стороны не есть проявленіе естественной необходимости: съ двухъ сторонъ она выражаетъ собою *самоопредѣленіе человѣческой свободы:* со стороны человѣческой воли Христа это — самоопредѣленіе любви, *совершенная жертва*, а со стороны міра — самоопредѣленіе человѣческой ненависти. «Естественная эволюція» міра могла бы повести только къ безконечному продолженію и увѣковѣченію смерти. Безсмертіе, воскресеніе, преображеніе всей твари ни въ какомъ случаѣ не есть «естественное» завершеніе того «общаго хода» развитія, который выражается въ непрерывномъ и всеобщемъ умираніи. Между нашей дѣйствительностью и преображеніемъ лежитъ *міровая катастрофа, и свободный подвигъ* вольной страсти.

Забвеніе этой грани влечетъ за собой тотъ самый оптическій обманъ, въ который впалъ апостолъ Петръ на горѣ Ѳаворѣ. Онъ *потерялъ сознаніе границъ*, отдѣляющихъ грѣховное, здѣшнее, человѣческое отъ божественнаго. — Тотчасъ небесное видѣніе закуталось для него романтической дымкой. И *земная* мечта заговорила его устами: «Господи, хорошо намъ здѣсь быть: если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи; Тебѣ одну и Моисею одну и одну Иліи». Но громъ небесный прогремѣлъ въ отвѣтъ о послушаніи Сыну Божію. А сынъ Божій говорилъ съ Моисеемъ и Иліей о крестной Своей смерти. И разлетѣлось въ прахъ земное «хорошо намъ здѣсь». Возстановился забытый страхъ Божій. И, падши на лица свои, апостолы извѣдали ужасъ разстоянія. Только послѣ Голгоѳы и воскресенія они поняли, о чемъ вѣщалъ имъ голосъ съ неба. — Второе окончательное и всеобщее преображеніе можетъ быть только вѣнцомъ всеоб-

[1]) Письмо къ Л. Н. Толстому, Письма, III, 40.

шихъ страданій. Земля, не пережившая страстей Христовыхъ, не въ состояніи удержать въ себѣ сіянія свѣтлыхъ ризъ Спасителя. Чтобы стать жилищемъ Абсолютнаго, она должна принять свою *крестную муку*.

Въ этомъ евангельскомъ повѣствованіи мы найдемъ полную и всестороннюю оцѣнку жизненнаго дѣла Соловьева. Что онъ видѣлъ свѣтлыя ризы Божества и возвѣстилъ въ огненныхъ строкахъ грядущее всеобщее преображеніе, — въ этомъ заключается то вѣчное, что онъ сдѣлалъ. Но къ этому вѣчному въ начальный и средній періодъ его творчества у него примѣшались земныя иллюзіи и утопіи — все та же мечта о трехъ кущахъ, попытка утвердить Божественное въ формахъ здѣшняго, непросвѣтленнаго существованія.

Въ этомъ заключается общая сущность всѣхъ тѣхъ заблужденій Соловьева, которыя были отмѣчены въ предшествующемъ изложеніи. Утопія субстанціальности здѣшняго,—пантеистическая тенденція метафизики философа, утопія половой любви въ его этикѣ, наконецъ, утопія теократіи въ его соціальной философіи все это — различныя проявленія одного и того же соблазна трехъ кущей, различныя видоизмѣненія одной и той же мечты увидѣть землю, еще не принявшую и не пережившую Голгоѳу, жилищемъ Божественной славы.

Невысказанное предположеніе всѣхъ этихъ формъ земного миража, ихъ общій руководящій мотивъ есть все то же «хорошо намъ здѣсь» апостола Петра, которое звучитъ если не въ самомъ ученіи Соловьева, то во всякомъ случаѣ — въ сопровождающемъ его настроеніи. Говорятъ ли намъ, что земля божественна въ своей сущности, что зло коренится лишь въ ложной точкѣ зрѣнія, что эта «ложная точка зрѣнія» уничтожается на землѣ въ восторгѣ половой любви, частично возстановляющей уже здѣсь цѣльность райскаго существованія, что уже въ этомъ мірѣ подвигомъ избраннаго народа русскаго всемірная государственность можетъ и должна преобразиться въ соціальное тѣло Христово, все это въ концѣ концовъ — видоизмѣненія одной и той же земной иллюзіи.

Разсѣялся этотъ миражъ у Соловьева совершенно такъ же, какъ нѣкогда на горѣ Ѳаворѣ: радужная мечта была разбита ударомъ грома. И рухнули одна за другой всѣ его утопіи. Въ

1894 году, философъ уже всѣмъ существомъ своимъ почувствовалъ грозу, идущую съ Дальняго Востока. Объ этомъ говоритъ его пророческое стихотвореніе. —

О Русь, забудь былую славу:
Орелъ двуглавый сокрушенъ,
И желтымъ дѣтямъ на забаву
Даны клочки твоихъ знаменъ.
Смирится въ трепетѣ и страхѣ,
Кто могъ любви завѣтъ забыть
И третій Римъ лежитъ во прахѣ
А ужъ четвертому не быть.

Въ этихъ строкахъ мы видимъ совершенно новое настроеніе, то самое, которое испытали три апостола на горѣ Ѳаворѣ, когда страхъ Божій повергъ ихъ на землю. Въ небесномъ громѣ, разрушившемъ земное очарованіе, философъ ясно услыхалъ то самое, о чемъ, вслѣдъ за видѣніемъ Преображенія, этотъ громъ прогремѣлъ въ отвѣтъ св. Петру: «Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ которомъ мое благоволеніе, Его слушайте».

Въ Евангеліи эти послѣднія слова готовятъ слухъ апостоловъ къ той скорбной вѣсти, которую они должны услышать изъ устъ самого Сына Божія. Тотчасъ по исчезновеніи видѣнія, еще до спуска съ горы, Христосъ разъясняетъ тремъ избраннымъ ученикамъ, что до воскресенія изъ мертвыхъ «Сыну человѣческому, какъ написано о Немъ, *надлежитъ* много пострадать и быть уничиженну». (Марк. IX, 12). При свѣтѣ этого откровенія написаны всѣ послѣднія философскія произведенія Соловьева. «Жизненная драма Платона», «Теоретическая философія», въ особенности же «Три разговора» и статья «По поводу послѣднихъ событій» полны живымъ предчувствіемъ Голгоѳы, предстоящей послѣдователямъ Христовымъ въ послѣдніе дни передъ кончиной міра. Теперь вмѣсто земной славы вселенскаго владычества, философія исторіи Соловьева сулитъ христіанству страданіе и уничиженіе. Но не въ одной философіи исторіи выразился этотъ переворотъ: продумать до конца Голгоѳу для нашего мыслителя, значило вообще отдѣлить горнее отъ здѣшняго, ощутить Божественное, какъ запредѣльное міру. Мы уже видѣли, что это дѣлаетъ неизбѣжнымъ преобразованіе всей его метафизики и этики.

Всѣмъ этимъ намѣчаются дальнѣйшія задачи жизни и мысли, которыя далеко не съ достаточной ясностью были сознаны самимъ Соловьевымъ. Если уже при его жизни въ его ученіи началось отдѣленіе неумирающаго зерна отъ исторической скорлупы, то тѣмъ болѣе оно должно продолжаться въ сознаніи его преемниковъ. Для насъ этотъ процессъ отдѣленія вѣчнаго отъ временнаго въ творчествѣ Соловьева облегчается въ особенности однимъ обстоятельствомъ: его ученіе принадлежитъ къ другой, уже закончившей свое теченіе исторической эпохѣ. При всей своей хронологической къ намъ близости она отдѣлена отъ насъ рѣзкой исторической гранью, такъ что кажется намъ далекимъ прошлымъ!

Грань эта есть *катастрофа*, начало того катастрофическаго періода исторіи, который провидѣлъ Соловьевъ, — гроза съ востока, несчастная война, приведшая къ неудачной революціи, одна изъ тѣхъ бурь, которыя не только ставятъ все вверхъ дномъ въ жизни народовъ, но сдвигаютъ съ мѣста самую мысль, переворачиваютъ міросозерцаніе. Многое изъ пережитого за послѣдніе годы имѣло для насъ значеніе новаго откровенія. Слова распятаго Христа — «или, или, лама савахвани» стали осязательнымъ фактомъ нашего жизненнаго опыта. Страна нашихъ грезъ — Россія — почувствовала себя землей, оставленной Богомъ. Вмѣсто ожидаемаго благополучія, передъ нами разверзлась бездна страданія и зла. И, что всего хуже, есть вѣскія основанія думать, что все это — только «начало болѣзней».

Явился на сцену новый народъ и залилъ міръ потоками крови. То пораженіе, которое мы отъ него потерпѣли, не было для насъ только ударомъ внѣшняго рока: въ качествѣ естественнаго послѣдствія нашихъ собственныхъ, внутреннихъ грѣховъ, оно было для насъ толчкомъ къ дальнѣйшимъ потрясеніемъ. За неудачной войной послѣдовала кровавая смута, вызвавшая жестокую кровавую расправу. Революція, не давшая несчастной странѣ ни соціальнаго ни настоящаго политическаго обновленія, оказалась еще болѣе, чѣмъ война, чреватою разочарованіями. Если на войнѣ обнаружилась полная несостоятельность нашего государственнаго строя, то въ неудачной попыткѣ его преобразовать сказалось наше общественное убожество, обнажились роковые наши народные не-

достатки. Доселѣ славянофильство и народничество сходились въ общей мечтѣ объ особой, совершенно исключительной соціальной миссіи Россіи среди народовъ, о ея призваніи — осуществить царство правды на землѣ. Какъ часто мы слышали раньше, что испытаніе этой задачи задерживается только внѣшнимъ препятствіемъ, — государственнымъ строемъ, который не даетъ намъ проявить нашъ реформаторскій геній. Но вотъ этотъ государственный строй рухнулъ. «Народъ богоносецъ» былъ призванъ къ самоопредѣленію. Была пора, хотя и краткая, когда отъ него зависѣло распорядиться своими судьбами. Что же онъ сдѣлалъ?

Въ области политики революція не выдвинула *ни одного* сколько-нибудь крупнаго дарованія, *ни одного* государственнаго ума, даже *ни одного* политическаго оратора, который могъ бы считаться звѣздою первой величины. Все содержаніе ея исчерпалось однимъ отрицаніемъ: все ея умственное богатство свелось къ повторенію чужихъ мыслей, давно высказанныхъ и частью уже изжитыхъ, при чемъ всѣ попытки примѣнить эти мысли къ нашей конкретной исторической обстановкѣ оказались неудачными въ корнѣ и въ основаніи. Ея сила сказалась не въ творчествѣ, а въ анархіи, въ разнообразныхъ и грозныхъ симптомахъ общественнаго разложенія.. Въ общемъ лекарство оказалось немногимъ лучше болѣзни. И попытка національнаго самоопредѣленія снова привела все къ тому же печальному концу, которымъ отъ начала русской исторіи у насъ всегда завершается смута. Вчерашній врагъ опять превратился въ варяга; то самое правительство, противъ котораго наканунѣ, казалось бы, объединились всѣ общественныя силы, услышало все тотъ же историческій призывъ, исходящій изъ нѣдръ русскаго общества. — «Наша земля велика и обильна, но порядка въ ней нѣтъ; придите, княжите и володайте нами». Въ другія времена и въ другихъ странахъ самое преодолѣніе смуты было дѣломъ великихъ дарованій генія, которыя творчески обновляли жизнь и двигали впередъ всемірную культуру. Но гдѣ же нашъ Наполеонъ и его кодексъ? Въ нашей внутренней борьбѣ побѣдители оказались еще бездарнѣе побѣжденныхъ. Такъ жизнь отвѣтила на радужныя мечты о мессіаническомъ будущемъ русской государственности и о скоромъ нашемъ національномъ обновленіи.

Смыслъ всѣхъ этихъ переживаній — въ тѣхъ вѣчныхъ истинахъ, о которыхъ они напоминаютъ. Чтобы жить со Христомъ, человѣчество должно и умереть со Христомъ. Для христіанъ, какъ и для Христа безъ распятія нѣтъ ни преображенія, ни воскресенія. Это значитъ, что Сыну человѣческому надлежитъ еще разъ «пострадать и быть уничиженъ» въ своемъ соціальномъ тѣлѣ, прежде чѣмъ царствовать въ объединенномъ и просвѣтленномъ человѣчествѣ. Въ частности, Россія не выстрадала еще своего преображенія, не приняла еще своей послѣдней, крестной муки. Оттого и рухнула та ветхая хижина, въ которой мы самонадѣянно мечтали поселить на землѣ царство правды.

Каждая историческая эпоха есть новая стадія въ томъ процессѣ откровенія безусловнаго, божественнаго, которое составляетъ содержаніе и смыслъ мірового процесса. Это значитъ, что въ каждый данный историческій періодъ Абсолютное открывается человѣчеству съ какой-либо новой своей стороны, которая раньше оставалась скрытой. И въ этомъ новомъ религіозномъ опытѣ каждой эпохи заключается та глубочайшая метафизическая грань, которая отдѣляетъ ее отъ предыдущихъ.

Только съ этой точки зрѣнія становится понятной та черта, которая отдѣляетъ насъ отъ Соловьева. Съ перваго же взгляда бросается въ глаза, что разстояніе здѣсь — неодинаково по отношенію къ различнымъ періодамъ его творчества: насколько онъ близокъ къ нашей эпохѣ въ своей философіи исторіи «Трехъ разговоровъ», настолько же онъ представляется далекимъ ей въ розовыхъ утопіяхъ своей молодости и своего средняго періода. Какъ въ первомъ случаѣ близость объясняется сходствомъ, такъ во второмъ случаѣ отдаленіе обусловливается глубокимъ различіемъ религіознаго опыта двухъ эпохъ. Въ «Трехъ разговорахъ» Соловьевъ пророчески предвкушаетъ катастрофическій опытъ, который мы послѣ него начали переживать въ дѣйствительной жизни; наоборотъ, вся его философія и религіозная проповѣдь первыхъ двухъ періодовъ есть *философія и проповѣдь докатастрофическая*. Тутъ мы имѣемъ грань, отдѣляющую два различныхъ міроощущенія и вмѣстѣ съ тѣмъ два различныхъ воспріятія божественнаго. Господствующее настроеніе первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева, есть *ощущеніе непосредственной близости царствія Божія;* наоборотъ,

въ послѣдніе свои годы онъ воспринимаетъ царствіе Божіе преимущественно какъ запредѣльное, трансцендентное, безконечно возвышенное надъ здѣшнимъ, и постольку — какъ «судъ міру сему».

Между этими двумя ощущеніями Бога и міра нѣтъ объективнаго логическаго противорѣчія. Объективная Истина вообще, не исчерпывается нашимъ ограниченнымъ человѣческимъ опытомъ. Въ данномъ же случаѣ, въ Истинѣ оправдывается и то и другое міроощущеніе, и то и другое воспріятіе Царствія Божія. Оно одновременно и близко и далеко отъ насъ и трансцендентно и имманентно земному. Въ томъ всестороннемъ религіозномъ опытѣ, который открывается въ проповѣди ближайшаго Предтечи Спасителя, одинаково сильно звучитъ и тотъ и другой мотивъ: «покайтесь, ибо приблизилось царство небесное». Эта потребность покаянія — объединяетъ въ себѣ и чувство близости ко Христу и сознаніе бездны, отъ Него отдѣляющей: но, гдѣ ощущается эта роковая бездна, тамъ должна чувствоваться и нависшая надъ міромъ катасрофа: «уже и сѣкира при корнѣ деревъ лежитъ; всякое дерево, не приносящее добраго плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь». О томъ же свидѣтельствуетъ и двоякое крещенье Христово — Духомъ Святымъ, рождающимъ въ насъ новаго человѣка и огнемъ, попаляющимъ ветхаго.

Не отдѣльный человѣкъ только, весь міръ долженъ пройти черезъ это крещенье. И только существованіе, дѣйствительно утвердившееся въ Богѣ, можетъ выдержать огненное испытаніе. Если Царствіе Божіе въ самомъ дѣлѣ къ намъ приблизилось, это значитъ что мы вступаемъ въ критическій періодъ, созидательный и вмѣстѣ разрушительный. Приблизилось царство Безусловнаго Добра: стало быть, наступаетъ конецъ всему грѣховному и злому: все то, что относится къ нему враждебно или безразлично, должно рухнуть. Мало того, *совершеніе* Царствія Божія означаетъ упраздненіе тѣхъ временныхъ формъ существованія, которыя въ процессѣ міровой эволюціи служили подготовительными къ нему ступенями. Въ царствѣ безусловнаго совершенства все «то, что *отчасти*» должно прекратиться; тамъ есть мѣсто только для тѣхъ формъ существованія, которыя достойны быть сосудами безусловнаго, божественнаго содержанія.

Отсюда видно, какъ религіозный опытъ нашей эпохи, пред-

восхищенный въ «Трехъ разговорахъ», относится къ докатастрофическому религіозному опыту первыхъ двухъ періодовъ творчества Соловьева. Мы имѣемъ здѣсь двѣ стадіи одного и того же откровенія, изъ коихъ послѣдняя и высшая не упраздняетъ, а восполняетъ низшую. Одно и то же Царствіе Божіе открывается въ обоихъ случаяхъ съ различныхъ сторонъ: въ молодые и средніе свои годы философъ ощущаетъ его какъ грядущее преображеніе вселенной, какъ новое небо и новую землю; въ послѣдніе годы его жизни то же самое ощущеніе осложняется острымъ предчувствіемъ страданій, которыя должны предшествовать грядущей славѣ. Въ христіанствѣ эти два воспріятія нисколько не противорѣчатъ другъ другу: напротивъ, послѣднее углубляетъ и усиливаетъ первое. Воспріятіе царствія Божія только тогда можетъ быть интенсивнымъ и полнымъ, когда въ немъ ощущается окончательное преодолѣніе страданія, смерти, грѣха, вообще всяческаго *разстоянія* между человѣкомъ и Богомъ. Но для того, чтобы преодолѣть разстояніе, нужно его почувствовать: нужно пережить до дна скорбь разлуки съ Божественнымъ. Не можетъ быть совершенной та радость, въ которой не чувствуются обильныя слезы: и это прежде всего потому, что высшая, *вѣчная радость должна быть выстрадана*. —

Не даромъ символъ страданія — *крестъ* въ христіанствѣ становится древомъ жизни: помимо животворящаго креста нѣтъ иного пути къ спасенію. Нѣтъ свѣтлаго праздника безъ страстной седмицы: — для высшаго подъема духа нужна увѣренность, что на крестѣ смерть побѣждена смертью. «Смерть, гдѣ твое жало, адъ, гдѣ твоя побѣда»! Чтобы почувствовать всю силу восторга, выраженнаго этими вдохновенными словами, нужно сначала ощутить дѣйствительную силу врага, надъ которымъ одержана побѣда: для этого нужно пережить скорбь распятія.

Послѣдніе годы творчества Соловьева, отличаются отъ предыдущихъ именно тѣмъ, что скорбь эта стала для него реальнымъ переживаніемъ. Были дни, когда земная любовь и земная родина заслоняли для него путь крестный. Не въ эти дни ощутилъ онъ въ полной мѣрѣ радость воскресенья, а въ тѣ послѣдніе годы своей жизни, когда онъ почувствовалъ скорбь разочарованія, когда онъ ясно увидалъ конецъ всякой земной славы.

Тутъ повторилось парадоксальное явленіе, которое не въ пер-

вый разъ наблюдается въ исторіи религіозной жизни и мысли. Пока царствіе Божіе казалось философу близкимъ къ нашей мірской дѣйствительности, пока оно грезилось ему какъ начало нашего земного преуспѣянія и благополучія, оно было отъ него сравнительно далеко. Наоборотъ, оно стало ему сугубо близкимъ,когда онъ почувствовалъ его отдаленіе и предрекъ тѣ тяжкія испытанія, которыя должны предшествовать его совершенію. Такъ и св. Петръ сталъ ближе ко Христу, когда Голгоѳа разбила его еврейскія мессіаническія иллюзіи. Чѣмъ дальше отъ насъ обманчивый миражъ, тѣмъ ближе подлинная дѣйствительность божественнаго.

II.

Всѣмъ этимъ намѣчаются итоги настоящаго изслѣдованія. Та критика, которой подверглись здѣсь воззрѣнія Соловьева, можетъ съ перваго взгляда казаться весьма разрушительною. Не сомнѣваюсь въ томъ, что она вызоветъ горячіе протесты и даже негодованіе среди тѣхъ почитателей покойнаго философа, которые, не проникая въ духъ его ученія, тѣмъ крѣпче держатся за букву.

Это не колеблетъ моей увѣренности, что именно безпощадная критика есть необходимое условіе продолженія дѣла почившаго, а потому представляетъ собою наилучшій способъ почтить его память. Соловьевъ завѣщалъ намъ свое ученіе не для того, чтобы мы окружали его атмосферой кладбища, а для того, чтобы оно росло и развивалось. Необходимымъ условіемъ роста брошеннаго въ землю сѣмени тутъ должно быть отдѣленіе живого отъ мертваго. «Ты еже сѣеши, не оживетъ, аще не умретъ»: когда зарождается живой ростокъ, — скорлупа тѣмъ самымъ отмираетъ и отбрасывается: самая смерть здѣсь служитъ признакомъ жизни.

Этотъ же признакъ служитъ критеріемъ жизнеспособности унаслѣдованныхъ отъ прошлаго идей и ученій. Если на нашихъ глазахъ въ ученіи Соловьева происходитъ отдѣленіе зерна отъ скорлупы, это значитъ ,что въ немъ есть живоносное сѣмя, которое ростетъ и развивается. Тотъ ученическій консерватизмъ,

который задерживаетъ ростъ и отстаиваетъ неприкосновенность скорлупы, идетъ вразрѣзъ съ завѣтами учителя. Онъ, всю жизнь свою боровшійся противъ старовѣрческихъ наклонностей отечественной религіозности, менѣе чѣмъ кто-либо другой могъ бы одобрить такое старовѣрческое отношеніе къ собственнымъ своимъ мыслямъ. Не будучи соловьевцемъ, самъ Соловьевъ относился къ своему ученію гораздо свободнѣе; въ послѣдніе годы своей жизни, самъ онъ освобождалъ его отъ искажавшаго его историческаго балласта; намъ, его продолжателямъ, остается довершить это дѣло.

Въ предшествовавшемъ изложеніи я попытался выяснить, что въ этомъ ученіи представляется живымъ и что — отжившимъ. Его живое зерно заключается въ утвержденіи Богочеловѣчества, какъ начала и конца мірового процесса: его мертвая скорлупа выражается въ рядѣ утопій, которыя такъ или иначе сводятся къ ложной идеализаціи земного. Въ значительной своей части этотъ утопизмъ представляетъ собою историческое наслѣдіе прошлаго. Такъ, пантеистическія тенденціи метафизики Соловьева воспроизводятъ въ себѣ старую традицію нѣмецкой философіи: въ нихъ не трудно узнать слѣды не вполнѣ побѣжденнаго шеллингіанства и ученія Шопенгауера. Утопія половой любви также представляетъ собою развитіе началъ, жившихъ въ нѣмецкой мистикѣ и въ нѣмецкой романтикѣ. Въ частности, мы находимъ ее почти цѣликомъ у Баадера. Наконецъ, въ идеѣ вселенской теократіи мы уже отмѣтили вліяніе славянофильства и русской національной утопіи третьяго Рима. Остается прибавить, что и здѣсь, какъ во многихъ другихъ случаяхъ, специфически русское примыкаетъ ко всемірному теченію общечеловѣческой мысли.

Между утопизмомъ Соловьева и утопизмомъ западно-европейскимъ есть не только родство, но и несомнѣнная преемственная связь; соотвѣтственно съ этимъ и тѣ разочарованія, которыя переживаетъ философъ къ концу жизни, представляютъ собою частное проявленіе всеобщаго и повсемѣстнаго крушенія утопій.

П. И. Новгородцевъ въ рядѣ замѣчательныхъ статей «Объ общественномъ идеалѣ» отмѣчаетъ черту, если не общую, то чрезвычайно распространенную въ философіи предшествовавшей намъ эпохи XVIII и XIX столѣтій. Это — «вѣра въ возмож-

ность земного рая». Этимъ нѣсколько гиперболическимъ выраженіемъ П. И. Новгородцевъ называетъ мечту о заключительной, блаженной порѣ существованія человѣчества — о соціально-политическомъ строѣ будущаго, который осуществитъ въ себѣ царство правды на землѣ и откроетъ собою новую эру счастія для человѣческаго общества. Въ этомъ общемъ ожиданіи сходятся между собою мыслители самыхъ различныхъ, нерѣдко даже противоположныхъ направленій. Такъ, Руссо предсказываетъ человѣчеству «достиженіе правомѣрнаго устройства и вмѣстѣ съ тѣмъ невозможность совершеннаго уклоненія въ будущемъ отъ нравственнаго прогресса». Кантъ воодушевляется утопіей «вѣчнаго мира», Гегель возвѣщаетъ наступленіе послѣдней стадіи исторіи, которая будетъ эпохой высшей зрѣлости человѣчества и вмѣстѣ высшимъ откровеніемъ Абсолютнаго. Августъ Контъ убѣжденъ, что «избранная часть человѣческаго рода уже приближается къ непосредственному наступленію общественнаго порядка, наиболѣе приспособленнаго къ природѣ». Спенсеръ ждетъ наступленія въ будущемъ «высшаго состоянія», когда «непрекращающаяся общественная дисциплина настолько преобразуетъ человѣческую природу, что удовольствія, связанныя съ благожелательными чувствами, будутъ сами собою служить предметомъ стремленій и притомъ въ самомъ полномъ размѣрѣ, выгодномъ для всѣхъ и каждаго». Наконецъ, Марксъ и Энгельсъ мечтаютъ о грядущемъ скачкѣ изъ «царства необходимости въ царство свободы» [1]).

Были ли эти мечты о золотомъ вѣкѣ, имѣющемъ открыться въ будущемъ, совершенно чужды Соловьеву? Ни въ какомъ случаѣ! Въ началѣ восьмидесятыхъ годовъ, оцѣнивая ходячія въ то время проявленія революціоннаго утопизма, онъ видѣлъ въ нихъ извращеніе истинно религіознаго стремленія — осуществить «на землѣ, въ данной дѣйствительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя дѣйствительный характеръ царства правды и утратился» [2]). По Соловьеву, христіанство дѣйствительно завѣщало человѣчеству осуществить царство правды. По-

[1]) П. Новгородцевъ. Объ Общественномъ Идеалѣ (Вопросы философіи, кн. 109, Сентябрь—Октябрь 1911 г., стр. 398—409).

[2]) См. содержаніе рѣчи, произнесенной имъ 13 марта 1881, т. III, стр. 385.

этому ошибка современнаго революціоннаго движенія — не въ томъ, что оно хочетъ исполнить это завѣщаніе, а въ томъ, что оно отвергаетъ тѣ религіозно-христіанскія начала, которыя служатъ единственно возможнымъ его основаніемъ и оправданіемъ [1]. По Соловьеву, эти начала суть «дѣйствительное осуществленіе свободы, равенства и братства». Онъ думаетъ, что соціализмъ правъ въ своемъ требованіи общественной правды; но правда эта можетъ осуществиться не въ «царствѣ природы», а въ «царствѣ благодати» [2]. Теократическій идеалъ Соловьева, съ его обѣщаніемъ всеобщаго мира классовъ и націй, свободы угнетенныхъ, покровительства слабыхъ и соціальной правды во всѣхъ отношеніяхъ [3], хочетъ не только усвоить себѣ относительную правду соціалистическихъ утопій, но и превзойти ихъ своею смѣлостью. Его мечта о преображеніи самой природы въ теократическомъ хозяйствѣ, о превращеніи ея изъ пассивнаго орудія, средства, въ друга человѣка, очевидно, и не снилась кому-либо изъ утопистовъ раціоналистическаго или матеріалистическаго направленія.

Будучи проявленіемъ общаго теченія новой мысли, теократическій идеалъ нашего философа, раздѣляетъ и общую его судьбу. Отмѣченное выше крушеніе теократіи въ твореніяхъ Соловьева представляетъ собою частное проявленіе мірового кризиса въ области мысли. Въ той же приведенной выше статьѣ П. И. Новгородцевъ убѣдительно показываетъ, что наша эпоха характеризуется всеобщимъ и повсемѣстнымъ крушеніемъ соціальнаго утопизма и соціальнаго эвдемонизма. «Опыты XIX столѣтія подорвали вѣру въ чудодѣйственную силу политическихъ перемѣнъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра» [4]. Тотъ жизненный опытъ, который выразился въ «Трехъ разговорахъ» Соловьева, дополнилъ этотъ выводъ еще одной существенной чертой. Если мірское благополучіе не осуществляется въ царствѣ природы, то оно не осуществляется и въ царствѣ благодати. «Царство правды» совершится

[1]) Тамъ же, 385—386.
[2]) Чтенія о богочеловѣчествѣ, 7—10.
[3]) La Russie et l'Eglise, LXVII.
[4]) Цит. статья, 411.

во второмъ пришествіи Христовомъ: сама же мірская сфера до конца міра останется областью относительнаго.

Причина крушенія утопій — повсемѣстно одна и та же. Это — то *катастрофическое міроощущеніе*, которое во всемъ мірѣ воспиталось войнами, революціями, соціальными бѣдствіями и безчисленными неудачами соціальнаго реформаторства. Всякій разъ, когда человѣчество вѣрило въ близость рая, адъ обнаруживалъ свою силу. Всякая революція, какъ бы ни были возвышены тѣ гуманитарныя начала, во имя которыхъ она совершалась, неизмѣнно обнажала ту бездну зла, которая таится въ человѣкѣ — тѣ звѣриные инстинкты, которые пробуждаются въ немъ, какъ только перестаетъ дѣйствовать страхъ передъ властью. Не въ одной Россіи совершаются потрясенія. Западная Европа испытала ихъ раньше насъ, и соотвѣтственно раньше началась тамъ полоса разочарованій. Теперь же весь міръ заряженъ грозовой атмосферой. Ежеминутно готовое вспыхнуть междоусобіе международное сдерживается (надолго ли?) главнымъ образомъ — страхомъ междоусобія внутренняго, которое грозитъ каждому государству въ отдѣльности даже при счастливомъ исходѣ войны: не только въ международныхъ отношеніяхъ, въ отношеніяхъ междуклассовыхъ царитъ что-то въ родѣ вооруженнаго мира, который въ любой критическій моментъ можетъ перейти во всеобщую свалку. Когда-то была сильна вѣра въ соціализмъ, въ его призваніе установить прочный миръ и гармонію въ человѣческихъ отношеніяхъ; теперь, однако, и эта вѣра уже не спасаетъ отъ разочарованій, столь краснорѣчиво и сильно выраженныхъ Герценомъ. —

«Соціализмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма и будетъ побѣжденъ грядущею, неизвѣстною намъ революціей... Вѣчная игра жизни безжалостная, какъ смерть, неотразимая, какъ рожденіе, corsi e ricorsi исторіи, perpetuum mobile маятника» [1]).

Многовѣковой опытъ исторіи подтвердилъ истину изреченія

[1]) Герценъ. т. V. стр. 137 (женевское изданіе 1875—1879).

Гоббеса, что «человѣкъ человѣку волкъ». Прежнія поколѣнія вѣрили въ грядущія «чудеса цивилизаціи». Но на повѣрку оказалось что роль цивилизаціи въ мірѣ человѣческомъ можетъ быть опредѣлена тѣми самыми словами, которыми Соловьевъ характеризуетъ значеніе красоты въ природѣ: она есть «только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни». Вѣрѣ въ *посюстороннее* преображеніе всюду нанесенъ роковой, сокрушительный ударъ и оттого-то въ наши дни утопизмъ есть во всемъ мірѣ *мертвая скорлупа*.

III.

Каковъ же тотъ живой ростокъ, который долженъ изъ нея выйти?—Вѣра въ посюстороннее и вѣра въ потустороннее всегда находятся въ обратномъ отношеніи другъ къ другу, такъ что каждая изъ нихъ можетъ жить и развиваться не иначе какъ за счетъ другой. Чѣмъ больше человѣкъ вѣритъ въ здѣшнее благополучіе, тѣмъ меньше онъ нуждается въ запредѣльномъ. Наоборотъ, всякое ослабленіе и помертвѣніе земного утопизма неизбѣжно вызываетъ ростъ вѣры религіозной въ подлинномъ значеніи этого слова. Человѣкъ не можетъ жить однимъ отрицаніемъ и отчаяніемъ: вся жизнь и мысль его необходимо протекаетъ въ формѣ Безусловнаго и потому необходимо его предполагаетъ: поэтому, когда онъ не находитъ свое Безусловное на землѣ, онъ неизбѣжно ищетъ его въ иномъ мірѣ. Крушеніе утопизма служитъ вѣрнымъ признакомъ *перемѣщенія центра* человѣческаго существованія.

Это вѣрно не только относительно утопій антирелигіозныхъ, атеистическихъ, но и относительно тѣхъ, которыя такъ или иначе связываются съ религіознымъ міросозерцаніемъ. Сущность утопизма всегда выражается въ преувеличеніи чего-либо временнаго, въ подстановкѣ чего-либо относительнаго на мѣсто Безусловнаго. Такъ или иначе утопія всегда есть *подмѣна* подлиннаго религіознаго идеала: поэтому освобожденіе отъ утопій неизбѣжно ведетъ къ его очищенію и углубленію.

Въ ученіи Соловьева мы видимъ наглядный тому примѣръ. Ложная идеализація природы, ложная идеализація государства

и вообще мірскихъ формъ человѣческаго общенія и, наконецъ, — ложная идеализація половой любви, — вотъ тѣ облака, которыя въ первые два періода творчества Соловьева заслоняли отъ него солнечный свѣтъ *подлиннаго* Абсолютнаго. Періодъ высшаго вдохновенія философа — несомнѣнно есть тотъ, когда эти облака начали разсѣиваться.

Кто хочетъ продолжать дѣло Соловьева, тотъ долженъ начинать съ того, чѣмъ онъ кончилъ. Идя въ этомъ направленіи, философская мысль *должна прежде всего во имя религіознаго идеала отвергнуть изначальную субстанціальность здѣшняго*. Мы уже видѣли, что умопостигаемый корень нашего становящагося міра долженъ быть мыслимъ не какъ отъ вѣка осуществленное бытіе, а какъ возможность, не какъ субстанція, а какъ потенція.

Нетрудно предвидѣть, что это положеніе вызоветъ два противоположныхъ возраженія. Одни будутъ упрекать меня въ томъ, что высказанное мною воззрѣніе утверждаетъ дуализмъ въ метафизикѣ, превращая міръ въ независимую отъ Бога реальность. Другіе, напротивъ, найдутъ, что, утверждая исключительную субстанціальность божественнаго, я превращаю природу въ призракъ. И тѣ и другіе будутъ въ одинаковой мѣрѣ неправы.

Упреки въ дуализмѣ носятъ слишкомъ очевидную печать недомыслія, чтобы заслуживать обстоятельнаго разбора. Сущность дуализма заключается въ утвержденіи двухъ независимыхъ другъ отъ друга началъ: напротивъ, сущность изложеннаго здѣсь воззрѣнія заключается въ утвержденіи *единства* Абсолютнаго начала и существенной зависимости становящагося міра отъ божественной свободы. Этотъ міръ свободенъ отъ Бога лишь поскольку Богъ полагаетъ и хочетъ его свободнымъ.

Противоположный упрекъ *въ отрицаніи реальности природы* заслуживаетъ бо́льшаго вниманія не потому, что онъ болѣе основателенъ, а потому что онъ заключаетъ въ себѣ довольно коварную попытку — свалить вину съ больной головы на здоровую. Превращаетъ въ ничто самостоятельную реальность природы и вообще становящагося міра именно то воззрѣніе, которое понимаетъ его какъ неадекватное воплощеніе «Софіи», какъ «субъективную» перестановку вѣчныхъ элементовъ Божественнаго,

какъ результатъ «ложной точки зрѣнія», — словомъ именно то метафизическое воззрѣніе Соловьева, которое было здѣсь опровергнуто. Если все, совершающееся въ этомъ мірѣ, отъ вѣка совершено въ «Софіи», то онъ есть совершенно безсмысленная и ничѣмъ необъяснимая, а къ тому же и кощунственная галлюцинація, потому что въ числѣ здѣшнихъ «явленій Софіи» есть разнообразныя формы зла.

Какъ разъ наоборотъ, изложенное здѣсь воззрѣніе *отстаиваетъ самостоятельную реальность, внѣбожественную дѣйствительность* становящагося міра противъ пантеистическихъ тенденцій русско-шеллингіанской гностики. *Отрицать субстанціальность внѣбожественной дѣйствительности — не значитъ отрицать ея реальность.* Это значитъ — признавать за ней, въ отличіе отъ бытія субстанціальнаго, божественнаго — *реальность иного рода.* Субстанція есть *отъ вѣка совершенное бытіе*, которое по тому самому не можетъ измѣняться или совершенствоваться въ генезисѣ. Значитъ, если есть міръ, который въ существѣ своемъ измѣняется, развивается, совершенствуется, самоопредѣляется, то *онъ не есть* ни субстанція, ни явленіе субстанціи: ибо субстанція неотдѣлима отъ своихъ явленій. Реальность становящаяся есть реальность *субстанціирующаяся*, т.е. такая реальность, для которой субстанція не есть начало, а конецъ, *цѣль*. Какъ только мы опредѣляемъ становящійся міръ *какъ субстанцію*, онъ тѣмъ самымъ неизбѣжно поглощается субстанціей безусловной, божественной и въ ней утрачиваетъ всякую самостоятельность. И въ результатѣ сліянія двухъ началъ получается двоякая нелѣпость: попытка продумать до конца *совершенство* Абсолютнаго влечетъ за собою отрицаніе процесса во времени; признаніе же реальности процесса во времени влечетъ за собою нелѣпое утвержденіе развивающагося, совершенствующагося Абсолютнаго. Какъ ни парадоксальнымъ кажется этотъ выводъ, — *отвергнуть субстанціальность становящагося міра есть единственный возможный способъ спасти его отдѣльную отъ Бога реальность.* Опредѣляя умопостигаемый корень этого міра не какъ субстанцію, а какъ потенцію, мы тѣмъ самымъ сохраняемъ за нимъ возможность опредѣлиться въ ту или другую сторону, свободу выбрать между жизнью или смертью, родиться въ Бога или въ чорта, словомъ, спасаемъ его относительную *независимость*.

Тутъ мнѣ могутъ возразить, что высказанное воззрѣніе не устраняетъ того основного противорѣчія, противъ котораго оно борется. Утверждая дѣйствительное соединеніе твари съ Божествомъ, какъ реальное содержаніе и цѣль всего мірового процесса, оно тѣмъ самымъ дѣлаетъ Божество субъектомъ процесса во времени. Когда мы говоримъ, что Богъ воплотился во времени, сталъ человѣкомъ, не переставая быть Богомъ, что Онъ входитъ въ жизнь человѣка и человѣчества, постепенно наполняя ее собою, не впадаемъ ли мы тѣмъ самымъ въ только что отвергнутое заблужденіе развивающагося, прогрессирующаго Абсолютнаго? Можно ли вообще говорить о неподвижности, неизмѣнности Божественной Сущности, если она является въ смѣнѣ разнообразныхъ явленій во времени?

Разсуждать такъ — значитъ не отдавать себѣ отчета въ *условномъ* значеніи тѣхъ выраженій, которыми человѣческій языкъ обозначаетъ отношеніе Божества къ вселенной. Когда мы говоримъ, что солнце восходитъ или садится, удаляется отъ востока или приближается къ западу, мы, культурные и взрослые люди, очевидно, не понимаемъ этихъ выраженій въ буквальномъ ихъ значеніи: мы совершенно ясно сознаемъ, что дѣйствительный ихъ смыслъ есть вращеніе земли вокругъ своей оси, вслѣдствіе котораго измѣняется отношеніе къ ней солнца. Такъ же условно мы говоримъ иногда, что свѣтъ приблизился къ намъ, когда мы подошли къ неподвижной свѣтящейся точкѣ или, что «Петербургъ замѣтно отъ насъ отдалился», когда на дѣлѣ мы отъ него отъѣхали.

Аналогичный смыслъ имѣетъ цѣлый рядъ выраженій, коими приписывается движеніе Божеству — т.-е., неподвижному безусловному центру всего существующаго. Рядъ послѣдовательныхъ, смѣняющихъ другъ друга и прогрессирующихъ теофаній во времени означаетъ не какое-либо внутреннее измѣненіе въ самомъ Божествѣ, т.-е., въ имманентной сферѣ Абсолютнаго, а *измѣненіе отношеній* Абсолютнаго къ нашей относительной земной дѣйствительности *вслѣдствіе измѣненія послѣдней*. Если Богъ воплощается во времени, сходитъ на землю, вновь восходитъ отъ нея на небо, а затѣмъ, по вознесеніи, привлекаетъ міръ къ себѣ, — это не значитъ, что въ Богѣ происходитъ какой-либо процессъ эво-

люціи. Развиваются и совершенствуются лишь откровенія Абсолютнаго *въ другомъ*, т.-е. въ нашемъ земномъ мірѣ, вслѣдствіе постепеннаго совершенствованія и вообще измѣненія этого другого. Если Богъ приближается или удаляется отъ насъ во времени, это значитъ, что перемѣна происходитъ въ насъ, а не въ Немъ. Въ метафизикѣ, какъ и въ области физическаго, естественнаго бытія, то, что кажется намъ перемѣщеніемъ солнца, есть на самомъ дѣлѣ перемѣщеніе земли, — нашего становящагося міра по отношенію къ неподвижному средоточію вселенной. Богъ отъ вѣка одинъ и тотъ же. Если измѣняются Его явленія въ нашемъ мірѣ, это значитъ, что этотъ послѣдній прогрессивно входитъ въ полосу неподвижнаго божественнаго свѣта, совершенствуя способность его преломлять, усвоять и удерживать въ себѣ. Если темный уголь превратится въ свѣтоносный алмазъ, явленіе солнечнаго свѣта станетъ, конечно отъ этого болѣе совершеннымъ, но это, разумѣется, не будетъ означать какого-либо превращенія или усовершенствованія въ самомъ солнцѣ.

Изложенному здѣсь нисколько не противорѣчитъ сказанное выше, что совершающееся на землѣ боговоплощеніе есть результатъ двоякаго процесса, — восхожденія земного міра и нисхожденія Божественнаго. Имманентный Божеству, *вѣчный* процессъ рожденія Слова Божія по самому существу своему *сверхвременный*, по тому самому ни въ какомъ случаѣ не можетъ нарушить неизмѣннаго покоя Абсолютнаго. Божественное нисхожденіе или *снисхожденіе* къ сотворенному есть *актъ* вѣчный: временнымъ характеромъ обладаетъ не это божественное самоопредѣленіе, а идущій ему навстрѣчу процессъ восхожденія земли.

Таковы тѣ основныя положенія, къ которымъ должна прійти религіозная метафизика, освободившаяся отъ пантеистическихъ тенденцій Соловьева и Шеллинга. Нетрудно убѣдиться, что этимъ отрицается только скорлупа соловьевскаго ученія. Ядро его, напротивъ, утверждается, и получаетъ дальнѣйшее развитіе. Ядро это, какъ сказано, выражается въ идеѣ Богочеловѣчества; но именно эта идея заключаетъ въ себѣ самое полное и категорическое отрицаніе пантеизма. Богочеловѣчество по христіанскому ученію есть *нераздѣльное и несліянное единство двухъ* естествъ — небеснаго и земного, Божескаго и человѣческаго.

Этимъ предполагается изначальная раздѣльность двухъ естествъ, ихъ взаимная свобода, невозможность свести одно на другое. Но вѣдь къ этому и сводится окончательный смыслъ тѣхъ исправленій, которыя я считаю необходимымъ сдѣлать въ метафизическомъ ученіи Соловьева. Смыслъ этотъ заключается въ томъ, что оба естества по существу различны: оба міра— небесный и земной *не сливаются въ одно*, что было бы неизбѣжно, если бы одинъ изъ нихъ былъ сущностью, а другой — явленіемъ. Они сочетаются въ *нераздѣльное единство*, но это единство остается навѣки *несліянным*ъ, такъ какъ въ Немъ Богъ и міръ сотворенныхъ существъ сохраняютъ взаимную свободу. Словомъ, всѣ предложенныя мною исправленія къ метафизическому ученію Соловьева получаются въ результатѣ послѣдовательнаго развитія имъ же высказаннаго метафизическаго пониманія идеи Богочеловѣчества.

Тѣмъ же почитателямъ Соловьева, которые вопреки очевидности хотятъ заковать эту идею въ тѣсныя для нея полушеллингіанскія формы «Чтеній о Богочеловѣчествѣ», я отвѣчу словами, которыя услышали мироносицы, слишкомъ упорно искавшія Христа во гробѣ: «что ищете живого съ мертвыми»! Уже давнымъ давно ангелъ Божій отвалилъ камень отъ пещеры, и не живетъ въ ней духъ величайшаго изъ русскихъ философовъ: зачѣмъ же возводить въ принципъ философіи тѣ пелены во гробѣ, отъ которыхъ освобождается мысль во Христѣ воскресшемъ?

IV.

Первый шагъ въ развитіи унаслѣдованныхъ отъ Соловьева началъ долженъ заключаться во всестороннемъ утвержденіи *обоюдной свободы:* божескаго и человѣческаго начала въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ: это требуется прежде всего *духом*ъ собственнаго ученія почившаго философа. Поэтому нетрудно предвидѣть именно здѣсь горячія возраженія со стороны тѣхъ, кому дорогъ не этотъ доселѣ живой, а потому развивающійся духъ, а тѣ ставшія тѣсными нынѣ формулы, въ которыхъ онъ когда-то жилъ, тѣ «мѣхи ветхіе», которые уже при жизни

Соловьева были разорваны новымъ виномъ его предсмертныхъ откровеній.

Самъ Соловьевъ, какъ извѣстно, сводилъ всѣ извращенія основного христіанскаго вѣроученія къ двумъ основнымъ типамъ — къ *несторіанскому раздѣленію* двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ и богочеловѣчествѣ или же къ *монофизитско-монооелитскому ихъ сліянію*. Поэтому весьма возможно, что кто-либо изъ его ортодоксальныхъ послѣдователей попытается подвести высказанныя здѣсь положенія подъ одну изъ этихъ двухъ противоположныхъ ересей. Къ этому сводятся только что разобранныя мною возраженія. Данное выше метафизическое ихъ опроверженіе не устраняетъ возможности потворенія тѣхъ же упрековъ, въ области этической и соціальной. Меня могутъ все-таки обвинять въ *практическомъ* монофизитствѣ или несторіанствѣ. Нетрудно убѣдиться, однако, что и эти упреки лишены всякихъ основаній.

Упрекъ въ практическомъ монофизитствѣ или моноѳелитствѣ противорѣчитъ самой сущности изложенныхъ здѣсь началъ. Какъ въ теоретической, такъ и въ практической области основное отличіе мое отъ Соловьева заключается какъ разъ наоборотъ, въ болѣе опредѣленномъ и ясномъ различеніи двухъ естествъ и соотвѣтственно съ этимъ — двухъ воль — божеской и человѣческой. Утвержденіе *обоюдной свободы* божескаго и человѣческаго, которое составляетъ основную тенденцію настоящаго труда, очевидно, не можетъ имѣть ничего общаго съ моноѳелитствомъ, ни въ теоретической, ни въ практической области.

Противоположный упрекъ въ несторіанскомъ раздѣленіи двухъ естествъ не болѣе справедливъ. Онъ былъ бы основателенъ лишь въ томъ случаѣ, еслибы та обоюдная свобода божескаго и человѣческаго, которая здѣсь утверждается, понималась какъ свобода *только отрицательная*, или какъ безусловная взаимная независимость двухъ началъ, не допускающая органическаго, существеннаго соединенія между ними. Сверхъ того, обвиненіе въ несторіанствѣ практическомъ было бы справедливо лишь въ томъ случаѣ, еслибы изначальное раздѣленіе божескаго и человѣческаго утверждалось здѣсь какъ нормальное и *должное*.

Основная практическая задача, намѣченная настоящимъ изслѣ-

дованіемъ, заключается какъ разъ въ противоположномъ — въ *преодолѣніи разстоянія* между божескимъ и человѣческимъ, *въ осуществленіи совершеннаго единства* между двумя мірами. Обоюдная свобода Бога и человѣка съ самаго начала была понята здѣсь не какъ отрицательная только, но и какъ положительная, т.-е. не только какъ взаимная независимость, но и какъ возможность двусторонняго самоопредѣленія, въ которомъ Богъ творитъ, а человѣкъ становится *соучастникомъ* божественнаго творческаго акта. Въ итогѣ, *единство* двухъ естествъ, а не раздѣленіе утверждается здѣсь какъ норма.

Если кто-либо скажетъ, что изложенное здѣсь ученіе переноситъ соединеніе двухъ естествъ изъ области земной въ область потустороннюю (въ устныхъ спорахъ мнѣ уже приходилось сталкиваться съ этимъ возраженіемъ), то и этотъ упрекъ будетъ основанъ на недоразумѣніи. Какъ разъ наоборотъ, основное отличіе моей точки зрѣнія отъ ученія Соловьева заключается въ рѣзкомъ утвержденіи соединенія двухъ естествъ не только какъ *безусловно реальнаго*, но и какъ *безусловно новаго* творческаго акта *во времени*. Дальнѣйшее развитіе унаслѣдованнаго отъ Соловьева пониманія идеи Богочеловѣчества въ настоящемъ изслѣдованіи выражается между прочимъ въ окончательномъ ея освобожденіи отъ противорѣчащей ея докетической тенденціи.

Можно ли говорить о *реальномъ, дѣйствительномъ* соединеніи Бога и человѣка во времени, если между ними никогда не было дѣйствительнаго раздѣленія? Если Богъ и человѣкъ — отъ вѣка едины въ «Софіи», то здѣшнее, земное ихъ раздѣленіе должно быть признано призрачнымъ, мнимымъ; но, если призрачно раздѣленіе двухъ естествъ, то призрачно и послѣдующее ихъ соединеніе во времени. То, что отъ вѣка соединено, не можетъ ни существенно раздѣляться ни существенно соединяться въ процессѣ становленія. Пантеистическій гностицизмъ, затемняющій христіанское ядро ученія Соловьева, грозитъ превратить въ призракъ все вообще временное — и бытіе и дѣятельность.

Одно изъ важнѣйшихъ исправленій къ его ученію, предложенныхъ здѣсь, заключается, какъ уже было выше сказано, въ *реабилитаціи существованія во времени*. Но тѣмъ самымъ реабилитируется и человѣческая свобода, самоопредѣленіе чело-

вѣка, для котораго время составляетъ необходимое апріорное условіе. Еслибы все временное было призрачно, то тѣмъ самымъ было бы призрачно и все творчество человѣка: ибо внѣ времени творитъ одинъ Богъ. Наоборотъ, когда мы утверждаемъ, что въ процессѣ во времени рождается нѣчто новое, отъ вѣка не бывшее, мы тѣмъ самымъ спасаемъ возможность *человѣческаго творчества:* это значитъ, что и человѣкъ можетъ участвовать въ созданіи этого новаго. Вѣчная дѣйствительность Безусловнаго не тяготѣетъ надъ нимъ какъ фатумъ: ни добро, ни зло не составляетъ его *субстанціи:* хотя по природѣ онъ обладаетъ *способностью* къ тому и другому. Также не есть фатумъ для него и собственная природа: не будучи вѣчной, неподвижной субстанціей, она вся состоитъ изъ многообразныхъ способностей и возможностей, которыя ждутъ окончательнаго своего опредѣленія и осуществленія отъ его свободнаго рѣшенія.

Въ отличіе отъ ученія Соловьева, въ которомъ для человѣческой свободы въ сущности вовсе не находится мѣста, высказанная здѣсь точка зрѣнія ведетъ къ міросозерцанію *энергетическому:* ибо она необычайно высоко цѣнитъ значеніе того *дѣла во времени,* къ которому призвана человѣческая свобода. Зародышъ этого воззрѣнія, впрочемъ, и здѣсь можно найти у Соловьева. Онъ совершенно опредѣленно высказывается въ томъ смыслѣ, что человѣкъ долженъ быть посредникомъ, *медіумомъ* въ осуществленіи благодати, царствія Божія на землѣ. Жаль только, что у него развитіе этой совершенно вѣрной и глубокой мысли задерживается внутренними противорѣчіями его метафизическаго ученія.

Человѣкъ, очевидно, не можетъ быть въ одно и то же время и частью божественной природы («Софіи») и проводникомъ той же божественной «Софіи» въ міръ. Существо, коего назначеніе заключается въ томъ, чтобы быть «медіумомъ благодати», должно быть, очевидно, по существу отъ нея отлично. Сдѣланныя выше исправленія къ ученію Соловьева спасаютъ самостоятельность человѣка, его существенное отличіе отъ Бога. Тѣмъ самымъ сохраняется необходимое условіе его медіумической, *посреднической* роли между Богомъ и тварью. Человѣкъ долженъ быть понятъ какъ *дѣйствительный* медіумъ,

отличный отъ Божественной природы не въ видимости, не во внѣшнемъ явленіи только, а *въ самомъ умопостигаемомъ своемъ корнѣ:* иначе докетизмъ превратитъ въ пустой призракъ все *дѣло* человѣка во времени, убьетъ весь тотъ призывъ къ энергіи и творчеству, который заключается въ христіанствѣ.

Я не сомнѣваюсь въ томъ, что этотъ призывъ звучитъ чрезвычайно сильно въ ученіи Соловьева; мало того, — именно въ немъ заключается все то положительное, цѣнное, что есть въ религіозной проповѣди почившаго философа. Но, чѣмъ эта проповѣдь для насъ дороже и цѣннѣе, тѣмъ больше мы должны заботиться объ устраненіи изъ нея всего того, что парализуетъ ея силу.

Соловьевъ призываетъ насъ къ осуществленью Царствія Божія не только въ будущей жизни, но уже *здѣсь на землѣ*.

Въ этомъ заключается, безъ сомнѣнія, та евангельская жемчужина его проповѣди, ради которой стоитъ отдать все на свѣтѣ. *Но гдѣ же у человѣка та свобода*, которая необходима для совершенія этого подвига, для участія въ *совершенной жертвѣ* Богочеловѣка? Мы тщетно искали ея въ раннихъ метафизическихъ построеніяхъ покойнаго философа и въ его теократической утопіи. Въ метафизикѣ Соловьева человѣкъ превращается въ явленіе Божественной «Софіи», въ его этикѣ насъ поражаетъ отрицаніе свободы воли къ Добру. Наконецъ, мы видѣли, какова свобода человѣка въ теократіи, гдѣ онъ становится членомъ богочеловѣческаго союза независимо отъ своихъ убѣжденій, въ качествѣ подданнаго теократическаго государства. Только въ самыхъ послѣднихъ предсмертныхъ произведеніяхъ философа мы находимъ нѣкоторый зачатокъ новаго, правильнаго пониманія свободы. Все значеніе ученія Соловьева въ будущемъ нашей религіозно-философской мысли зависитъ отъ того, разовьется ли этотъ ростокъ въ мощное и жизнеспособное дерево.

V.

Въ предшествующемъ изложеніи есть видимость противорѣчія, которая можетъ смутить поверхностнаго читателя. Съ одной стороны точка зрѣнія, положенная въ основу настоящаго труда

есть выраженіе того *катастрофическаго міроощущенія*, которое возникло въ результатѣ цѣлаго ряда разочарованій. Съ другой стороны она была охарактеризована какъ точка зрѣнія *энергетическая*, какъ призывъ къ дѣятельности и творчеству. Какъ согласовать эти двѣ съ перваго взгляда противоположныя точки зрѣнія? О какомъ творчествѣ можетъ быть рѣчь, когда мы съ другой стороны утверждаемъ, что міръ рушится? Какъ вообще согласуется призывъ къ дѣятельности съ «философіей конца»? Не означаетъ ли она разочарованія во всякомъ вообще земномъ прогрессѣ, и не убиваетъ ли она тѣмъ самымъ всякій стимулъ къ какой бы то ни было земной дѣятельности?

Вопросы эти уже были отчасти затронуты выше, при оцѣнкѣ точки зрѣнія «Трехъ разговоровъ». Тамъ было выяснено, что въ философіи конца «конецъ» долженъ быть понимаемъ въ двоякомъ смыслѣ — какъ конецъ — цѣль и какъ окончаніе процесса во времени. Въ этомъ смыслѣ предчувствіе предстоящаго разрушенія міра должно не ослаблять, а напротивъ возбуждать въ вѣрующемъ энергію: ибо въ данномъ случаѣ *близость конца* означаетъ *близость цѣли*. Въ радостномъ ощущеніи близости конца уже есть начало того *преодолѣнія* разстоянія между Богомъ и человѣкомъ, которое составляетъ основную нашу задачу.

Ясно, что и вѣра въ прогрессъ въ философіи конца не разрушается, а наоборотъ, получаетъ единственно возможный свой конецъ, — т.-е. смыслъ и содержаніе. Это достаточно наглядно обнаруживается уже въ томъ небольшомъ и черезчуръ суммарномъ наброскѣ «философіи конца», который былъ данъ Соловьевымъ въ «Трехъ разговорахъ». Вопреки мнѣнію, довольно распространенному даже среди послѣдователей покойнаго философа, названное его произведеніе не только не отрекается отъ идеи прогресса, но представляетъ собою новую попытку ея выясненія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самое заглавіе «Трехъ разговоровъ», въ которомъ имѣется характерный подзаголовокъ, по какому-то непонятному недосмотру не вошедшій въ посмертное полное собраніе произведеній Соловьева [1]). Но еще важнѣе этого

[1]) Въ собственномъ изданіи Соловьева 1900 г. полное заглавіе (на обложкѣ книги) таково: «Три разговора. *О войнѣ, прогрессѣ и концѣ все-*

заглавія — содержаніе тѣхъ сужденій о прогрессѣ, которыя мы здѣсь находимъ.

Существенное отличіе ихъ отъ тѣхъ, которыя высказывались Соловьевымъ раньше, заключается въ новомъ изображеніи завершенія прогресса, *конца* всемірной исторіи. Прежде это завершеніе представлялось философу какъ внѣшнее объединеніе человѣчества во вселенской духовно-свѣтской организаціи, какъ обновленіе всей общественной жизни человѣческихъ массъ въ «свободной теократіи». Наоборотъ, въ «Трехъ разговорахъ» смыслъ прогресса раскрывается не въ какой-либо внѣшней организаціи, не въ жизни широкихъ массъ, *а въ подвигѣ личностей*, руководимыхъ благодатью трехъ избранниковъ Божіихъ, вокругъ которыхъ собирается малое стадо христіанъ, оставшихся вѣрными до конца Христу.

Собственно, мы имѣемъ здѣсь не ученіе, а три вдохновенныхъ художественныхъ образа. Но, если мы вскроемъ смыслъ этихъ пророческихъ интуицій, мы увидимъ, что въ нихъ содержится глубочайшее и притомъ совершенно новое пониманіе философіи исторіи.

Три Божіихъ избранника, о которыхъ идетъ рѣчь представляютъ собою несомнѣнно завершеніе и плодъ всего христіанскаго прогресса. Старецъ Іоаннъ—епископъ на покоѣ—олицетворяетъ собою, какъ мы уже видѣли, все то лучшее, что создавалось столѣтіями духовной жизни православной Церкви и русскаго народа. Въ исповѣданіи его передъ лицомъ антихриста выражается все содержаніе религіозной жизни христіанскаго и въ частности русскаго Востока, для котораго *духовная тѣлесность Христе* всегда была центральной религіозной идеей.[1]) —

Тутъ раскрывается окончательный результатъ прогресса въ средѣ восточнаго христіанства. Прогрессъ этотъ завершается не обновленіемъ жизни массъ, ибо массы идутъ за антихристомъ, а созданіемъ *одной медіумической личности*, которая торжественно, передъ лицомъ князя міра сего исповѣдуетъ всеобщій религіозный смыслъ жизни и тѣмъ самымъ готовитъ всеобщее

міркой исторіи со включеніемъ краткой повѣсти объ антихристѣ. Въ «Полномъ собраніи» опущена вся часть заглавія, которая печатается здѣсь курсивомъ.

[1]) VIII, 575.

спасеніе, становится посредницей благодати для всѣхъ. *Суть прогресса не въ количествѣ, а въ качествѣ.* Онъ завершается созданіемъ немногихъ сосудовъ благодати — людей, *созрѣвшихъ для Христа,* достойныхъ вмѣстить въ себѣ божественную жизнь. Но уже и этого достаточно для того, чтобы Христосъ сошелъ во славѣ на землю. Встрѣчный процессъ восхожденія земли далъ свой плодъ: *христіанскій прогрессъ создалъ тѣ посредствующія звенья,* черезъ которыя жизнь человѣческая должна навѣки связаться съ жизнью Божественною. Прогрессъ не можетъ имѣть высшаго результата: онъ долженъ приготовить среду для второго и окончательнаго Боговоплощенія, *сдѣлать такъ, чтобы было кому встрѣтить Христа на землѣ.* И тогда міръ спасется во Христѣ черезъ предстательство за него — *своихъ* посредниковъ и праведниковъ.

Такая же медіумическая личность, какъ старецъ Іоаннъ — папа Петръ, изображенный Соловьевымъ въ «Повѣсти объ антихристѣ». Съ своей стороны и онъ выражаетъ собою плодъ многовѣковой жизни и духовнаго прогресса христіанства западнаго. Во образѣ кардинала Симоне Баріонини — папы Петра — Соловьевъ олицетворяетъ ту положительную религіозную идею, которая вѣками жила и развивалась въ католичествѣ. Это — *несокрушимая скала* христіанскаго исповѣданія, *человѣкъ, превращенный въ камень* вѣры дѣйствіемъ божественной благодати, та высшая энергія человѣческой воли, утвердившейся въ Богѣ, противъ которой безсильны врата ада. Къ Іоаннову исповѣданію Христа пришедшаго во плоти, этотъ представитель христіанства Петрова не прибавляетъ никакого новаго содержанія: но онъ сообщаетъ этому исповѣданію новую силу. Это самое исповѣданіе, которымъ старецъ Іоаннъ испытуетъ вѣру «щедраго императора», въ устахъ папы Петра раздается какъ громъ небесный въ отвѣтъ обнаружившемуся антихристу. Это — неустрашимый вызовъ смерти и аду, который противополагается имъ, какъ сила силѣ. Подвигомъ Петра откровеніе Іоанново превращается въ твердыню, которой врата ада не одолѣютъ.

Смыслъ этого подвига, — тотъ, что и христіанство римское, католическое, одновременно съ христіанствомъ восточнымъ, созрѣло для послѣдней, окончательной борьбы со зломъ — и для послѣдней заключительной встрѣчи со Христомъ, сходящимъ съ

неба. Что изъ того, что за антихристомъ послѣдовала «большая часть» князей католической церкви? Носителемъ смысла ея жизни и здѣсь является не большинство, не количество: и тутъ вѣковой прогрессъ приводитъ къ созданію *одного* избраннаго сосуда, одного посредника. *Одинъ* выразилъ въ совершенствѣ то, что вѣками вынашивалось въ коллективной жизни цѣлой половины христіанства, тотъ идеальный смыслъ, во имя котораго существовало западное католичество; но и этого достаточно для оправданія всего того коллективнаго цѣлаго, къ которому этотъ одинъ принадлежитъ. Всякая личность есть порожденіе опредѣленнаго общества; если личность стала *средою благодати*, развѣ это не есть оправданіе тому обществу, которое приготовило и родило изъ себя эту среду!

Третья медіумическая личность, завершающая собою всемірный прогрессъ христіанства, есть профессоръ Паули, въ которомъ находитъ себѣ символическое олицетвореніе протестантскій міръ — христіанство Павлово. Въ немъ Соловьевъ воплощаетъ тотъ положительный религіозный смыслъ, протестантизма, который служитъ ему оправданіемъ. Это — тотъ духъ свободнаго изслѣдованія, который возбуждается въ человѣкѣ Духомъ, животворящимъ вѣру, то неутомимое исканіе Правды, которое не смущается ни преходящимъ торжествомъ зла, ни временнымъ омертвѣніемъ свидѣтелей Христовыхъ. Оно не успокоивается и не останавливается, пока не находитъ яснаго, не допускающаго сомнѣнія откровенія истины Христовой. Tu es Petrus, говоритъ Паули воскресшему папѣ, — jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt.

Было бы глубокой ошибкой видѣть въ этихъ словахъ выраженіе «ученаго педантизма профессорской вѣры», какъ нѣкоторые изъ насъ свысока клеймятъ протестантизмъ. Это—слова человѣка, который любитъ Христа до самозабвенія. И, несмотря на кажущійся комизмъ ихъ формы, они скрываютъ въ себѣ глубокое религіозное настроеніе. Рѣшится ли кто-нибудь назвать «комичнымъ» или педантичнымъ радостный возгласъ св. Ѳомы, вложившаго персты въ ребра Спасителя, «Господь мой и Богъ мой»! Возгласъ профессора Паули имѣетъ приблизительно тотъ же смыслъ. Это— восторгъ добросовѣстнаго исканія, нашедшаго наконецъ свой предметъ; это — выраженіе той *испытующей вѣры*, которая обрѣла

достовѣрность спасенія, узнала Христа въ воскрешеніи двухъ умершихъ Его свидѣтелей. Нужно ли прибавлять, что такіе *универсальные* типы, какъ профессоръ Паули, возможны тоже только какъ плодъ *многовѣковой* культуры, *коллективной* религіозной жизни вѣрующихъ массъ! Въ его религіозномъ исканіи находитъ себѣ идеальное выраженіе и завершеніе весь протестантскій міръ. И, если онъ нашелъ Христа, — это значитъ, что исканіе было истиннымъ. Пусть въ его «протестантскомъ» отношеніи къ вѣрѣ сильна раціоналистическая и вообще богоборческая тенденція. Еслибы этого не было, онъ не былъ бы продолжателемъ и духовнымъ наслѣдникомъ апостола Павла, когда-то гонителя Христова, а потомъ наиболѣе ревностнаго изъ апостоловъ. Въ итогѣ, смыслъ подвига профессора Паули тотъ, что міръ протестантскій, одновременно съ міромъ православнымъ и католическимъ, пришелъ въ полноту возраста Христова, созрѣлъ для вѣчной жизни во Христѣ. И внѣшнимъ знаменіемъ этой окончательной зрѣлости христіанства въ «Трехъ разговорахъ» является сначала жена, облеченная въ солнце, образъ прославленнаго человѣчества, а затѣмъ и молнія второго пришествія, прорѣзывающая небо отъ востока къ западу. Не христіанство и не человѣчество только, — вся земля, родившая посредниковъ между Богомъ и тварью, тѣмъ самымъ оказалась созрѣвшею для соединенія съ небомъ, достойною стать навѣки жилищемъ Христовымъ.

Въ философіи конца смыслъ прогресса, такимъ образомъ, не упраздняется, а сосредоточивается въ немногихъ завершителяхъ—*въ личностяхъ, достигшихъ сверхчеловѣческой высоты*. Метафизическое содержаніе земного прогресса заключается въ *восхожденіи* земли въ горнюю, небесную область. Пусть это восхожденіе достигаетъ своего завершенія въ немногихъ избранникахъ, въ тѣхъ «семи праведникахъ», которыми по слову Достоевскаго спасается міръ. Разъ высочайшая вершина достигнута, безразлично, сколькіе ее достигли, — весь процессъ долженъ кончиться, какъ исполнившій свое назначеніе. Если земля хотя бы высшими своими вершинами коснулась неба, если она хотя бы въ лицѣ лучшихъ своихъ сыновъ поднялась въ неподвижную область немерцающаго, вѣчнаго свѣта, этого уже достаточно, чтобы свѣтъ этотъ прорѣзалъ изъ края въ край весь

земной горизонтъ. Сошествіе Христа на землю тѣмъ самымъ становится столь же необходимымъ, какъ восхожденіе солнца, когда земля совершаетъ свой къ нему поворотъ. Ибо все на землѣ метафизически связано въ одно солидарное органическое цѣлое — и основаніе и вершины — и корни, которые скрываются въ темной глубинѣ потенціальнаго бытія и озаренный солнцемъ цвѣтъ.

Когда, поднявшись изъ глубины земли, растеніе раскрывается навстрѣчу солнцу, — мы говоримъ, что цвѣтетъ все растеніе, несмотря на то, что цвѣтокъ составляетъ, быть можетъ, относительно небольшую его часть. Но совершенно такъ же и земля органически связана съ тѣми высшими ея порожденіями, которыя составляютъ ея цвѣтъ. Раскрываясь навстрѣчу божественному свѣту въ святыхъ своихъ и праведникахъ, она черезъ нихъ посредство сама наполняется свѣтомъ: въ нихъ она расцвѣтаетъ и плодоноситъ; черезъ это плодоношеніе она оправдывается и спасается: ибо «дерево, не приносящее плода, срубаютъ и бросаютъ въ огонь».

Тутъ самъ собою навязывается вопросъ: какимъ образомъ немногіе праведники могутъ служить посредниками спасенія для *всѣхъ*, когда почти всѣ идутъ за антихристомъ? Какъ можетъ спастись чрезъ нихъ земля, которая отвергаетъ свое спасеніе и избиваетъ своихъ пророковъ, предпочитая быть удѣломъ «князя міра сего»?

Тутъ прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что это кажущееся противорѣчіе, этотъ парадоксъ спасенія отвергнутаго міромъ и тѣмъ не менѣе дѣйствительнаго, не есть особенность соловьевскаго или какого-либо иного истолкованія христіанства, а существенная черта самого христіанскаго ученія. Самъ Спаситель примѣнялъ къ Себѣ изреченіе, что никто не бываетъ пророкомъ въ своемъ отечествѣ; и вслѣдъ за Нимъ весь христіанскій міръ почитаетъ основою спасенія «камень, отверженный строителями».

Точно такъ же отверженіе есть всегдашняя судьба учениковъ Христовыхъ: ибо ученикъ не больше Учителя своего. Въ этомъ отношеніи повѣствованіе «Трехъ разговоровъ», гдѣ посредниками въ дѣлѣ спасенія изображаются немногіе отвергнутые міромъ, вполнѣ согласно съ Евангеліемъ.

Разрѣшеніе этого парадокса заключается въ томъ, что орга-

ническая и мистическая связь, соединяющая людей въ одно солидарное цѣлое, выше и глубже поверхностнаго человѣческаго сознанія. Ея не въ силахъ разорвать тѣ ослѣпленныя народныя массы, которыя «не вѣдаютъ, что творятъ»; народъ, избивающій своихъ пророковъ, все-таки остается *органически* съ ними связанъ: и въ этой невидимой, мистической связи — вся его надежда на спасеніе.

Евреи, распявшіе Христа, тѣмъ не менѣе остались единственнымъ въ мірѣ богорождающимъ народомъ. Помимо ихъ не нашлось другого, который могъ бы уготовить на землѣ среду, для Боговоплощенія. Св. Дѣва Марія есть органическій плодъ ихъ исторіи, высшая выразительница еврейской религіозности. И, наконецъ, самое явленіе Христа на землѣ есть истинное завершеніе и исполненіе тѣхъ мессіаническихъ чаяній, которыя пробуждались въ Израилѣ его пророками. Отъ евреевъ Христосъ воспринялъ свое *человѣческое естество*. Когда Онъ прославилъ это естество, воскресилъ его и вознесъ на небо, онъ тѣмъ самымъ навѣки утвердилъ ту нерушимую *субстанціальную* связь свою съ еврейскимъ народомъ, которая не упраздняется грѣхомъ человѣческаго ослѣпленія. По слову апостола, несмотря на временное «ожесточеніе» евреевъ «не отвергъ Богъ народа своего, который онъ напередъ зналъ» (Римл. XI, 2). «И такимъ образомъ весь Израиль спасется». (Римл. XI, 26).

На этомъ примѣрѣ лучше всего можно понять правду всеобщаго спасенія, несмотря на всеобщее непослушаніе[1]). Весь смыслъ исторіи еврейскаго народа заключался въ исканіи Мессіи; вся преемственная работа ряда смѣняющихъ другъ друга поколѣній Израиля была направлена къ этой центральной религіозной цѣли — *вочеловѣченья* Бога. И всѣ отъ мала до велика участво-

---

[1]) Вопросъ о томъ, какъ можетъ совмѣщаться это спасеніе „народа непослушнаго“ съ свободой человѣческой воли, требовалъ бы для исчерпывающаго рѣшенія постановки вопроса о свободѣ воли во всемъ его объемѣ, на что понадобилось бы обстоятельное метафизическое изслѣдованіе. Здѣсь достаточно указать что спасенье *вопреки непослушанію* противорѣчило бы началу свободнаго самоопредѣленія лишь въ томъ случаѣ, еслибы *непослушаніе*, обнаруженное *здѣсь*, *на землѣ* тѣми или другими людьми выражало ихъ *окончательное* самоопредѣленіе. Между тѣмъ, ни изъ чего не видно, что выборъ между добромъ и зломъ сдѣланный здѣсь, *въ земной жизни*, долженъ быть *окончательнымъ*.

вали въ этой работѣ. Не одни пророки двигали ее впередъ: среди другого народа не явились бы эти пророки! Значитъ, явленіе Христа на землѣ было органически связано со всею жизнью Израиля. Почему же Израиль не узналъ и не принялъ Христа, когда Онъ явился? Апостолъ объясняетъ это *грѣхомъ сознанія*, вслѣдствіе котораго еврейскій народъ не понялъ тайны собственнаго своего жизненнаго стремленія. «Какъ написано: Богъ далъ имъ духъ усыпленія, глаза, которыми не видятъ, и уши, которыми не слышатъ даже до сего дня». (Римл. XI, 8, Исаіи 29, 10, Втор. 29, 4).

Жизнь человѣка, какъ и жизнь народа, дѣйствительно глубже его сознанія. Объ этомъ лучше всѣхъ зналъ тотъ апостолъ, который жизненными корнями своего глубоко религіознаго существа былъ связанъ со Христомъ даже въ ту пору, когда, одержимый духомъ ослѣпленія, онъ смотрѣлъ на него «глазами, которые не видятъ». То ясное религіозное сознаніе, та свѣтлая, сознающая вѣра, которую мы находимъ у апостоловъ, была исповѣдана и высказана сравнительно *немногими* изъ народа израильскаго Но жизненные корни этой вѣры несомнѣнно таились *въ цѣломъ* народной жизни. Будемъ ли мы спорить съ Богомъ, который ради этого хочетъ спасти *весь* народъ? Не ясно ли, что апостолы, въ качествѣ выразителей и завершителей этой коллективной народной жизни, могутъ предстательствовать за родившую ихъ національную среду! Пророки, хотя бы и непонятые и отвергнутые своимъ народомъ, служатъ ему свидѣтелями предъ Богомъ, что онъ не даромъ жилъ: въ этомъ — смыслъ всеобщаго оправданія, несмотря на видимое одиночество высшихъ подвижниковъ вѣры. Богопріимцы всегда одиноки; и однако, они принимаютъ Христа для всѣхъ людей. Въ этомъ — тайна тѣхъ немногихъ, которымъ дано въ удѣлъ быть посредниками для всѣхъ. Не одна только «священная исторія» въ тѣсномъ смыслѣ, — все то, что есть во всемірно-историческомъ процессѣ существеннаго, *субстанціальнаго* сводится къ прогрессу медіумическому. Задача исторіи заключается въ томъ, чтобы создать посредниковъ, *медіумовъ* для соединенія міра божественнаго съ тварью. Разъ они созданы — благодать сдѣлаетъ нужное для спасенія дѣло, хотя бы избранники Божіи остались непонятыми своими братьями.

Во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ носители всемірно историческаго смысла жизни чрезвычайно немногочисленны. То, для чего жила древняя Грецiя, напримѣръ, — то что представляетъ безотносительную цѣнность и смыслъ ея существованiя, — олицетворяется какимъ-нибудь десяткомъ человѣческихъ лицъ. Если вычеркнуть изъ греческой исторiи имена Гомера, Эсхила, Софокла, Эврипида, Праксителя, Фидiя, Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина, то что же отъ нея останется? Во что превратится вся та эллинская культура, на которой воспиталось человѣчество! Словно вся множественная жизнь этихъ народныхъ массъ понадобилась только для того, чтобы произвести *десятокъ сверхчеловѣковъ*. Къ тому же величайшiй изъ нихъ — Сократъ—былъ казненъ своими согражданами, а геніальнѣйшiй изъ учениковъ его—Платонъ—никѣмъ изъ современниковъ и продолжателей его не былъ понятъ, даже геніальнымъ Аристотелемъ! Что же отсюда слѣдуетъ? Неужели же даромъ, *безъ смысла* существовали тѣ народныя массы въ Грецiи, которыя своихъ великихъ людей не понимали, а величайшаго казнили? Отнюдь нѣтъ, и это — по тѣмъ же основанiямъ, которыя уже были высказаны въ примѣненiи къ еврейскому народу. —

На свѣтѣ нѣтъ вообще изолированныхъ личностей; и названные греческiе «сверхчеловѣки», какъ и великiе люди иныхъ вѣковъ и странъ выражаютъ собою лишь высшую потенцiю и высшiй подъемъ народной жизни. Этотъ *цвѣтъ Эллады*, неотдѣлимый отъ цѣлаго растенiя, немыслимъ безъ корней, ствола, вѣтвей и листьевъ. А потому оправдано не только существованiе этихъ немногихъ, но и весь тотъ стволъ народной жизни, соками котораго они питались. Сократъ, казненный аѳинянами, всетаки нигдѣ на свѣтѣ, кромѣ Аѳинъ не могъ бы явиться, проповѣдовать и вырости въ ту колоссальную величину, какимъ знаетъ его исторiя.

Если ему и Платону дано было заглянуть въ запредѣльную область красоты безсмертной и нетлѣнной, если отъ него зачалась та философiя, которая впослѣдствiе служила «дѣтоводительницей ко Христу», то вѣдь съ другой стороны несомнѣнно, что весь этотъ его жизненный подвигъ былъ возможенъ лишь благодаря предыдущей преемственной работѣ поколѣнiй. Безчисленное множество незамѣтныхъ, сѣрыхъ и забытыхъ впослѣд-

ствіи существованіи готовили появленіе Сократа, и искали того, что онъ одинъ нашелъ. Если эти усилія увѣнчались успѣхомъ, если Греціи удалось подняться до Сократа, то онъ можетъ предстательствовать за свой народъ и служить ему оправданіемъ. И въ окончательномъ своемъ восхожденіи въ область вѣчной жизни, Сократъ подниметъ за собою свою родную землю. Ибо грѣхи людскіе не разорвутъ связи между землею и тѣми свѣтлыми силами, которыя она изъ себя родитъ. Праведные не только воскреснутъ на землѣ, но и землю воскресятъ своимъ подвигомъ, ибо низведутъ на нее всесильную благодать.

Сказанное о древней Греціи, вѣрно обо всемъ человѣчествѣ. Не сотнями и тысячами, а десятками и единицами считаются цвѣты на всечеловѣческомъ древѣ жизни. Если изъ среды великихъ людей мы отберемъ тѣхъ, которые въ самомъ дѣлѣ *безотносительно велики*, не передъ людьми только, но и передъ Богомъ, то ихъ станетъ еще меньше; возможно, что эта небольшая горсть посредниковъ и предстателей предъ Богомъ нѣсколько увеличится если мы прибавимъ къ нимъ тѣхъ, кого мірская слава совершенно обошла, тѣхъ, кого міръ не знаетъ, потому что не вмѣщаетъ ихъ величія и ихъ святости. Впрочемъ, какъ бы то ни было, тѣхъ посредническихъ личностей, коихъ назначеніе по буквальному выраженію Евангелія, — «быть солью землю», — на землѣ не болѣе горсти. Но и горсти достаточно, чтобы сдѣлать землю соленою. Этой горсти дано изрекать вѣчныя Божія слова; а слова эти, хотя бы произносилъ ихъ только одинъ, говорятся *«о всѣхъ и за вся»:* ибо источникъ ихъ силы — та совершенная жертва, которая за всѣхъ приносится. Черезъ жертву, Христосъ окончательно утвердилъ въ Богѣ Свое человѣческое естество, положилъ начало *субстанціальному человѣчеству*. И всякій человѣкъ, черезъ Него ставшій субстанціальнымъ въ Богѣ, утвердившійся во Христѣ, становится посредникомъ для другихъ «Отъ полноты Его всѣ мы приняли», свидѣтельствуетъ о себѣ Іоаннъ Креститель (Іоанн. I, 16). Человѣкъ, «принявшій отъ полноты» Безусловнаго, тѣмъ самымъ становится носителемъ жизни общей, универсальной: ибо та полнота, отъ которой онъ принялъ, должна излиться на все и преобразить міръ.

Здѣсь умѣстно будетъ отмѣтить ту относительную правду, которая заключается въ ученіи Ницше о сверхчеловѣкѣ и

вмѣстѣ — ту глубокую грань, которая отдѣляетъ его отъ правды безусловной. Когда Ницше утверждаетъ, что сверхчеловѣкъ долженъ быть для насъ «смысломъ земли», что мы должны отдать этому смыслу всю нашу жизнь, для него работать и изобрѣтать, для него готовить землю, животныхъ и растенія, онъ какъ-будто близко подходитъ къ истинѣ, и однако же, онъ находится отъ нея на огромномъ разстояніи. «Сверхчеловѣкъ есть идея истинная и цѣнная; но онъ цѣненъ не въ самомъ себѣ, — не какъ безусловная цѣль, а какъ орудіе Безусловнаго, какъ форма, *среда*, чрезъ которую Божественное раскрывается въ мірѣ. Сверхчеловѣкъ, въ религіозномъ значеніи этого слова, не есть самоцѣль, а *посредникъ*. Но тѣмъ самымъ онъ органически связанъ съ тѣми, кому онъ служитъ посредникомъ. Печать истиннаго сверхчеловѣчества не есть высокомѣрное уединеніе эгоистической личности, а солидарность, преодолѣвшая эгоизмъ, индивидуализированное всеединство, универсальность личности. Воистину сверхчеловѣкъ есть тотъ, кто наполняетъ субстанціальнымъ содержаніемъ, т.-е. вѣчною жизнью свою человѣческую природу. — Но эта природа унаслѣдована человѣкомъ отъ отцовъ, выношена и рождена его общественной средой; въ ней нѣтъ ничего, что бы принадлежало ему одному и что бы не было такъ или иначе *общимъ достояніемъ*. Разъ изолированной личности вообще нѣтъ на свѣтѣ, человѣкъ не можетъ и соединиться съ Богомъ отдѣльно отъ другихъ. Всякимъ своимъ подъемомъ въ горнюю сферу онъ поднимаетъ собою и другихъ; спасаясь самъ, всякій служитъ всеобщему спасенію. Готовя собственное воскресенье, онъ воскрешаетъ тѣмъ самымъ и своихъ отцовъ. Ибо всѣмъ тѣмъ добрымъ, что человѣкъ дѣлаетъ на землѣ, онъ *продолжаетъ* дѣло предшествовавшихъ поколѣній, продолжаетъ ихъ жизнь. Этимъ объясняется всеобщность воскресенья: праведникъ долженъ воскреснуть не одинъ, а со всей той человѣческой средой, откуда онъ почерпнулъ силы для своего нравственнаго роста. Что изъ того, что онъ переросъ эту среду? Задача смѣняющихъ другъ друга поколѣній въ томъ и заключается, чтобы перерастать другъ друга въ своемъ стремленіи къ безусловному. И этотъ преемственный ростъ не разрываетъ связи поколѣній. Въ концѣ-концовъ это—ростъ одной и той же *общей всѣмъ жизни*, который завершается *общей* побѣдой надъ

смертью. Мысль Ѳедорова, видѣвшаго задачу дѣтей въ томъ, чтобы готовить воскресенье отцовъ, несмотря на странность той формы, въ которой она высказана, безъ сомнѣнія принадлежитъ къ числу глубокихъ и истинныхъ мистическихъ прозрѣній.

VI.

Въ итогѣ всего вышеизложеннаго, читатель видитъ, что философія конца не убиваетъ ни вѣры въ прогрессъ, ни энергіи дѣятельности. Наоборотъ, она преисполнена вѣры въ творческое дѣло человѣка на землѣ и въ тотъ сверхчеловѣческій подвигъ, которымъ человѣческая свобода, исполняясь свыше божественной силой, преодолѣваетъ разстояніе двухъ міровъ. Чѣмъ больше это разстояніе, тѣмъ бо̀льшее, разумѣется, требуется напряженіе отъ той силы, которою Царствіе Божіе берется. Тѣмъ выше должно цѣниться то вольное сотрудничество, котораго здѣсь *во времени* требуетъ отъ человѣка божественное строительство. И такимъ образомъ, самое крушеніе утопій должно вызывать въ насъ не упадокъ духа, не уныніе, а приливъ бодрости и подъемъ силъ духовныхъ. Призрачна та бодрость, которая коренится въ земномъ очарованіи и ослѣпленіи: въ дѣйствительности утопіи не бодрятъ, а разслабляютъ, ибо онѣ убаюкиваютъ человѣка розовыми надеждами на здѣшнее, земное и сравни́тельно *легко* дающееся блаженство. Не тотъ бодритъ, кто усыпляетъ, а тотъ, кто будитъ. Истинная бодрость духа не убивается, а закаляется испытаніями.

Катастрофическій опытъ нашихъ дней разрушилъ безчисленное множество иллюзій. Но не иллюзіями держится несокрушимая вѣра въ жизнь: лишившись одной опоры, она ищетъ другой: *дайте ей точку опоры, и она перевернетъ землю*. Вѣра, нашедшая себѣ точку опоры *въ иномъ мірѣ* — и есть та, которая землю переворачиваетъ. Съ точки зрѣнія «философіи конца» объ иной вѣрѣ не можетъ быть рѣчи; упреки въ «апатіи» тутъ могутъ дѣлаться только по недоразумѣнію. Ибо весь паѳосъ этой философіи есть провозглашеніе свободы и призывъ къ свободному дѣйствію; ея жизненный нервъ есть *вѣра въ подвигъ* божескій и вмѣстѣ человѣческій, коимъ земля сдвигается съ

своихъ основъ. законы естества преображаются, мертвые воскресаютъ. вся тварь освобождается отъ суеты и тлѣнія, и міръ становится навѣки храмомъ Божіимъ. Вѣра въ *реальность* и *цѣнность* теургической дѣятельности человѣка во времени, вотъ въ чемъ изложенное здѣсь міросозерцаніе отдѣляется отъ тѣхъ докетическихъ полушеллингіанскихъ формулъ, которыми полны юношескія произведенія Соловьева.

Я уже говорилъ, что это міросозерцаніе, перемѣщающее центръ человѣческаго существованія въ его сверхвременный конецъ, тѣмъ самымъ сообщаетъ временному новый смыслъ и новую цѣнность. Я знаю, что это положеніе покажется парадоксальнымъ и вызоветъ всего больше недовѣрія: на языкѣ безрелигіознаго и полурелигіознаго сознанія «конецъ» принято мыслить какъ простое отрицаніе, *прекращеніе* всякаго дѣла. «Конецъ близокъ, это значитъ, что никакого дѣла дѣлать не стоитъ» — таково ходячее, но вмѣстѣ съ тѣмъ — цѣликомъ невѣрное сужденіе.

Въ дѣйствительности конецъ есть отрицаніе только пустыхъ и суетныхъ дѣлъ, — только тѣхъ, которыя пребываютъ подъ закономъ смерти и всеобщаго горѣнія. Есть другія дѣла, которыя не сгораютъ, потому что они вносятъ въ гераклитовъ токъ непреходящее, *субстанціальное* содержаніе. По отношенію къ такимъ дѣламъ, конецъ есть не отрицаніе, а завершеніе, *утвержденіе ихъ въ вѣчности*.

«Конецъ близокъ»! Это значитъ, что жизнь должна итти полнымъ ходомъ къ цѣли; непрерывно должно продолжаться то восхожденіе, которое въ процессѣ эволюціи ведетъ отъ звѣрочеловѣка къ Богочеловѣку. И, такъ какъ восходящая линія жизни поднимается изъ ступени въ ступень, то тѣмъ самымъ оправданы *всѣ* ступени, благословенно *всякое*, даже относительное усовершенствованіе. Всякая ступень необходима въ лѣствицѣ, и ни одной невозможно миновать человѣчеству, чтобы достигнуть цѣли. Пусть эта человѣческая лѣствица заостряется кверху немногими вершинами. Вершины эти не могли бы упираться въ небо, еслибы онѣ не вздымались надъ широкимъ человѣческимъ основаніемъ. Все тутъ составляетъ одно цѣлое, — и основаніе и вершина, — все одно другимъ утверждается и скрѣпляется въ этой религіозной архитектурѣ человѣческой жизни. И, какъ бы

низко ни стояли отдѣльныя ступени, — высота вершины свидѣтельствуетъ объ *общемъ* стремленіи ввысь.

Чтобы стремленіе это достигло цѣли, нужно, чтобы перемѣстился центръ мірового тяготѣнія. *Нужно, чтобы все тяготѣло кверху, а не книзу, какъ теперь.* Нуженъ всеобщій поворотъ бытія и нравственный и космическій. Когда онъ совершится, тогда упразднится всякая тяжесть земная. *Міръ станетъ легкимъ.* Ибо тогда онъ извнутри преисполнится той силы, которая нашла себѣ символическое изображеніе въ величайшихъ созданіяхъ религіозной архитектуры. Эта сила одухотворяетъ камень, поднимаетъ его подъ облака и по пути превращаетъ въ воздушное кружево готики. Готовить общее облегченіе и одухотвореніе всего земного, такова та задача, къ которой мы должны стремиться всѣми нашими дѣлами. И она одна можетъ внести смыслъ въ наши дѣла.

ОПЕЧАТКА.

На стр. 159, въ примѣчаніи (строка 3 снизу) вкралась досадная опечатка. Въ приведенной цитатѣ изъ брошюры А. С. Ященко вмѣсто „отрицалъ“ слѣдуетъ читать „опустилъ“.

Цѣна за два тома 4 руб.

Philos
S6895
.Ytr

522073
Solov'ev, Vladimir Sergyeevich
Trubetskoi, E.N., knyaz'
Mirosozertsanie Vl.S.Solov'eva. 2v. in 1.
[Transliterated: Mirosozertsanie Vl.S.Solov'eva.]

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 20 07 14 015 0